



NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES OF UKRAINE
M. RYLSKYI INSTITUTE OF ART STUDIES,
FOLKLORISTICS AND ETHNOLOGY
INTERNATIONAL ASSOCIATION
OF ETHNOLOGISTS

ANNUAL

**MATERIALS TO
UKRAINIAN
ETHNOLOGY**

Collected Scientific Works

Issue 21 (24)

Kyiv 2022

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 21 (24)

Київ 2022

ISSN 2313-8505 Рік заснування 1995

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

Головний редактор
Ганна СКРИПНИК

Відповідальний секретар
Галина БОНДАРЕНКО

Редакційна колегія

*Василь БАЛУШОК, Галина БОНДАРЕНКО,
Валентина БОРИСЕНКО, Михайло ГЛУШКО,
Анна ЕНГЕЛЬКІНГ (Anna ENGELKING),
Анатолій ІВАНИЦЬКИЙ, Дагнослав ДЕМСЬКИЙ (Dagnoslaw
DEMSKI), Ольга КОЛЯСТРУК, Віктор КОЖУХАР,
Катерина КОЖУХАР, Віктор КОСАКІВСЬКИЙ,
Олександр КУРОЧКІН, В'ячеслав КУШНІР, Степан ПАВЛЮК,
Теоділ РЕНДЮК, Володимир СЕРГІЙЧУК, Володимир СКЛЯР,
Ганна СКРИПНИК, Валентина СОБОЛЬ (Walentya SOVOL),
Мирослав СОПОЛИГА, Галина СТЕЛЬМАЩУК,
Наталія СТИШОВА, Лариса ФІАЛКОВА (Larisa FIALKOVA),
Петко ХРИСТОВ (Petko HRISTOV)*

Рецензенти:

*Олександр КОЖОЛЯНКО – доктор іст. наук
Мирослав БОРИСЕНКО – доктор іст. наук, проф.*

*Рекомендовано до друку вченою радою Інституту мистецтвознавства,
фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України
(протокол № 13 від 25.11.2022 р.)*

Матеріали до української етнології : щорічник. Збірник наукових праць.
Вип. 21 (24) / [голов. ред. Г. Скрипник] ; НАНУ, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Київ, 2022. 240 с.

Адреса редакції: 01001 Київ-1, вул. Грушевського, 4
тел. 278-34-54
E-mail: redaktsiia@etnolog.org.ua
<https://mue.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. 27,9

© Інститут мистецтвознавства,
фольклористики та етнології, 2022

УДК 316.347(=161.2):303.82-057.4]“18/20”
DOI <https://doi.org/10.15407/mue2022.21.005>

МУШКЕТИК ЛЕСЯ

членкиня-кореспондентка НАН України, докторка філологічних наук, провідна наукова співробітниця відділу української та зарубіжної фольклористики Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (Київ, Україна).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5958-0044>

MUSHKETYK LESIA

a Doctor of Philology, a Corresponding Member of the National Academy of Sciences of Ukraine, a chief research fellow of the Ukrainian and Foreign Folkloristics Department of M. Rylskyi Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5958-0044>

Бібліографічний опис:

Мушкетик, Л. (2022) Етичні ідеї та риси менталітету українців у працях учених минулого і сучасності. *Матеріали до української етнології*, 21 (24), 5–14.

Mushketyk, L. (2022) Ethical Ideas and Features of Mentality of Ukrainians in the Works of Scientists of the Past and Present. *Materials to Ukrainian Ethnology*, 21 (24), 5–14.

© Видавництво ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2022. Стаття опублікована на умовах відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

ЕТИЧНІ ІДЕЇ ТА РИСИ МЕНТАЛІТЕТУ УКРАЇНЦІВ У ПРАЦЯХ УЧЕНИХ МИНУЛОГО І СУЧАСНОСТІ

Анотація / Abstract

Національною характерологією, рисами ментальності українців здавна цікавилися вчені, митці, письменники, які наголошували на їхньому етизмі, в основі якого лежить народна культура. Ще в XIX ст. В. Антонович, М. Костомаров, І. Нечуй-Левицький виокремили ці особливості українців у порівняльному аспекті з росіянами та поляками. Це, зокрема, демократизм, прагнення справедливості, егалітарність, ліризм, пантеїзм тощо. Цими питаннями переймалися й такі знані вчені, як О. Потебня, М. Сумцов, Т. Рильський, Г. Булашев. Тяжіння українців до європейськості, а не російської азійськості пізніше зауважили М. Грушевський, Ф. Колесса, І. Огієнко та ін. Оскільки в радянські часи згадувана тематика перебувала під забороною, важливий внесок у дослідження української ментальності та етнопсихології українців зробили вчені-українці з діаспори. Це праці Ф. Вовка, Я. Яреми, Д. Чижевського, Ю. Липи, Д. Донцова та ін., у яких автори пояснюють сутність українського менталітету та місце українського етносу у світовій культурі. Окремі праці дослідників діаспори О. Кульчицького, Є. Онацького, М. Шлемкевича й інших розміщено у збірці «Українська душа» (1956). Вони наголошують на інтровертності, індивідуалізмі, анархізмі, гуманності та прагненні до волі українців. Услід за Г. Сковородою і П. Юркевичем, які писали про серце як осердя духовності, ідею кордоцентризму далі переймають такі науковці, як С. Ярмусь, Є. Калужний, Б. Цимбалістий, І. Мірчук.

Проблеми витоків і складників українського національного характеру перебували в оцінці вчених і в подальші періоди. Їх розробкою займалися й займаються О. Нельга, А. Бичко, І. Бичко, І. Старовойт, Г. Ващенко, П. Гнатенко, В. Храмова та ін. Так, С. Кримський вивчав концепт «Дім – Поле – Храм», В. Личковах – образ українського «дивосаду», Н. Хамітов виокремив головні архетипи української культури.

Ключові слова: національна ментальність, риси, етизм, дослідники, діаспора, європейськість, сучасність.

Scientists, artists and writers have long been interested in the national characterology and features of mentality of Ukrainians, emphasizing their ethicism, which is based on folk culture.

As far back as in the 19th century, V. Antonovych, M. Kostomarov, I. Nechui-Levytskyi have distinguished these peculiarities of Ukrainians in a comparative aspect to Russians and Poles. These are, in particular, include democratism, striving for justice, egalitarianism, lyricism, pantheism and others. Well-known scientists such as O. Potebnia, M. Sumtsov, T. Rylskyi H. Bulashev have been also imbued with these issues. The attraction of Ukrainians to Europeanness, not Russian Asianness, has been noted later by M. Hrushevskyi, F. Kolessa, I. Ohienko, and others.

As the mentioned subject was banned in the Soviet times, an important contribution to the study of the Ukrainian mentality and ethnopsychology of Ukrainians has been made by Ukrainian scholars from diaspora. These are the works of F. Vovk, Ya. Yarema, D. Chyzhevskyi, Yu. Lypa, D. Dontsov, etc., where the authors explain the essence of the Ukrainian mentality and the place of Ukrainian ethnos in world culture.

Some works of the diaspora researchers O. Kulchytskyi, Ye. Onatskyi, M. Shlemkevych and others are placed in the collection *Ukrainian Soul* (1956). They emphasize introversion, individualism, anarchism, humanity and striving for freedom of Ukrainians. Following H. Skovoroda and P. Yurkevych, who have written about heart as the core of spirituality, the idea of heart-centeredness is further adopted by such scholars as S. Yarmus, Ye. Kaluzhnyi, B. Tsybalisty, I. Mirchuk.

Problems of origins and components of the Ukrainian national character have been in the field of view of scientists in subsequent periods also. O. Nelha, A. Bychko, I. Bychko, I. Starovoit, H. Vashchenko, P. Hnatenko, V. Khramova and others have been engaged in their elaboration. Thus, S. Krymskyi has studied the concept of «House-Field-Temple», V. Lychkovakh – the image of the Ukrainian «miracle garden», N. Khamitov has distinguished the main archetypes of Ukrainian culture.

Keywords: national mentality, features, ethism, researches, diaspora, Europeanness, modernity.

Вступ. Органічним складником української ментальності є етичні ідеї, які виконують у ній важливу регулятивну й аксіологічну функції. Саме на етизмі національного характеру українців, в основі якого лежить народна культура, наголошували митці та вчені: «Українська філософія, як і російська, польська, чеська, на протигагу західноєвропейському мисленню – це, більшою мірою, філософія життя. Її мета – пошуки життєвої правди, її сутність ніколи не знаходить свого вислову у чистій абстракції, а прагне виявитись практично у чуттєво-релігійному наставленні, в етичному контексті. Але саме ці чинники мимоволі зумовлюють сильніший зв'язок із національними моментами, аніж це буває за абстрактних, відірваних від життя спекуляцій європейського мислення» [17, с. 25]. «В українській культурі складається філософія, домінуючу тенденцію якої утворює екзистенціально-антропологічна редукція філософського знання. Від давнини ця філософія розвивалася навколо обговорення проблем людини та людської історії. Філософія мислилася не лише як теоретизована, а й практична мораль» [5, с. 30]. Тому антропоцентризм став основною парадигмою української філософії на всіх етапах її історичного розвитку.

Актуальність дослідження. Сучасний етап розвою суспільства й науки вимагає нових знань і методології з питань філософії та етосної культури українців, їх національного характеру, ідентичності, ментальних рис, культуральності загалом. Вони мають вагу не лише в подальшій розбудові української державності, а й в інкорпорації країни в європейську спільноту, адже доводять її цілковиту духовну належність до європейської культури, потяг до загальнолюдських цінностей, гуманістики й демократії, дотримання морально-етичних засад у колі родини і громади. Вивчення найкращих напрацювань учених минулого і сучасності збагатить як українську, так і загальносвітову думку й допоможе в розробці теоретичних і практичних рекомендацій для зміцнення та утвердження українського ідентитету.

Метою і завданнями роботи є розгляд та аналіз основних праць дослідників минулого і сучасності у сфері етичних ідей та ментальних рис українства, зосібна представників материкової культури й діаспори – останні активно вивчали ці питання в радянський період. До окреслених завдань належить також оцінювання внеску істориків, фольклористів та інших дослідників ХІХ ст., пізнішого часу й сучасності в згадувані проблеми,

а саме виокремлення основних рис етнічної ментальності українців та їх особливостей порівняно з іншими народами і в різні епохи, їх моральнісне спрямування.

Аналіз останніх досліджень.

Огляди праць зі згадуваних проблем увійшли до досліджень, здійснених українськими вченими – істориками, філософами, культурологами, етнологами, психологами, філологами та ін.; відомості знаходимо також у ґрунтовних колективних монографіях Інституту філософії НАН України [25], матеріалах конференцій [12], працях відомих філософів – М. Поповича [22], С. Кримського [9; 10], В. Личковаха [14; 15], багатьох інших учених: В. Храмової [26], І. Старовойт [23], В. Культенка [11], Л. Горболіс [4], І. Абрамової [1] та ін.

Основна частина. Ще в ХІХ ст. Володимир Антонович у праці «Три національні типи народні», порівнюючи етосні пріоритети трьох близьких слов'янських народів, зауважив: «З тих психічних якостей русина, які здаються авторові ідеальними, позитивного характеру – це *етичний критерій*. Етика – річ вселюдська, тільки етика у різних народів складається неоднаково, різно. В заснові етики в усіх народів покладено невиводне шукання того, як то по правді, як не по правді, що таке правда, а що кривда. Українець-русин вважає за етичне все те, що *справедливо*. У великоруса виступний етичний пункт *сила*; він поперед усього звертає увагу на те, чи *факт* дужий, чи не дужий. У поляків виступний пункт – *приємність, любовіть*: коли який-небудь факт приємний – він повинен бути, а прикрий – не повинен. Етика в суспільнім життю – це одна з найголовніших заснов людського життя, поведження і на останку добробуту» [2, с. 101]. В. Антонович назвав і описав такі риси українця, як меланхолізм, невойовничість, егалітарність, внутрішня віра, справедливість (правда). На основі своїх спостережень учений розвивав дуже сміливу на той час і слушну думку про неможливість федерації України з росією, уважаючи, що це було б проти-природним: українці і росіяни настільки різні, що їй «політично їм слід жити окремими державними організаціями» [2, с. 101]. Про тяжіння українців до європейськості, а не російської азійськості пізніше згадував і М. Грушевський: «Коли

українське життя розвиває нав'язану їй московською політикою, московським насильством північну орієнтацію, вона може з новою силою, з новою енергією відновити свої зв'язки з західним світом. Се не тільки диктують її старі традиції, старі навики, а й те духовне, споріднення, яке без сумніву єсть між українським народним, етнічним елементом і життям західноєвропейським. Український народ належить до західноєвропейського чи, коротше кажучи, – просто-таки європейського кругу не силою тільки історичних зв'язків, які протягом століть зв'язали українське життя з західним, а й самим складом народного характеру» [6, с. 146–147].

Крім В. Антоновича, етичними питаннями переймалися інші відомі фольклористи та етологи того часу й подальших періодів (М. Костомаров, О. Потебня, М. Сумцов, І. Нечуй-Левицький, Т. Рильський, Г. Булашев, Ф. Вовк, Ф. Колесса, І. Огієнко та ін.).

Микола Костомаров у праці «Дві руські народності» (1861), яку М. Драгоманов назвав «азбукою українського націоналізму», відзначав вплив «на душу людини» як географічних чинників, так і історичних умов життя. Отже, формуються такі світоглядні позиції, у яких виявляється істинний дух нації, її питомий характер. Учений уважав, що українці ставлять духовні цінності вище від матеріальних, говорив про мрійливість та поетичність їхньої натури, толерантність, самозаглибленість, перевагу особистого над загальним. Він дійшов висновку, що українець є інтровертним типом, тому що в нього переважають почуття, підсвідоме, талант до поезії та естетики, ідеалізм, м'якість, «ніжна мрія та творча туга». Слідом за В. Антоновичем він підтвердив внутрішню релігійність українства: «Український народ – глибоко релігійний народ у як-найширшому розумінні цього слова; чи так, чи інакше склалася його обставини, чи таке, чи інше було його виховання, він берегтиме в собі релігійні основи доти, доки існуватиме сума головних ознак, що становлять його народність: це неминуче виходить із того поетичного настрою, яким одріжняється його духовий склад» [8, с. 72]. М. Костомаров свідчив також про те, що «українці – глибоко демократичний народ», а ще про їхню толерантність і скромність: «Отой дух терпимости,

брак національної пихи, перейшов і в характер козаччини й живе й досі в народі» [8, с. 62]. На основі фольклорних та історичних джерел учений окреслив характерні риси типу українського козака – це віра, любов до Батьківщини, сімейність, товарицькість, «одностайність», войовничість, прагнення слави. У своїх висновках М. Костомаров посилався на народні пісні про Морозенка та Нечая – уславлених козаків-лицарів. Під багатьма поглядами праця Костомарова лишається злободенною і донині.

І. Нечуй-Левицький у популярній формі виклав свій досвід осягнення світогляду рідної нації, його давні міфологічні складники, співвідношення в ньому народних традицій, вірувань, філософії, історії тощо. У давній міфології він бачив відображення пастушого й патріархально-хліборобського побуту українців. На його думку, в уснопоетичній творчості українського народу чільне місце належить пантеїстичним поглядам, їх злитості з природою, всесвітом [19]. У своїй праці «Українство на літературних позвах з Московщиною» він, як і Костомаров, порівнює устрій і душевний склад двох народів, а ще українську і російську художню літературу: «Що б там не говорили великоруські письменники про свій народ, а треба сказати, що український народ на цілу ступінь стоїть вище од великоруського, окрім, може, декотрих центральних великоруських губерній. Він має м'якші норови, м'якший характер. Українська жінчина-селянка зовсім рівна правом чоловікові. На Україні розвилася дуже широка воля особистости, впав деспотизм голови сім'ї. Характер українського народу більш духовний, більш ідеальний, не такий консервативний, як у великоруського народу. Подружжя і закони сім'ї більше поважаються на Україні: в народі нема скандальної лайки, такої поганої, як у великорусів, котрі верзуть перед дітьми язиками таку лайку, що й купи не держиться» [20, с. 117].

Важливий внесок у дослідження української ментальності та етнопсихології українців зробили вчені-українці з діаспори. Це «Студії з української ментальності та антропології» Ф. Вовка (1927), «Українська духовність в її культурно-історичних виявах» Я. Яреми (1937), «Нариси з історії філософії на Україні» Д. Чижев-

ського (1931), «Світогляд українського народу» І. Мірчука (1942), праця Ю. Липи «Призначення України» (1938) та ін., у яких автори пояснюють сутність українського менталітету та місце українського етносу у світовій культурі. Патріотичним спрямуванням і спробою пояснення браку державності в українців слабкістю чи відсутністю її «провідної верстви» позначена монографія першого теоретика українського націоналізму Д. Донцова «Дух нашої давнини» (1944).

Відомий історик та філософ Д. Чижевський запропонував три способи в дослідженні національних характеристик українців: вивчення народної творчості, аналіз найяскравіших історичних епох та характеристики найвизначніших представників народу. Найліпшим Д. Чижевський уважав перший, не заперечуючи, однак, певних складнощів. Серед психологічних рис українців він виокремлює емоційність, сентиментальність, ліризм. Учений також відзначає індивідуалізм українців, прагнення до свободи та схильність до сприймання новизни. Емоційність він характеризує такими особливостями, як своєрідне бачення природи (образ степу – образ величі, буяння природи), гумор (у якому відбився українській «артистизм»), естетизм народного життя та обрядовості. На цьому тлі почуття й емоції трактуються навіть як шлях пізнання, а серце як центр мікрокосмосу (людини) [27, с. 18–23].

Аналіз творчої спадщини Г. Сковороди, М. Гоголя, П. Куліша, П. Юркевича, які звернулися до серця як осердя духовності, до душі та мудрості як основи щастя людини (кордоцентризм), допомагає Чижевському сформулювати поняття «філософії серця», яке є «характеристичне для української думки». Ідею кордоцентризму далі переймають такі науковці, як С. Ярмусь, Є. Калужний, Б. Цимбалістий, І. Мірчук та ін. Ця тенденція відбила не лише індивідуальні риси людей, а й певні особливості духовного світу українського народу загалом. У концепціях дослідників бачимо усвідомлення неповноти й недостатності лише раціонального розуміння людини та її буття. В українській усній народній творчості добра людина називається *сердечною*. Серце згадується і в описах почуттів, і в прямій характеристиці персонажів як типових представників національної традиції.

Деякі праці дослідників діаспори О. Кульчицького, Б. Цимбалістого, Є. Онацького, М. Шлемкевича вміщено у збірці «Українська душа» (1956), перевиданій 1992 року [24]. У ній вони розглядають проблему ментальності з погляду національно-обумовлених психофізичних властивостей.

О. Кульчицький аналізує український національний характер, простежуючи його вплив на формування духовної культури народу. У статті «Світовідчуження українця» він виокремлює, зокрема, такі екзистенційно-есенційні складники української людини, як *расово-психічні* (переважання динарської раси, якій властиве більш активне світоглядне настановлення, над остійською, у котрій превалює ідилічно-елегічне світосприймання), *геопсихічні* (вплив кліматичних умов та краєвиду на формування більш або менш активного світоглядного настановлення), *геополітичні* (зокрема, розташування нашого краю на межі Сходу Європи й Заходу Азії та на шляху «із варяг у греки», *соціопсихічні складники* (тривале переважання селянської ідеології, яка має чималі переваги). Водночас він відзначає *геокультурну периферійність* українства. Ці риси багато в чому пояснюються геополітичною «межовістю» України – це постійне, невіддільне від людського існування перебування людини на «межах можливостей існування», на межах «боротьби, випадковості, провини, страждання, загрози смерті» (за Ясперсом). Найхарактернішим архетипом українського колективного несвідомого Кульчицький вважає архетип ласкавої плодючої землі, що спирається на віковий спільний досвід співжиття хліборобського народу з доброю Ненькою-Землею. Він, на його думку, позбавляє українців агресивної активності, формує в них м'яку споглядальність та рефлексивність світосприймальних настанов.

Культурно-антропологічний підхід запропонував Б. Цимбалістий у статті «Родина і душа народу», в якій він свідчить, що аналіз родинного життя є основним складником вивчення національних характеристик. Учений виявив, що структура української родини позначена домінуючими матриархальними рисами, і тому вони є визначальними у формуванні національної ментальності українців: «Отож норми поведінки, характер моралі, ідеал

людини, настанова до життя в українця є підпорядковані нормам і ієрархії вартостей – типовим для жінки, для жіночої свідомості... Звідси висока оцінка таких рис характеру як доброта, добродушність, лагідність, ніжність, м'якість, сердечність як «ідеальних рис», тобто як прикмет ідеалу людини» [24, с. 87]. Серед негативних Цимбалістий згадує брак в українства якостей, які необхідні для процесів державотворення, а саме пошани до авторитету, почуття відповідальності, моральної відваги й справедливості, толерантності, «духу спільноти» тощо. М. Шлемкевич у розвідці «Душа і пісня» висловив думку, що виявом української емоційності та вдачі загалом є пісня. Українську пісенність він вважає настільки органічною для української душі, що «повне заперечення пісенної ліричності це зречення самих себе. Це спроба самогубства – культурно зовсім безплідна» [24, с. 11].

В. Липинський у своєму ідеологічному творі «Листи до братів-хліборобів» (1926) у розділі про українську вдачу головними її рисами назвав індивідуалізм та перевагу емоційності над волею та інтелігентністю. Ю. Липа в монографії «Призначення України» констатує, що українці від Трипілля мають давню хліборобську культуру з матриархатом, ніжністю, але й упертістю, завзятістю, розважливістю. На його думку, з поняттям української родини в тісній сув'язі поняття власної хати, дому. Це також осередок людства для українців. Липа пише про моральний консерватизм українського життя, а також великий пієтет до моральності, зокрема як якості очільника: «...в українців його вищістю є глибоке відчуття моральності. Такий є ідеал вождя українців. Чи то буде вибір отамана чумацької валки, або навіть парубоцької ватаги, чи пошана для королівського, або гетьманського маєстату – підставою буде завжди поза кваліфікаціями воєначальника, чи провідника – передусім його моральна вищість. Тому найвищий, найвеличніший провідник для українця – це той, що найповніше висловлює собою моральну справедливість. На другім місці лишень треба згадати про те, що він має бути й особисто талановитим, і продовжувати давні традиції, і бути зичливим для людей української крові, як того вимагало гелленство, готизм і трипільство» [13, с. 199]. Взаємодія я – не-я

долається «у реальних формах духовно-морального ставлення: до спільноти – соборність; до природи (благоговіння перед життям); до особистості – визнання її найвищою цінністю» [13, с. 76].

Я. Ярема відносить українців до групи інтровертних народів (на відміну від екстравертних) і як перший вияв інтровертизму вважає негативне ставлення до зовнішнього світу, яке може виявлятися в критиці, насміху над дійсністю. Натомість В. Янів говорить про позитивний бік інтровертизму, власне його пов'язаність з українською пісенністю, про що зазначає І. Абрамова: «Специфіка інтровертизму української вдачі, на думку В. Янева, у тому, що він не є зануренням у себе, а тільки спрямований на себе. Такий почуттєвий інтровертизм потребує контакту з іншими людьми. Самостійності українець не переносить. До шукання контакту стимулює прагнення самовияву, який мусять спрямовуватися на зовнішній об'єкт. Тому українець шукає соціального резонансу, потреби вислову. Бажання естетичного вислову виробило в українців пієтет до слова й музики, відому пісенність народу» [1, с. 10]. В. Янів вказував на глибоко вкорінений і питомий естетизм українців, який виявляється як у побуті, так і у фольклорі, зокрема в народних піснях, вишиванках, писанках тощо. Він вважає, що українцеві притаманний європейський тип взаємин колективу й особистості, а не азійський і російський – співжиття на принципах збереження самостійності й толерування, а не нівеляція в спільноті і втрата індивідуальності. Як і попередні дослідники, він згадує про брак в українців інстинкту підпорядкування, невизнання влади й авторитету інших. Зате авторитетні судження розвинулися в них у формі пошанування ідеї – оборона православ'я, козацькі вольності, ідея самостійництва. Ще одна згадувана іншими дослідниками риса українців – комплекс меншовартості, на його думку, збуджує тенденцію до надолуження – компенсації чи надкомпенсації, яка може йти в різних напрямках [28].

Проблеми витоків і складників українського національного характеру перебували в полі зору вчених і в подальші періоди. Їх розробкою займалися і займаються О. Нельга, А. Бичко, І. Бичко, І. Старовойт, Г. Ващенко, П. Гнатенко та ін.

Чимало цікавих спостережень над означеними питаннями здійснила В. Храмова у статті-передмові до сучасного видання «Української душі» під назвою «До проблеми української ментальності». Вона, зокрема, пише про багатовіковий потяг українців до волі: «Поєднання індивідуалізму з ідеєю рівності та неприпустимості насильства влади – чи не найстійкіший інваріант української душі, а отже, й національного характеру впродовж усієї трагічної історії України. Звідси – непереборний і невтримний, органічний і масовий потяг до Волі, що спалахує полум'ям знову і знов» [26, с. 32]. Цим потягом українці багато в чому завдячують козацтву: «Довголітня неволя хоча й залишила на душі України свій важкий карб, проте глибинний стрижень тієї душі зберігся незламним: “Я єсть народ, якого правди сила ніким звоєвана ще не була; яка біда, яка чума мене косила, а сила знову розцвіла”, – пише Павло Тичина. За зовнішньою “приємністю” українця криється могутній внутрішній потяг до Волі. При першій-ліпшій нагоді він стає нестримним і переконливо свідчить про вихідну первинність козацької основи української психіки» [26, с. 18]. Бунтівний дух українців, їх вічне прагнення до волі та незалежності й водночас невміння втримати її через анархізм, небажання коритися владним структурам, майстерно змалював Юрій Косач в оповіданні «Чарівна Україна» очима німецького солдата-окупанта, що прийшов на ці землі в 1918 році, і з позиції «державно-творчої» германської раси починає розуміти «дух цієї країни, що була споконвіку дорогою орд, військовим табором і купиною руїни. Тут, таким чином, призначено жити людям, що завжди невдоволені, завжди невгомні, завжди бунтівливі. Так, безперечно, ця країна прямувала завжди до волі, але саме це прямування й стає її прокляттям. Раз здобувши волю, ця країна вмить позбувається її, часто з власної вини, із власної спраги сваволі. А покорена – безупинно бунтується і, збунтувавшись і скинувши одне ярмо, за мить іде в друге. Така динаміка цієї країни» [7, с. 388]. Надціннісний характер волі знайшов широке відображення в українському фольклорі.

Сучасні дослідники, як і їх попередники, так само враховують одну з істотних

обставин, що визначила специфіку національних рис народу, а саме розташування України «між Європою та Азією», «між Заходом і Сходом», між окциденталізмом та орієнталізмом. А. Бичко та І. Бичко свідчать: «...на світоглядно-ментальному рівні український національний характер виявляється у домінуванні в ньому екзистенціальних (орієнтованих на окремішнє людське існування в усьому розмаїтті його емоційно-психологічних виявів) мотивів, у плюралістичному (поліфонічному) баченні навколишнього світу, у діалогічному спілкуванні з природним і людським оточенням. Діалог з природним довкіллям виявляється в емоційно-шанобливому ставленні до землі, рідної природи в цілому і, як наслідок, надзвичайній працездатності і працелюбстві української людності... тривале (ще з «кіммерійських» часів) проживання на межі ворожого кочового степу виробило у наших пращурів специфічне «екзистенціально-межове» світовідчуття – гостро емоційне переживання сьогоденності життя, життєлюбність, поетичне, пісенно-ліричне сприйняття довкілля, пріоритет “серця” над “головою» [3, с. 31].

Етнопсихологічні аспекти етнології розглянуто в працях українських етнографів. Так, А. Пономарьов доводить, що в українства є два типи ментальності – землеробський та козацький. Першому з них притаманний пріоритет жінки перед чоловіком, другому – пріоритет чоловіка перед жінкою. Жінка в українців – це символ стабільності й землеробської праці. На думку вченого, від козацтва починаються витoki української нації, бо саме з ним пов'язане пробудження національної самосвідомості, формування національних інтересів і національних цілей. Зіткнення двох типів ментальності спричинило найтипівіші риси національного характеру (високе почуття трагічного, властивість співпереживати людським стражданням) і систему етнічних стереотипів. Важливим рівнем самосвідомості є етнічна самосвідомість, що охоплює два аспекти: усвідомлення генетичного зв'язку зі стародавньою Руссю й усвідомлення спільності зі слов'янським світом [21].

О. Нельга у праці «Теорія етносу» розглядає таке поняття, як етнічна ментальність, розуміючи під нею «...глибинний дух етносу, що є несвідомим і зовнішнім

виявом та наслідком освоєння певним етносом відповідного еколого-природничого середовища, яке й задає даному етносу специфічну спрямованість його трудової діяльності та поведінки» [18, с. 178]. Щодо основних рис етнічної ментальності, то вони «...найчастіше виявляються у світосприйманні, моральних нормах, вимогах і цінностях, ставленні до праці, до оточуючих, в організації свого щоденного побуту і т. д. І навіть широкомасштабні соціальні експерименти не можуть стерти цих глибинних, сталих етноментальних рис та ознак» [18, с. 178].

Як відомо, світ села є основоположним для української культури. Тематично-смісловий концепт «Дім – Поле – Храм», запропонований М. Гайдегером, на українському ґрунті задля аналізу етнічно-культурних реалій осмислив С. Кримський у праці «Архетипи української ментальності» [9]. Він вважає, що цей концепт за фундамент має традицію, одними із найважливіших складників якої є фольклор та звичай. Як зазначає вчений, «сакральну духовність особистості можна тематизувати концептами: віра-надія-любов; культурні цінності ідеями істини, добра, краси; гуманістика позначається ідеалами особистості, долі та духу. А екзистенціал національного буття розкривається через життєве наповнення концептів: Дім – Поле – Храм» [9, с. 273]. Через протікання часу в зазначених топосах повноцінно розкриваються екзистенціали людського існування. Причому досить часто виявляється, що вони мають властивість перетікати один в одного, доповнюючи та збагачуючи власне символічне наповнення. Це дає підставу вважати концепт «Дім – Поле – Храм» універсальним у тематичному плані, проте найбільш вартісним бачиться саме його символічний ряд. В українському менталітеті концепт «Дому» розуміється як «антропоцентричне буття з його моральними чеснотами, де найважливіша – архетип свободи, моральне розуміння якої виступає як честь та гідність людини» [10, с. 295]. На жаль, у наші часи ці якості поволі втрачаються.

Український філософ В. Личковах висловлює думку про універсальні цінності *sacrum*'у в українській «культурній душі» з її глибокою релігійністю та естетизмом, а відтак – софійністю, кордоцентризмом, містеріальністю, що виявляється у *svi-*

товідношенні як *святотовідношенні*. Він уважає, що українська етнокультура просякнута тяжінням до дива, прагненням до дивовижності буття як «свята», а також у метарелігійному значенні святого, освяченого, зачарованого: «Ця єдність сакрального та естетичного в українському “святотовідношенні” знаходить свій архетипний вираз в ідеї та образі “дивосаду”, який символізує собою особливості етнонаціонального світовідношення, менталітету, художньої культури» [14, с. 77]. І далі: «Отже, “дивосад” – це глибинний архетипний образ української культурної ментальності, який має духовне коріння в етнонаціональній та європейській традиції, у фольклорі та релігії, в мистецтві та екологічній свідомості. Він поєднує в собі уявлення про природу і культуру, життя і казку, історію і майбутнє, естетичне і сакральне» [14, с. 78]. Софійність як принцип мудрої організації буття, на його думку, виявляється в таких рисах української етноментальності, як її настанови та мотивації до порядку, ладу, лаштування, довершеності, гармонії в «життєвому світі» українства. Християнський архетип Софії – «Божественної Премудрості» – втілює в собі жіноче породжуюче начало («Матір Світу»), єдність Землі і Неба; Істини, Добра і Краси; Віри, Надії й Любові. Відтак українська «мудрість» є вищою за знання, раціональність, науку. Це – «істина серця», «світло одкровення», «мистецтво життя», «шлях до спасіння» [15, с. 190].

Український філософ Н. Хамітов називає кілька найважливіших архетипів української культури. Це персоналізм (може переважати індивідуалізм), світоглядна толерантність, що виражає здатність українського народу приймати у свою культуру ментальні настанови інших народів та їхніх культур. Світоглядну толерантність, на його думку, можна також зіставити з такою рисою української вдачі, як лагідність. Далі – кордоцентризм, що означає перевагу чуттєвого та екзистенціального над раціональним і дискурсивним. Цьому архетипові співзвучні такі риси національної психології українського народу, як сентименталізм,

чутливість, любов до природи, пантеїзм. Істотним архетипом української культури Хамітов уважає глибинний оптимізм, завдяки якому вона змогла вижити в умовах бездержавності і який виявляється також у самоіронії та специфічному гуморі українців [25, с. 406–409].

Висновки. Національною характерологією, рисами ментальності українців здавна цікавилися вчені, митці, письменники, які наголошували на їхньому етизмі, в основі якого лежить народна культура. У XIX ст. про це писали В. Антонович, М. Костомаров, І. Нечуй-Левицький, О. Потебня, М. Сумцов, Т. Рильський та ін. Тяжіння українців до європейськості, а не російської азійськості пізніше зауважили М. Грушевський, Ф. Колесса, І. Огієнко та ін. Оскільки в радянські часи згадувана тематика перебувала під забороною, важливий внесок у дослідження української ментальності та етнопсихології українців зробили вчені-українці з діаспори. Це праці Ф. Вовка, Я. Яреми, Д. Чижевського, Ю. Липи, О. Кульчицького, Є. Онацького, Д. Донцова, Є. Калужного, Б. Цимбалістого, І. Мірчука та ін.

Проблеми витоків і складників українського національного характеру перебували в полі зору вчених і в подальші періоди. Їх розробкою займалися й займаються О. Нельга, А. Бичко, І. Бичко, І. Старовойт, Г. Ващенко, П. Гнатенко, В. Храмова, С. Кримський, В. Личковах, Н. Хамітов та ін. Дослідники виокремлюють такі риси ментальності українства, як сентименталізм, ліризм, устремління до свободи, пріоритет почуттів над розумом, індивідуалізм, інтровертизм, гуманність, демократизм тощо. В основі національного характеру українців – психіка землероба, яка виявляється в толерантності, покірності долі, емоційному та естетичному сприйнятті світу. Крім того, козацтво також мало значний вплив на етнопсихогенез українців, що відбилося в його пристрасності, ідеалі свободи, хоробрості, побратимстві, демократизмі.

Згадувана тематика має плідні перспективи подальшого вивчення в проєкції на сучасне становище України та українців.

Джерела та література

1. Абрамова І. До проблеми української ментальності. *Вісник Запорізького національного університету*. 2008. № 2. С. 7–12.
2. Антонович В. Три національні типи народні. *Антонович В. Б. Моя сповідь : вибрані історичні та публіцистичні твори / упоряд. О. Тодійчук, В. Ульяновський*. Київ : Либідь, 1995. С. 91–101.
3. Бичко А. К., Бичко І. В. Феномен української інтелігенції. Спроба екзистенціального дослідження. Дрогобич, 1997. 115 с.
4. Горболіс Л. М. Парадигма народнорелігійної моралі в працях українських письменників кінця ХІХ – поч. ХХ ст. Суми : Козацький вал, 2004. 200 с.
5. Горський В. С. Історія української філософії : курс лекцій. Київ : Наукова думка, 1997. 287 с.
6. Грушевський М. Хто такі українці і чого вони хочуть. Київ : Т-во «Знання» України, 1991. 240 с.
7. Косач Ю. Сузір'я Лебеда. Київ : А-Ба-Ба-Га-Ла-Ма-Га, 2017. 400 с.
8. Костомаров М. І. Слов'янська міфологія. Київ : Либідь, 1994. 283 с.
9. Кримський С. Архетипи української ментальності. *Проблеми теорії ментальності / відпов. ред. М. В. Попович*. Київ : Наукова думка, 2006. С. 273–301.
10. Кримський С. Під сигнатурою Софії. Київ : Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2008. 718 с.
11. Культенко В. Динаміка формування морально-етичної парадигми мислення в українській соціально-філософській думці та сучасній політичній свідомості. *Філософія етнокультури та морально-естетичні стратегії громадського самовизначення : зб. праць*. Чернігів : ЦНТЕІ, 2006. С. 34–38.
12. Культура та етнотика – Culture and ethnoethics. Матеріали міжнародної наукової теоретичної конференції. Червень 1994, м. Київ. Інститут філософії НАН України. Київ, 1994. Вип. 1–5.
13. Липа Ю. Призначення України. Львів : Укр. книгарня «Говерля», 1953. 308 с.
14. Личковах В. Дивосад культури : вибрані статті з естетики, культурології, філософії мистецтва. Чернігів : РВК «Деснянська правда», 2006. 160 с.
15. Личковах В. Сакральні горизонти української культури : Архетипи – хронотопи – сигнатури. *Художня культура. Актуальні проблеми*. 2010. Вип. 7. С. 187–194.
16. Людина в есенційних та екзистенційних вимірах / В. Табачковський, А. Дондюк, Г. Шалашенко, Є. Андрос, Г. Коваadlo, Н. Хамітов ; відп. ред. В. Табачковський. Київ : Наукова думка, 2004. 244 с.
17. Мірчук І. Світогляд українського народу: спроба характеристики. *Народна творчість та етнографія*. 1996. № 1. С. 22–33.
18. Нельга О. Теорія етносу. Курс лекцій. Київ : Вид-во КВГУ, 1997. 356 с.
19. Нечуй-Левицький І. С. Світогляд українського народу : Ескіз української міфології. Київ : Обереги, 1992. 88 с.
20. Нечуй-Левицький І. Українство на літературних позовах з Московщиною. Львів : Каменяр, 1998. 256 с.
21. Пономарьов А. Українська етнографія : курс лекцій. Київ : Либідь, 1994. 318 с.
22. Попович М. Бути людиною. Київ : Києво-Могилянська академія, 2011. 223 с.
23. Старовойт І. С. Західноєвропейська та українська ментальності : збіг і своєрідності (філософсько-історичний аналіз) : автореф. дис ... д-ра філософ. наук. Київ : 1997. 40 с.
24. Українська душа / за ред. В. Храмової. Київ : Фенікс, 1992. 128 с.
25. Філософія : світ людини : курс лекцій : навч. посібник / В. Табачковський, М. Булатов, Н. Хамітов та ін. Київ : Либідь, 2003. 432 с.
26. Храмова В. До проблеми української ментальності. *Українська душа*. Київ : Фенікс, 1992. С. 3–36.
27. Чижевський Д. Український народний характер і світогляд. *Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні*. Київ, 1992. С. 17–23.
28. Янів В. Українська вдача і наш виховний ідеал. *Янів В. Нариси до історії української етнопсихології*. Мюнхен, 1993. С. 196–217.
29. Ярема Я. Українська духовність в її культурно-історичних виявах. Львів, 1937. 80 с.

References

1. ABRAMOVA, Inna. To the Problem of Ukrainian Mentality. *Bulletin of Zaporizhzhia National University*. 2008, no 2, pp. 7–12 [in Ukrainian].

2. ANTONOVYCH, Volodymyr. Three National Folk Types. In: Olha TODIICHUK, Vasyl ULIANOVSKYI, compilers, Svitlana HOLOVKO, ed.-in-chief. *Volodymyr Antonovych. My Confession: Selected Historical and Journalistic Works*. Kyiv: Lybid, 1995, pp. 91–101 [in Ukrainian].
3. BYCHKO, Ada, Ihor BYCHKO. *The Phenomenon of Ukrainian Intelligentsia. An Attempt of Existential Research*. Drohobych, 1997, 115 pp. [in Ukrainian].
4. HORBOLIS, Larysa. *The Paradigm of Folk Religious Morality in the Works of Ukrainian Writers of the Late 19th – Early 20th Centuries*. Sumy: Cossack Bulwark, 2004, 200 pp. [in Ukrainian].
5. HORSKYI, Vilen. *History of Ukrainian Philosophy: Course of Lectures*. Kyiv: Scientific Thought, 1997, 287 pp. [in Ukrainian].
6. HRUSHEVSKYI, Mykhailo. *Who are the Ukrainians and What do They Want*. Kyiv: Society «Knowledge» of Ukraine, 1991, 240 pp. [in Ukrainian].
7. KOSACH, Yurii. *The Constellation of Cygnus*. Kyiv: A-Ba-Ba-Ha-La-Ma-Ha, 2017, 400 pp. [in Ukrainian].
8. KOSTOMAROV, Mykola. *Slavic Mythology*. Kyiv: Lybid, 1994, 283 pp. [in Ukrainian].
9. KRYMSKYI, Serhii. Archetypes of Ukrainian Mentality. In: Myroslav POPOVYCH, ed.-in-chief. *Problems of the Theory of Mentality*. Kyiv: Scientific Thought, 2006, pp. 273–301 [in Ukrainian].
10. KRYMSKYI, Serhii. *Under the Signature of Sophia*. Kyiv: “Kyiv-Mohyla Academy” Publishing House, 2008, 718 pp. [in Ukrainian].
11. KULTENKO, Valentyna. Dynamics of Formation of Moral and Ethical Paradigm of Thinking in Ukrainian Social and Philosophical Thought and Modern Political Consciousness. *Philosophy of Ethnic Culture and Moral and Aesthetic Strategies of Public Self-Determination: Collected Works*. Chernihiv: TsNTEI, 2006, pp. 34–38 [in Ukrainian].
12. *Culture and Ethnoethics. Proceedings of the International Scientific Theoretical Conference*. June, 1994. Kyiv. Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine, Kyiv, 1994. Iss. 1–5 [in Ukrainian].
13. LYPA, Yurii. *Appointment of Ukraine*. Lviv: Ukr. Hoverla Bookstore, 1953, 308 pp. [in Ukrainian].
14. LYCHKOVAKH, Volodymyr. *Wonderful Garden of Culture: Selected Articles on Aesthetics, Culturology, Philosophy of Art*. Chernihiv: EPC “Truth of Desna”, 2006, 160 pp. [in Ukrainian].
15. LYCHKOVAKH, Volodymyr. Sacral Horizons of Ukrainian Culture: Archetypes – Chronotopes – Signatures. *Artistic Culture. Relevant Problems*. 2010, iss. 7, pp. 187–194 [in Ukrainian].
16. TABACHKOVSKYI, Vitalii, ed.-in-chief. *Man in Essential and Existential Dimensions*. Kyiv: Scientific Thought, 2004, 244 pp. [in Ukrainian].
17. MIRCHUK, Ivan. The Worldview of the Ukrainian People: An Attempt of Reference. *Folk Art and Ethnography*, 1996, no 1, pp. 22–33 [in Ukrainian].
18. NELHA, Oleksandr. *Ethnos Theory. Course of Lectures*. Kyiv: KVHU Publishing House, 1997, 356 pp. [in Ukrainian].
19. NECHUI-LEVYTSKYI, Ivan. *Worldview of the Ukrainian People: Sketch of Ukrainian Mythology*. Kyiv: Oberehy, 1992, 88 pp. [in Ukrainian].
20. NECHUI-LEVYTSKYI, Ivan. *Ukrainianhood on Literary Summons with Moscowshchyna*. Lviv: Stonecutter, 1998, 256 pp. [in Ukrainian].
21. PONOMARIOV, Anatolii. *Ukrainian Ethnography: Course of Lectures*. Kyiv: Lybid, 1994, 318 pp. [in Ukrainian].
22. POPOVYCH, Myroslav. *To be a Man*. Kyiv: Kyiv-Mohyla Academy, 2011, 223 pp. [in Ukrainian].
23. STAROVOIT, Iryna. *Western European and Ukrainian Mentalities: Coincidences and Originalities (Philosophical and Historical Analysis): An Author's Abstract of Doctor Thesis in Philosophy*. Kyiv: 1997, 40 pp. [in Ukrainian].
24. KHRAMOVA, Viktoriia, ed.-in-chief. *Ukrainian Soul*. Kyiv: Phoenix, 1992, 128 pp. [in Ukrainian].
25. TABACHKOVSKYI Vitalii, Mykhailo BULATOV, Nazip KHAMITOV, et al. *Philosophy: The Human World: A Course of Lectures: A Teaching Aid*. Kyiv: Lybid, 2003, 432 pp. [in Ukrainian].
26. KHRAMOVA, Viktoriia. To the Problem of Ukrainian mentality. In: Viktoriia KHRAMOVA, ed.-in-chief. *Ukrainian Soul*. Kyiv: Phoenix, 1992, pp. 3–36 [in Ukrainian].
27. CHYZHEVSKYI, Dmytro. Ukrainian National Character and Outlook. In: *Chyzhevskiy Dmytro. Essays on the History of Philosophy in Ukraine*. Kyiv, 1992, pp.17–23 [in Ukrainian].
28. YANIV, Volodymyr. Ukrainian Temper and Our Educational Ideal. In: *Yaniv Volodymyr. Essays on the History of Ukrainian Ethnopsychology*. Munich, 1993, pp. 196–217 [in Ukrainian].
29. YAREMA, Yakym. *Ukrainian Spirituality in Its Cultural and Historical Manifestations*. Lviv, 1937, 80 pp. [in Ukrainian].

Надійшла / Received 30.06.2022

Рекомендована до друку / Recommended for publishing 25.11.2022

УДК 394.2+398.33]:930.85(4)
DOI <https://doi.org/10.15407/mue2022.21.015>

КУРОЧКІН ОЛЕКСАНДР

доктор історичних наук, професор, старший науковий співробітник відділу «Український етнологічний центр» Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (Київ, Україна).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3365-7266>

KUROCHKIN OLEKSANDR

a Doctor of History, a professor, a senior research fellow at the Ukrainian Ethnological Centre Department of M. Rylskiy Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3365-7266>

Бібліографічний опис:

Курочкін, О. (2022) До історії державних свят народів Європи. *Матеріали до української етнології*, 21 (24), 15–27.

Kurochkin, O. (2022) To the History of European Nations' Public Holidays. *Materials to Ukrainian Ethnology*, 21 (24), 15–27.

© Видавництво ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2022. Стаття опублікована на умовах відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

ДО ІСТОРІЇ ДЕРЖАВНИХ СВЯТ НАРОДІВ ЄВРОПИ

Анотація / Abstract

Свята є важливими культурними маркерами й символічними структурами, які визначають не лише релігійну, але й етнічну ідентичність. У розвинутих суспільствах, до яких належить і Україна, остання неминує тяжіє до ідентичності державної.

Мета статті полягає в тому, щоб визначити і проаналізувати типологію формування офіційних державних свят народів Європи, корелюючи її із ключовими, доленосними моментами історії кожної національної спільноти. Методологія дослідження базується на міждисциплінарному підході й використанні методу крос-культурного аналізу.

Релігійні свята найстарші й найбільш розповсюджені в європейських народів. Зіставляючи їх діючі святкові системи, реєструємо значну кількість маркерів, пов'язаних із церковним християнським календарем. І це закономірно: упродовж I і II тис. н. е. всі варварські народи Європи перейшли від язичництва до християнства.

Феномен релігійного свята нині переживає в публічній сфері еволюцію від сакралізації до секуляризації. Як і колись, релігійні традиції переплітаються з етнічними, передаючи через механізми пам'яті почуття ідентичності й тягlosti культури.

Відродження незалежних держав після краху срср викликало хвилю національного й релігійного ренесансу, яка стимулювала повернення людей до своїх історичних коренів, репресованих радянською владою християнських традицій, свят, звичаїв та обрядів.

Велика французька революція 1789 року стала прологом руйнування архаїчної феодально-абсолютистської системи Європи. Воєнні катаклізми й революції XIX–XX ст. сприяли тому, що багато тронів і королівських династій припинили своє існування й перейшли в розряд пережитків історії. Лише деякі країни Європи змогли примирити традиції з вимогами часу, трансформувались у парламентську монархію.

В умовах сучасного інформаційного суспільства свята королівської династії перетворюються на яскраві шоу, які охоче транслюють телебачення та інші ЗМІ.

Ключові слова: Європа, нація, держава, монархія, літургійний календар, свято, ритуал, секуляризація.

Holidays are important cultural markers and symbolic structures that define not only religious but also ethnic identity. In developed societies, to which Ukraine belongs, the latter gravitates inevitably towards state identity.

The article is aimed at the determination and analysis of the typology of formation of the European nations' official public holidays, correlating it with key, fateful moments in the history of each national community. The research methodology is based on an interdisciplinary approach and the use of the cross-cultural analysis method.

Religious holidays are the oldest and most widespread among European nations. Comparing their existing festive systems, we register a significant number of markers related to the church Christian calendar. And this is natural: during the 1st and 2nd millennia A.D. all the barbarian people of Europe have changed paganism into Christianity.

The phenomenon of a religious holiday is currently undergoing the development from sacralization to secularization in the public sphere. As in the past, religious traditions are interwoven with ethnic ones, transmitting a sense of identity and culture durability through memory mechanisms.

The revival of independent states after the USSR break-up has caused a wave of national and religious renaissance, stimulating the return of people to their historical roots, to the Christian traditions, holidays, customs and rites repressed by the Soviet authorities.

The French Revolution of 1789 has become a prologue to the destruction of the archaic feudal-absolutist system of Europe. Military cataclysms and revolutions of the 19th–20th centuries have contributed to the fact that many thrones and royal dynasties ceased to exist and passed into the category of relics of history. Only some European countries have been able to reconcile traditions with the demands of time transforming into a parliamentary monarchy.

In the conditions of the modern information society, the holidays of the royal dynasty turn into bright shows that are broadcasted willingly by television and other media.

Keywords: Europe, nation, state, monarchy, liturgical calendar, holiday, ritual, secularization.

Вступ. Свято – вічна і глобальна категорія людського буття. Усі племена й народи мали і мають свою систему святкування, урочистих подій, покликаних об'єднувати людей, охороняти та пропагувати цінності, навколо яких суспільство організовує своє життя.

Колосальну мозаїку свят важко підвести під загальний знаменник, але їх можна каталогізувати за певними параметрами і критеріями. Етнологи й культурологи виокремлюють свята: особисті та колективні, родинні і календарні, релігійні та світські, сільські й міські, дитячі і молодіжні, спортивні та мистецькі тощо.

На верхньому щаблі цієї умовної піраміди можна поставити загальнодержавні свята, які в ідеалі повинні охоплювати найширшу аудиторію громадян конкретної країни. Державні свята водночас «повертають до витоків» історичного минулого й декларують вектори розвитку на майбутнє. Їх головне завдання – легітимація самої державності, виховання у громадян країни, незалежно від етнічної, конфесійної чи соціальної належності, духовної солідарності – «чуття єдиної родини».

Обраний Україною курс на рішучий відхід від комуністичного, тоталітарного минулого практично здійснюється шля-

хом впровадження європейських демократичних цінностей і стандартів. Важливою віхою на цьому шляху стало надання Україні офіційного статусу країни-кандидата Євросоюзу. Рухаючись до повноправного членства у сім'ї цивілізованих європейських держав, важливо глибоко і предметно вивчати досвід будівництва цього унікального історичного утворення.

Мета статті полягає в тому, щоб визначити і проаналізувати типологію формування офіційних державних свят народів Європи, корелюючи її із ключовими, доленосними моментами історії кожної національної спільноти. За словами Жана Дювіньо, «потрібно щоб історики, етнологи, психологи різних країн простежили у самих святкових маніфестаціях прояви самоутвердження і динамічні форми, що постійно відновлюються, відтворюючись із матриць уявлень» [2, с. 11]. На конкретних прикладах спробуємо показати, як концепт свята впливає на процеси утвердження національної ідентичності.

Методологія дослідження базується на міждисциплінарному підході й використанні методу крос-культурного аналізу, який полягає в порівнянні низки однорідних фактів, що суттєво відрізняються своїм генезисом і смисловим наповненням.

Виклад основного матеріалу. Сучасна адміністративно-політична мапа Європи складалася поступово, упродовж багатьох століть. Досліджуючи процеси державотворення, німецький історик Урс Альтерматт виокремив чотири часові зони і п'ять періодів утворення національних держав на континенті. За його висновками, з якими важко не погодитися, принцип національно-державного будівництва переміг спочатку в Західній і Північній Європі, а вже потім у Південній та Східній. Як і більшість західних політологів, У. Альтерматт схиляється до думки, «...що тільки той народ визнається нацією, у якого є держава» [1, с. 38].

Сьогодні на карті Європи наявні 48 незалежних держав і 8 залежних територій. Найстарішим державним утворенням у межах континенту вважають республіку Сан-Марино, засновану в 61 році н. е., наймолодшим – Чорногорію, що проголосила незалежність від Сербії 2006 року. На руїнах колишньої Римської імперії в часи середньовіччя зростали потужні й самодостатні королівства – Великобританія, Франція, Іспанія, Португалія. У Центральній Європі свої державні амбіції, переважно військовою силою, доводили Австрія, Швейцарія, Пруссія, Річ Посполита; на півночі – Данія, Швеція, Нідерланди; на північному сході – російська імперія. Знаковою подією стала поява на карті Європи об'єднаної Італії (1860) і Німеччини (1871).

XIX століття – доба пробудження пригнічених народів. Після довготривалої і кровопролитної боротьби вибороли свою незалежність Греція, Румунія, Сербія, Болгарія, а згодом і Албанія. За результатами Першої світової війни, коли припинили своє існування Австро-Угорська й російська імперії, на карті Європи з'явилися нові держави: Австрія, Угорщина, Югославія, Польща, Литва, Латвія, Естонія. Тоді ж наважилися вибороти власну державу українці, білоруси, грузини й інші в'язні «тюрми народів», але їх намагання були жорстко придушені мілітарною силою більшовицької росії, яка відродила імперію у вигляді срср.

Друга світова війна принесла страшні руйнування й поділила Європу на демократичний Захід і автократичний Схід. Між ними пролягла свідомо вибудована, непрохідна «залізна завеса» політичної,

економічної та ідеологічної конфронтації. Не витримавши змагання з «вільним світом», на початку 90-х років ХХ ст. припинив своє існування радянський союз, розпавшись на 15 незалежних держав. Серед них однією з перших проголосила своє право на суверенітет Україна.

Ланцюгова реакція суверенітетів заторкнула колишню Чехословаччину, де мирно оформили «розлучення» чехи і словаки. Значно складніше відбувався процес дезінтеграції Федеративної Республіки Югославія. Визначення й демаркація кордонів нових державних одиниць – Сербії, Хорватії, Словенії, Македонії, Боснії і Герцоговини, Чорногорії, Косово – здебільшого супроводжувалися запеклими війнами та масовими міграціями. Ще в ХІХ ст. Балканський півострів називали «пороховою діжкою Європи». На жаль, це визначення не втратило своєї актуальності й сьогодні.

Реальна катастрофа несподівано вразила Європу й цілий світ 24 лютого 2022 року, коли російська федерація підступно розв'язала військову агресію проти незалежної України. Таким чином склалася нова історична реальність із непередбачуваними наслідками, яка вимагає окремого розгляду.

Повертаючись до основної теми нашого дослідження, необхідно зауважити ще кілька релевантних моментів. За формою державного устрою 46 європейських країн, зокрема Україна, є унітарними державами, 6 – федеративними. За формою правління більшість країн Європи (37) є республіками, 11 – парламентськими монархіями. Єдиною абсолютною монархією в Європі залишається Ватикан.

Вищезазначені обставини так чи інакше впливали на добір, комплектацію та номенклатуру головних державних свят кожної країни. Проаналізувати цю багатоманітність пропонуємо за такою типологічною схемою: 1) свята релігійні, 2) свята династичні (монархічні), 3) свята історико-культурні, 4) свята державної незалежності.

Нижче спробуємо відтворити в стислому викладі процес формування двох перших типів державних свят народів Європи, залишаючи розгляд двох інших для наступної публікації.

Свята релігійні – найстарші і найбільш розповсюджені серед європейських

народів. Зіставляючи їх діючі святкові системи, помічаємо значну кількість маркерів, пов'язаних із церковним християнським календарем. І це закономірно: упродовж I і II тис. н. е. всі варварські народи Європи перейшли від язичництва до християнства. За словами Жака ле Гоффа, християнство стало «паспортом Європи», «...прийняття будь-якою державою християнства було рівнозначне переупустці у цивілізацію – як у наші дні вступ в Організацію Об'єднаних Націй» [5, с. 42].

Відомо, що християнська цивілізація утверджувалася насамперед на землях Західної Європи, де панівні позиції обійняла католицька церква. Поступово Папа Римський став духовним лідером і першосвященником усіх західних християн. Такі романські країни, як Італія, Іспанія, Португалія, і сьогодні по праву вважаються «цитаделлю католицизму». Вельми показовий список 12 державних свят сучасної Іспанії, у якому лише 4 свята прямо не пов'язані з релігійним життям: Національний день (12 жовтня), День Конституції (6 грудня), Новий рік і Перше травня. Натомість 8 інших офіційних свят, безумовно, релігійного походження: Непорочного зачаття (8 грудня), Різдво (25 грудня), Богоявлення (6 січня), Чистий четвер, Страсна п'ятниця, день Святого Йосипа (19 березня), Успіння (15 серпня), Усіх Святих (1 листопада).

Хоча Іспанія є унітарною, але водночас глибоко децентралізованою країною, кожна з її складових (17 автономних спільнот та 2 автономні міста) має право установлювати свій перелік свят у межах, відведених загальним законодавством. Так, у деяких автономіях на рівні муніципалітетів можуть замінити день Святого Йосипа (19 березня) на день Апостола Якова (в Іспанії – Сантьяго) (25 липня), особливо шанованого в цій місцевості. Існує правило, згідно з яким, коли одне чи кілька свят збігаються з неділею, наступний день (понеділок) оголошується вихідним.

Італія – парламентська республіка, але її державні свята також переважно релігійного походження. Національно специфічними є дні вшанування Непорочного зачаття Діви Марії (8 грудня) і Святого Стефана (26 грудня). Конфесійна ідентичність жителів країни, як правило, органічно поєднується з етнокультурною та регіональною ідентичністю. На базі цьо-

го симбіозу виникають і закріплюються у громадському побуті самотні святковоритуальні традиції. Туризм – потужна галузь італійської економіки, тому кожне місто й селище намагається привабити гостей яскравими розвагами та видовищами. Так, у Флоренції на свято Різдва Діви Марії вулицями рухаються процесії дітей із різнокольоровими ліхтариками, а відзначаючи день Святого Хрестителя – покровителя міста, – влаштовують феєрверки, на площі Сеньйорії відбувається футбольний матч у костюмах епохи Відродження.

Ушановуючи пам'ять св. Франциска, 4 жовтня містяни Ассізі організують процесії в карнавальних костюмах. Різні райони міста дарують оливкову олію для підтримання вогню в лампаді св. Франциска.

Гостей Генуї 13 червня (день Святого Джованні) запрошують узяти участь у традиційній церемонії, що відтворює старовинний обряд очищення. Досить популярними є нічні зібрання біля багаття, вогонь якого не згасає до самого ранку [6, с. 135, 161, 286].

До кола ревних католиків традиційно належать також поляки. Після прийняття християнства їх давній обрядовий рік був замінений літургійним. Його ритми досі визначають найважливіші віхи в календарі державних свят: Боже Народження, Великдень, Успіння Пресвятої Діви Марії, Свято Тіла і Крові Христових, день Усіх Святих та ін. У селах такі урочистості часто означають початок і закінчення господарських робіт, терміни великих ярмарків чи обов'язкових платежів. У сімейному побуті до цих дат нерідко прив'язують церемонію сватання й укладання шлюбів.

Після втрати державності внаслідок поділів Речі Посполитої 1772, 1793, 1795 років між російською імперією, Габсбурзькою монархією та Пруським королівством латинський костел і польська мова залишалися найважливішими чинниками збереження національної ідентичності. Ці самі чинники суттєво сприяли живучості ідеї про повернення власної державності в умовах «четвертого поділу» Польщі 1939 року та її примусового включення до «соціалістичного табору».

16 жовтня 1978 року вперше за п'ять століть Папою Римським був обраний не італієць, а поляк – Іоанн Павло II. Сам

факт обрання архієпископа Краківського, кардинала Кароля Войтили і здійснені ним паломництва до вітчизни в умовах комуністичної диктатури мали важливе історичне значення. Гарячі виступи святого отця перед мільйонними аудиторіями вірних сколихнули польську націю, яка повірила у свої сили, щоб сміливо торувати шлях до омріяної свободи. Недарма у великих містах і містечках Польщі встановлено численні пам'ятники Іоанну Павлу II як символи національного відродження.

У сучасній демократичній Польщі, що є повноправним членом Євросоюзу і НАТО, уміло поєднують офіційні урочистості з аутентичними етноконфесійними традиціями. Останні апелюють не лише до вищих сил і релігійних почуттів громадян, але й до загальнолюдських моральних цінностей у найширшому розумінні.

З 2000 року в країні 11 листопада відзначають День державної служби, який збігається із днем Святого Мартина в літургійному й господарському календарях. У давні часи від 11 листопада розпочинався Різдвяний піст-адвент. Це був момент завершення випасу худоби й розрахунку з пастухами.

Святий Мартин уважався провісником зими. У легендах його зображували лицарем на білому коні. Ось характерні прислів'я: «*Jak Marcin na białym koniu jedzie, to lekka zimą przywiedzie*» чи «*Gdy na świętego Marcina śnieg choć prószyć poczyna, to zima się zaczyna*» [9, s. 331].

Ритуальні страви до дня Святого Мартина – гуска і різне печиво. У м. Познані на честь свята традиційно випікають рогалик св. Мартина у формі підкови. За повір'ями, їдучи на коні, св. Мартин загубив підкову. Їстівний сувенір із XIX ст. в інших містах Польщі називається Познанським рогаликом.

Європейське християнство неоднорідне, упродовж тисячоліть воно розпалося на низку окремих течій та деномінацій. Історично склалося так, що на Сході християнська церква мала свої особливості: її мовою була не латинська, а грецька; церкву очолював не Папа Римський, а Константинопольський патріарх. Східна церква вважала себе спадкоємницею правильного, істинного християнства й тому отримала назву православної. Натомість латинська церква – католицька,

що означає – загальна. Про офіційний розрив обидві християнські церкви оголосили в 1054 році. Лінія релігійного розподілу не раз ставала лінією воєнного протистояння. Одним з останніх прикладів може слугувати кривавий конфлікт між хорватами-католиками і сербами-православними.

Процес дезінтеграції не обминув і Латинську церкву. Значну частину її прихильників, яких називали реформаторами або протестантами, уже не задовольняла догматична теологія середньовіччя, вони відкидали владу Папи, культ Богородиці і святих. Протягом XVI–XVIII ст. протестантизм перемиг у Північній Європі – Великобританії, Нідерландах і в країнах Скандинавії. Деякі європейські країни, зокрема Франція, Німеччина, Чехія та інші, виявилися поділені між католиками і протестантами. Закладені в минулому особливості релігійного вчення й ритуальної поведінки різних європейських народів даються взнаки і в сучасну модерну добу. Вони впливають на рівень збереження традицій і на ступінь секуляризації громадського й сімейного життя.

Основний масив офіційних державних свят протестантських країн Північної Європи, подібно до католиків, складають головні християнські свята літургійного календаря: Новий рік, Богоявлення, Пасха, Вознесіння Господнє, день Усіх Святих та ін. Нерідко ці дні припадають на четвер, п'ятницю й понеділок, що гарантує довгі вихідні, які використовують для відпочинку та подорожей. Деякі дати свят можуть бути змінені за рішенням органів влади.

Характерною особливістю устрою життя сучасної Великобританії є поділ свят на державні й популярні, виокремлення яких відбувалося в різний час і за різними критеріями. До першого типу з офіційним статусом вихідного дня, крім шести головних релігійних свят, увійшли два, пов'язані з фінансовою сферою. Ідеться про так звані банківські дні, які припадають на кінець і початок травня. Можна вважати, що особливий пієтет до представників конкретної професії є відгомном тих часів, коли імперський Лондон був фінансовою столицею світу.

Сучасні британці – змішана й неоднорідна нація, розмаїтість якої суттєво збільшується завдяки іммігрантам та їх-

нім культурним традиціям. Шотландці, уельці та північні ірландці переважно є нащадками кельтів, тоді як англійці є нащадками англосаксів. Кожна з чотирьох етнічних складових британської нації має своїх святих – покровителів, а також освячену віками геральдичну рослинну символіку. Для англійців це – св. Георгій і червоно-біла троянда Тюдорів, для шотландців – св. Андрій і чортополох, для валійців (мешканців Уельсу) – св. Давид і цибуля-порей або нарцис, для ірландців – св. Патрик і трилисник. Названим святам присвячені окремі календарні дні, які водночас є важливими маркерами культурної спадщини й національної ідентичності.

Цікава історія дня Святого Патрика. Його відзначають щорічно 17 березня, згадуючи про смерть небесного покровителя Ірландії, який жив близько 385–461 року н. е. Християнським святом день Святого Патрика був проголошений у XVII ст. Сьогодні його відзначають як католицька церква, так і окремі протестантські: англійська, лютеранська, а особливо церква Ірландії. День Святого Патрика є державним святом в Ірландії, Північній Ірландії, на острові Монтесеррат, у канадській провінції Ньюфаундленд і Лабрадор. Для ірландців день Святого Патрика – зручний привід публічно заявити про свою національну належність. Тому свято широко відзначається ірландською діаспорою в усьому світі, а особливо у Великобританії, Канаді, США, Аргентині, Австралії та Новій Зеландії. Зазвичай урочистості в день Святого Патрика – паради й фестивалі, виконання традиційних танців кейлі, вбрання у зелений одяг чи прикрашання себе емблемою трилисника.

Відомо, що свого часу на честь свята одягав зелену краватку і президент США Роберт Кеннеді, предки якого емігрували з Ірландії. Традиційно в день Святого Патрика послабляються обмеження, пов'язані з постом, і дозволяється вживання алкоголю. Користуючись цим, ірландці охоче відвідують пивні паби й ресторани. Закріпленню такого поведінкового стереотипу сприяла широка рекламна компанія відомої фірми «Гіннес». У глобалізованому світі традиція відзначати день Святого Патрика з кухлем пива в руках вийшла далеко за межі ірландської спільноти. Сьогодні вона популяризується і на теренах

України, отримавши визнання насамперед серед молоді.

Наочним прикладом глобальної вестернізації може слугувати і свято всіх закоханих – день Святого Валентина. Воно поширилося у світі з англо-американських теренів у привабливій комерційній упаковці: напередодні 14 лютого повсюди з'являються серцеподібні сувеніри, листівки амурного змісту, радіо й телебачення стає нудотно-нав'язливим у рекламі подарунків. На думку деяких західних культурологів, це «маркетингове» свято вигадане для того, щоб торгівля мала змогу продати товари, які не вдалося реалізувати в різдвяно-новорічний період. День Святого Валентина є одночасно важливим культурним і релігійним святом, що возвеличує романтичні почуття [3, с. 346–348].

Феномен релігійного свята нині переживає в публічній сфері еволюцію від сакралізації до секуляризації. У давні часи християнські свята в народному побуті супроводжувалися численними обрядами й повір'ями, усвідомлювалися як засіб захисту від хвороб і різних нещасть. Сьогодні здебільшого магічно-ритуальні функції свят поступаються сучасним світським формам розваг та дозвілля. Як і колись, релігійні традиції переплітаються з етнічними, передаючи через механізми свята почуття ідентичності й тягlosti культури. У модерному суспільстві гостро постає проблема збереження та ревіталізації фольклорних свят і обрядів. Вони можуть бути посередниками в перетворенні регіональних і локальних форм народної культури в привабливі туристичні десцинації.

На відміну від демократичного Заходу, у Східній Європі впродовж правління комуністичних режимів проводився послідовний курс на заборону й витіснення з побуту (насамперед громадського) усіх форм і проявів релігійної святковості. Під неослабним контролем перебувала діяльність як християнських, так і нехристиянських конфесій та деномінацій.

Релігійна ситуація в Україні й інших пострадянських республіках докорінно змінилася після здобуття незалежності, коли в загальнодержавному масштабі був задекларований відхід від тоталітарного минулого і пріоритет загальнолюдських демократичних цінностей.

Відродження незалежних держав викликало хвилю національного й релігійного ренесансу, яка стимулювала повернення людей до своїх історичних коренів, репресованих радянською владою християнських традицій, свят, звичаїв та обрядів. Ураховуючи запити основної частини населення країни й радикальну зміну суспільно-історичних орієнтирів розвитку, Верховна Рада України в 1990 році визнала Різдво, Великдень, Трійцю офіційними державними святами з вихідним днем.

Таким чином на законодавчому рівні було підведено ризику під 70-літнім періодом панування войовничого безбожництва й закладено фундамент нової системи державних свят української нації. Сьогодні європейське суспільство переживає чергову хвилю секуляризації, коли уявлення про високу сакральність релігійних свят і традицій поступається ідеології споживання.

Свята монархічні династичні.

У добу феодалізму, що тривала багато століть, усі народи Європи перебували під владою монархів із різними титулами: імператор, цар, король, кайзер, князь, курфюрст, герцог тощо. Правило генеалогічного престолонаслідування від батька до сина або іншого кровного родича зумовило появу низки правлячих домів або династій: Бурбони у Франції, Тюдори й Віндзори у Великобританії, Гогенцолерни і Вігтельсбахи в німецьких землях, Нассау в Люксембурзі, Грімальді в Монако, Романови в Росії та ін. Завдяки матримоніальним шлюбом між правлячими домами європейські династії перепліталися і схрещувалися, залишаючись при цьому закритим клубом вищої аристократії.

Монархія як елемент європейської цивілізації зберігала вірність принципу спадкоємності, який легітимізував інститут династій. Неодмінні атрибути монархії – корона й обряд коронування, скіпетр, прапор, фамільний герб, які передавалися з покоління в покоління. Сьогодні ці атрибути покликані виконувати роль найважливіших офіційних символів, які засвідчують національний суверенітет і тяглість державної традиції.

Так, родовий знак Великого київського князя Володимира Святославича – тризуб – став основою державного герба сучасної України. Символом української державності могла б бути і так звана шап-

ка Мономаха, яку, за легендою, 1114 року надіслав у подарунок київському князю Володимиру Всеволодовичу візантійський кесар Костянтин IX Момах. Однак гірка іронія долі полягає в тому, що цей головний убір став символом самодержавства Росії. Ним вінчалися на царство російські монархи від Івана Грозного до пришепелюватого брата Петра I, царевича Івана. Нині прикрашена дорогоцінним камінням і золотими бляшками «шапка Мономаха» (вірніше, її сфальсифікований симулякр) зберігається в Оружейній палаті московського кремля. У цьому випадку, як і з привласненням Росією назви і спадщини Київської Русі, маємо справу з брутальною крадіжкою на ниві історичної пам'яті. Дивуватися не варто: найстрашніша таємниця Росії – це її справжня історія.

Не викликає сумнівів аутентичність священної корони Арпадів – реліквії угорського народу. Деякі дослідники вважають, що її привіз із собою вождь гунів – Атілла. Більш вірогідна інша версія. Золота корона увінчала голову першого християнського короля Угорщини – Стефана – під час коронації 25 грудня 1000 року. Папа Сильвестр II надіслав корону в дар Стефану, таким чином, визнаючи його незалежним християнським монархом. Цінна реліквія впродовж віків була об'єктом полювання з боку правителів сусідніх європейських держав. Нині святиня Угорщини експонується в центральній купольній залі Парламентського палацу в Будапешті в оточенні почесного караулу.

У середньовічній Європі монархія сакралізувалася й обожествлялася. Монарх як «помазаник Божий» уважався гарантом спадкоємності і стабільності підвладної йому території. Важливою передумовою формування специфічних традицій аристократичного свята слугувала архітектура середньовіччя, зокрема феодальні замки й палаци. У кожному з них обов'язково передбачався великий бенкетний зал, де господар разом із членами родини, почтом та запрошеними гостями не лише трапезував і влаштовував пишні прийоми й різноманітні розваги. Є відомості про те, що при французькому дворі, починаючи з XIII ст., під час бенкетів розігрувалися невеликі вистави – так звані *entremets* – і виконувалися різні танці народного характеру. Ці замкові розваги

стали зародком майбутніх пишних сценічних придворних вистав і театралізованих свят. Як засвідчують історичні джерела, бучні розваги знаті відбувалися при дворах королів і великих феодалів Франції, Іспанії, Італії, Німеччини здебільшого під час карнавальних веселощів на Масляну.

Процес консолідації європейських націй включав етап становлення абсолютних монархій. В очах підданих король або імператор був заступником Бога на землі. Апогей інституту абсолютної монархії найвиразніше характеризують Франція епохи Людовика XIV і росія, починаючи з правління Петра I.

«Держава – це я», – без зайвої скромності говорив Людовик XIV (1643–1715) – «король-сонце». Він вславився як переможець на полях битв, успішний дипломат, шанувальник мистецтв і як законодавець придворного етикету. Згідно з ним, галантність і ввічливість представників знаті мала зростати залежно від рангу особи, а відносно короля манери придворних повинні були нагадувати поведінку слуги з паном.

Під час правління Людовика XIV етикет настільки ускладнився, що при дворах з'явилася спеціальна посада церемонієстера, зобов'язаного стежити за виконанням усіх його тонкощів. Кожний крок монарха був регламентований до дрібниць. Було точно визначено, як мали відбуватися церемонії аудієнції, урочистих виходів, прогулянок, обідів та балів. Під час королівської трапези всі придворні повинні були стояти, дотримуючись повної тиші тощо.

При дворі Людовика XIV регулярно організовувалися великі святкові вистави, театральні й музичні спектаклі за участю кращих творчих сил. Особливою розкішшю костюмів і парадністю обстановки вражали бали. Тут правил придворного етикету дотримувалися особливо строго. Неодмінними атрибутами галантних свят вважалися танці «Куранта» й «Павана», головний сенс яких полягав у вмінні граціозно виступати та робити церемоніальний реверанс. Пізніше ці танці замінив величавий і вишуканий польський полонез, яким відкривалися всі великосвітські бали. У період правління Луї XIV невеличке село під Парижем – Версаль – перетворилося на розкішну резиденцію французьких королів, атмосферу якої

намагалися наслідувати інші вельможні особи Європи.

Надмірний потяг до розкошів «короля-сонця» призвів до глибокої економічної рецесії у Франції на початку XVIII ст.

Протягом свого існування російська імперія вела загарбницькі війни, підкорюючи сусідні території та народи. Унаслідок цього росія стала колосальною євразійською державою, де панувала жорстока деспотична влада царя, освячена православною церквою. Завдяки своїй реакційній політиці й активній участі в придушенні демократичних і національно-визвольних рухів російські монархи претендували на страхітливий титул «жандарми Європи». У свою чергу офіційна самодержавна ідеологія нав'язувала народу настрої патріотичної зверхності.

Монархічні свята російської імперії – це урочистості з чітко визначеною класовою орієнтацією на стан вищої аристократії та дворянства. У відповідні дати царі щедро роздавали нові чини, нагороди, коштовні подарунки. На одному прийомі, коли в Києві відзначали день народження імператриці Катерини II, із державної казни було витрачено 50 тис. карбованців на подарунки для гостей, і ще 40 тис. коштували феєрверки [4, с. 105]. На ті часи це були астрономічні суми.

Важливими інструментами утвердження ідеології «самодержавства, православ'я і народності» були коронації царів. Так звані вікторіанські свята, «табельні дні», річниці правління династії Романових, ювілеї хрещення Русі та ін. Приводи були різні, але завжди офіційне торжество ставило перед собою завдання прославляти й утверджувати існуючий державний порядок, тобто самодержавство. Обов'язковими елементами монархічних урочистостей були молебні, хресні ходи, панахиди, водосвяття, закладка або освячення нових храмів та інші церковні ритуали. Водночас офіційні торжества активно насаджували культ «батюшки-царя». Із цією метою широко використовувалася самодержавна геральдика і символіка, портрети й бюсти монархів, царські вензели, емблеми двоголового орла, державний гімн «Боже, Царя храни» тощо, покликані виховувати в людей «священний трепет» і «вірнопідданські почуття».

Монархічне торжество – свято вибраних. Проте його організатори прагнули

створити враження «соборності», загальної радості всіх підданих. Це досягалося випробуванним прийомом: убогим і голодним надавалася рідкісна можливість поїсти й випити задарма. Так діяли ще римські імператори, підкуповуючи плебс «хлібом і видовищами». Нерідко такі прояви «царської щедрості» призводили до масових кривавих трагедій, як це сталося, зокрема, на Ходинському полі в Москві 1896 року під час святкування коронації останнього правлячого Романова – Миколи II.

Велика французька революція 1789 року, у ході якої були публічно страчені король Людовик XVII та його дружина, стала прологом руйнування архаїчної феодально-абсолютистської системи Європи. Воєнні катаклізми й революції XIX–XX ст. сприяли тому, що багато тронів і королівських династій припинили своє існування й перейшли в розряд пережитків історії. Лише деякі країни Європи, а саме: Великобританія, Данія, Нідерланди, Бельгія, Норвегія, Швеція, Іспанія, Люксембург, Монако, Ліхтенштейн, – змогли примирити традиції з вимогами часу, трансформувались у парламентську монархію.

Майже в усіх випадках сучасний монарх є номінальним главою виконавчої влади, який, згідно з конституційними положеннями, узгоджує свої дії з рекомендаціями кабінету міністрів. Повноваження конституційних монархів відрізняються в кожній країні, але незалежно від цього мають високу повагу й авторитет. У європейському суспільстві, де сильні традиції патерналізму, особа династичного правителя є загально визнаним символом державної ідентичності. Тому свята й ритуали, яких дотримуються і які пов'язані з ушануванням діючих монархів, культивуються як характерні прикмети національного устрою життя.

Показовим прикладом може слугувати модерна Великобританія, де мирно співіснують консервативні та ліберальні стереотипи поведінки. У календарі пам'ятних дат цієї країни, яка є членом Співдружності Націй, особливе місце посідає День народження монарха. Це не державне, але дуже популярне свято, яке має розвинутий церемоніал і широку підтримку громадськості. У 2022 році королева Єлизавета II відзначила свій платиновий

ювілей – 70 років правління на престолі. За цей період у Великобританії змінилося 15 прем'єр-міністрів. З нагоди ювілею королеви у Великобританії були оголошені чотириденні вихідні й масштабні гуляння. Згідно з розробленою і затвердженою Букінгемським палацом програмою, у країні проходили різноманітні заходи, а саме: парад на честь народження королеви – *Trooping the Colour* – за участю понад 1400 солдатів, 200 коней, 400 музикантів, який завершився прольотом королівських військових повітряних сил; служба подяки в соборі Святого Павла, святкова вечірка й концерт у Букінгемському палаці з трансляцією в прямому ефірі.

В офіційних королівських резиденціях було організовано три спеціальні експозиції, присвячені найважливішим подіям правління Єлизавети II – сходженню на престол, коронації та ювілею. Прикметно, що коронація відбувалася у Вестмінстерському абатстві 2 червня 1953 року. Це була одна з перших коронацій, яка транслювалася на телебаченні й зібрала 27 млн телеглядачів.

Демонструючи солідарність із платиновим ювілеєм, британці влаштували колективний імпровізований «обід»: вуличні вечірки сусідів, пікніки, чай з тістечками, барбекю в садах тощо. Цього дня в Лондоні відбулися театралізовані вистави за участю професійних і самодіяльних акторів, танцівників, музикантів, які представляли вуличне мистецтво й сучасні візуальні технології.

У день коронації більшість жителів Лондона вийшли на головні дороги, що ведуть до Букінгемського палацу, вітаючи паради оркестрів і розмахуючи британськими прапорами.

Британія – держава з багатою історією мореплавства, її флот тривалий час вважався найсильнішим у світі. Написаний Джеймсом Томсоном гімн «Прав, Британіє, морями!» датується XVIII ст. За давнім звичаєм, на честь свята «її величності» в країнах Співдружності запалюють 1500 маяків, причому сама королева очолює церемонію головного маяка біля Віндзорського замку.

В умовах сучасного інформаційного суспільства свята королівської династії перетворюються на яскраві шоу, які охоче транслюють телебачення та інші ЗМІ. Усе, що стосується королівської родини (само-

почуття й костюми Єлизавети II, її взаємини з дітьми, онуками та правнуками тощо), – улюблені теми спілкування англійців, як і розмови про погоду. Постійна присутність представників правлячої династії Віндзорів на сторінках «жовтої преси» зробила їх героями безкінечного мильного серіалу, який дивляться й охоче обговорюють мільйони людей. Чимало з них убачають в особі монарха і в інституті монархії символи державної стабільності та процвітання Великобританії й щиро висловлюють ці почуття, беручи участь у святкових заходах. Яскравим свідченням любові та глибокої пошани британців до Єлизавети II стали емоційно насажені загальнонаціональні траурні церемонії прощання з королевою влітку 2022 року.

На сторінках преси і в парламентських колах час від часу спалахують дискусії про обтяжливість фінансового утримання королівської родини, але вони не призводять до радикальних змін. З усього видно, що інститут монархій у його сучасній редакції й надалі залишиться релевантним і бажаним компонентом національного способу життя й ментальності громадян Британської співдружності.

Крім британської династії Віндзорів, ще низка історичних династій Європи зберегли свої трони донині, здійснюючи, головним чином, представницькі функції. Життєздатність такої форми державного устрою пов'язана з умінням монархів і суспільства примирити традиції з духом часу. У різних країнах династичні свята мають неоднаковий статус і популярність. Якщо День народження Великого Герцога Люксембурзького відзначається як державне свято, то День народження іспанського короля Хуана Карлоса I поки що не удостоївся такої честі. Вірогідно, це пов'язано з тим, що після десятиліть фашистського правління Франко запрошений монарх пообіцяв іспанцям політичні й економічні свободи на шляху переходу від авторитаризму до демократії.

До найдавніших держав Північної Європи належить нині невелика за територією й чисельністю населення Данія. Уже на початку IX ст. племінний вождь Годфред підкорив своїй владі материкову й острівну частину датського архіпелагу, південь Швеції і Шлезвіг. А на початку XI ст. до складу датської держави входили східна частина Англії та Норвегії.

Подальшому зростанню могутності Данії сприяла Кальмарська унія (1397), унаслідок якої донька Вальдемара VI Маргарита (1375–1412) стала королевою Данії, Норвегії та Швеції. У наступні століття територія датської держави постійно звужувалася: свою незалежність виборола спочатку Швеція, а потім і Норвегія. Після прийняття конституції 1849 року абсолютна монархія поступово трансформувалася в парламентську [8, с. 223–224].

Сучасна Данія – мініатюрне королівство, яке називають «перлиною Скандинавського півострова». За результатами досліджень, проведених Лестерським університетом (Англія), данці – найщасливіші і найбезтурботніші люди у світі. Прикметно й те, що за рівнем матеріального добробуту й соціальних свобод громадяни Данії займають лідируючі позиції в Західній Європі. Це, безперечно, впливає на формування позитивного іміджу інституту влади в очах громадянського суспільства. Не випадково в календарі святкових дат країни фігурують дні народження не лише правлячої королеви та її чоловіка, але й усіх дітей – крон-принца Фредеріка, крон-принцеси Мері та ще кількох принців і принцес. Звертає на себе увагу вміння данців поєднувати персональні свята монархів зі знаковими подіями в історії країни. Так, день народження правлячої королеви Маргрете II, що його відзначають у третю неділю квітня, оголошений загальнонаціональним святом Королівства Данія.

Згадуючи про короля Вальдемара II (Переможця), який жив у XIII ст., підкорив землі поморських слов'ян і естонців, намагаючись створити імперію на Балтиці, 15 червня відзначається в Данії як День об'єднання, або День прапора. Очевидно, що подібна історична прив'язка має певний присмак ностальгічної величі.

Одні й ті самі історичні факти у двох сусідніх країнах можуть мати неоднозначну оцінку. Якщо для Данії укладання Кальмарської унії було зірковим часом її середньовічної могутності, то для Швеції визначальною віхою стало 6 червня 1523 року, коли ця унія розпалася. Саме тоді Швеція здобула незалежність, і був обраний король Густав Васа. Державне свято 6 червня як Національний день було затверджене риксдагом (шведським парламентом) у 1983 році, до цього воно

відзначалося як День шведського прапора. Урочистості з нагоди Національного дня традиційно відбуваються на Олімпійському стадіоні в Стокгольмі.

У 2005 році день свята став вихідним, замість нього робочим оголосили релігійний Духів день, або «Трійцин понеділок». Таке рішення уряду викликало незадоволення багатьох профспілок. Ідучи їм назустріч, шведам додали ще вісім неробочих годин, які вони могли використовувати за власним бажанням. Цей приклад яскраво демонструє здатність демократичної влади дослухатися до думки громадськості.

Королівська династія Нідерландів веде свій початок від Віллема, графа Нассау, принца Орлеанського, або Віллема I (1553–1584). Він очолив боротьбу проти іспанського абсолютизму за незалежність своєї країни. За результатами нідерландської революції XVI ст. виникла перша у світі буржуазна держава – Голландія. Вищим органом влади Федеративної республіки з'єднаних провінцій були Генеральні штати, які з часом трансформувалися у двопалатний парламент (на зразок англійського). Нідерланди раніше багатьох європейських країн вступили на капіталістичний шлях розвитку. Буржуазна форма влади в цій країні сполучається з монархією. Офіційним главою держави вважається король (або королева).

Найважливіші державні свята в Нідерландах – День визволення і День Короля. Перше відзначається щорічно 5 травня в пам'ять про закінчення нацистської окупації в роки II Світової війни. Цікаво, що в цей день тільки представники державної адміністрації мають вихідний, а решта громадян – лише раз на 5 років.

День Короля (Королеви) є перехідним, оскільки залежить від дати народження монарха або від дати його вступу на престол. Усе XX століття в Нідерландах царювали лише жінки. Остання з них – Беатрис Вільгельміна Армгард – стала королевою 30 квітня 1980 року. У наступні десятиліття її правління саме ця дата відзначалась як День Королеви.

У 2013 році сьомим королем Нідерландів з Орлеонської династії став Віллем – Олександр Клаус Георг Фердинанд. Його день народження – 27 квітня 1967 року – відзначається нині в країні як єдине громадянське свято з неробочим днем. Історично склався певний церемоніал

святкування. У День Короля вся країна вбирається у святкові шати: повсюди майорять національні прапори, вивішують портрети монарха, лунає весела музика. Особливо пишні урочистості відбуваються в столичній Гаазі. У цей день король виїжджає в позолоченій кареті, запряженій трьома парами коней у супроводі почесного кортежу, прямуючи в палац – резиденцію на Ланге-Фоорхаут. Біля палацу процесію зустрічають гвардійці в середньовічних строях і військовий духовий оркестр [7, с. 222–223].

На честь державного свята влаштовують різноманітні фестивалі й концерти. Беручи участь у цих урочистостях, громадяни традиційно вбираються в помаранчеві костюми. Оскільки це символічний колір правлячої династії в Нідерландах, цікава деталь: система охорони здоров'я в цій країні побудована за релігійним принципом. Так, захворівши, протестант звертається в лікарню Помаранчево-Зеленого хреста, а католики – у лікарню Біло-Жовтого хреста. Попри релігійний поділ різноетнічного населення, країна не заважає громадянам усвідомлювати себе єдиною нідерландською нацією.

Упродовж багатьох століть історія Бельгії була пов'язана з Нідерландами. Тільки 1830 року, у результаті повстання народних мас проти поневолення голландської буржуазії, Бельгія отримала статус незалежного парламентського королівства. Першим бельгійським королем став родич правлячої тоді англійської королеви Вікторії – Леопольд I. Сучасна Бельгія – високорозвинена, індустріальна країна, яка бере участь майже в усіх економічних та військово-політичних угрупованнях Західної Європи, зокрема як член ЄС і НАТО.

Порівняно з іншими сусідніми країнами, Бельгія відрізняється значним багатством традиційних народних свят, звичайно приурочених до дня святого покровителя міста або церкви. Ці свята часто супроводжуються ярмарками. На них, окрім балаганів, каруселей, гоїдалок та інших розваг, улаштовують різноманітні змагання, як спортивні, наприклад, стрільба з лука, так і напівжартівливі – змагання курильщиків, обжер тощо. Серед яскравих фольклорних свят Бельгії: карнавал клоунів-жилів у Бенші, ведмежі карнавали в Арденнах, жаб'ячі гонки в

Шенберзі, свято каналів в Брюгге, хода відьом в Беселарі, парад квітів у Бланбергері, пишна церемонія «омеганг» на нічний Гранд-плас в Брюселі тощо.

Головним загальнонаціональним святом бельгійців вважається 21 липня – річниця складання присяги на вірність конституції першим бельгійським королем Леопольдом I у 1831 році. Широко відзначається також 4 жовтня річниця повстання 1830 року, яке привело до здобуття країною незалежності. Крім того, 15 листопада святкують День бельгійської королівської династії.

Чим менша держава, тим тісніші контакти монарха з підданими. Проілюструємо це положення на прикладі карликової держави Ліхтенштейн, населення якої складає близько 37 тис. осіб. У столичному місті Вадуці мешкає трохи більше 5 тис. людей. 15 червня як національне свято князівства Ліхтенштейн святкується з 1940 року. При визначенні дати цього свята брали до уваги дві основні причини. Перша полягала в тому, що в цей день відзначали Успіння Божої Матері, і не працювали банки. По-друге, урахували, що правлячий тоді князь Франц Йозеф II народився 16 серпня. Щоб поєднати ці моменти, було прийнято зважене рішення прив'язати національне свято до 15 серпня. Започаткована князем Фран-

цем Йосипом II традиція була продовжена і після його смерті. Свято як офіційний Національний день було затверджено за законом, прийнятим у 1990 році. Тоді ж при передачі влади отримав Акт Довіри від народу принц Ханс-Адам II.

Національний день у Вадуці виливається у грандіозне святкування за участю тисяч присутніх. На галявині перед Вадуцьким замком виступають із промовами Принц і Президент парламенту. Після офіційної частини людей запрошують на прийом-паті в садах замку з різноманітними напоями та смаколиками. Це єдиний день у році, коли елітні сади відкриті для широкої публіки. Князівська родина також перебуває на цьому прийомі й вільно спілкується з присутніми. У другій половині дня в центрі Вадуца проходить великий ярмарок. Офіційна церемонія святкування добігає кінця ввечері, коли над замком спалахують яскраві вогні феєрверку.

Завершуючи підрозділ про монархічні (династичні) свята, варто зазначити парадоксальну закономірність. Європейські країни, де зберігається конституційна монархія, мають один з найвищих у світі рівень добробуту громадян. Таким чином переконливо спростовується основоположна теза марксизму-ленінізму про досягнення народного щастя шляхом класової боротьби й «повалення тронів».

Джерела та література

1. Альтерматт У. Етнонаціоналізм в Європе. Москва : Російський державний гуманітарний університет, 2000. 367 с.
2. Дювіньо Ж. Час для свята. *Кур'єр ЮНЕСКО*. 1990, лютий.
3. Курочкін О. Святковий рік українців (від давнини до сучасності). Біла Церква : Видавець Олександр Пшонківський, 2014. 386 с.
4. Лебединцев А. Русские государи в Киве (1706–1885). Київ, 1896. 127 с.
5. Ле Гофф Жак. История Европы, рассказанная детям. Москва : Текст, 2010. 125 с.
6. Ле Пти Фюте. Путеводитель. Италия. Москва : Авангард, 2002. 288 с.
7. Назимова А. Монархи Европы. Судьбы династий. Москва : Республика, 1996. 623 с.
8. Серебрянный Л. Р. Дания. *Страны и народы. Зарубежная Европа. Общий обзор. Северная Европа* / Редкол. : В. П. Максаковский, С. А. Токарев (отв. ред.) и др. Москва : Мысль, 1981. 269 с.
9. Szymanderska H. Polskie tradycje świąteczne. Warszawa : Świat Książki, 2003. 367 s.

References

1. ALTERMATT, Urs. *Ethnonationalism in Europe*. Moscow: Russian State University for Humanities, 2000, 367 pp. [in Russian].
2. DUVIGNAUD, Jean. Time for Holiday. *The UNESCO Courier*. 1990. February [in Ukrainian].

3. KUROCHKIN, Oleksandr. *Festive Year of Ukrainians (From Ancient Times to Modernity)*. Bila Tserkva: Oleksandr Pshonkivskyi Bookmaker, 2014, 386 pp. [in Ukrainian].
4. LEBEDINTSEV, Arseny. *Russian Sovereigns in Kiev (1706–1885)*. Kiev, 1896, 340 pp. [in Russian].
5. LE GOFF, Jacques. *History of Europe, Told to the Children*. Moscow: Text, 2010, 125 pp. [in Russian].
6. STROGOFF, Michel, Pierre-Christian BROCHET and Dominic OZIAS. *Italy. Guidebook Le Petit Futé*. Moscow: Avant-Guard, 2005 [in Russian].
7. POPOV, Nikolay, ed.-compiler. *Monarchs of Europe: Lots of Dynasties*. Moscow: Republic, 1996, 623 pp. [in Russian].
8. SEREBRYANNY, Leonid. Denmark. In: Vladimir MAKSAKOVSKY, Sergey TOKAREV, et al., editorial board. *Countries and Nations. Foreign Europe. General Review. Northern Europe*. Moscow: Thought, 1981, 269 pp. [in Russian].
9. SZYMANDERSKA, Hanna. *Polskie Tradycje Świąteczne [Polish Christmas Traditions]*. Warsaw: Świat Książki [Book World], 2003, 367 pp. [in Polish].

Надійшла / Received 23.09.2022

Рекомендована до друку / Recommended for publishing 25.11.2022

УДК 78.03:783:781](477+470.23-25+470.311-25)“16/17”
DOI <https://doi.org/10.15407/mue2022.21.028>

КОРНИЙ ЛІДІЯ

докторка мистецтвознавства, професорка, провідна наукова співробітниця відділу екранно-сценічних мистецтв та культурології Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (Київ, Україна).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4988-7186>

KORNII LIDIYA

a Doctor of Art Studies, a professor, a chief research fellow at the Department of Screen, Stage Arts and Culturology of M. Rylskiy Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4988-7186>

Бібліографічний опис:

Корній, Л. (2022) Специфіка українсько-російських контактів у музичній культурі XVII–XVIII століть: сучасний погляд. *Матеріали до української етнології*, 21 (24), 28–32.

Kornii, L. (2022) Specific Character of Ukrainian-Russian Contacts in the Musical Culture of the 17th – 18th Centuries: A Modern View. *Materials to Ukrainian Ethnology*, 21 (24), 28–32.

© Видавництво ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2022. Стаття опублікована на умовах відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

СПЕЦИФІКА УКРАЇНСЬКО-РОСІЙСЬКИХ КОНТАКТІВ У МУЗИЧНІЙ КУЛЬТУРІ XVII–XVIII СТОЛІТЬ: СУЧАСНИЙ ПОГЛЯД

Анотація / Abstract

У статті розглядається актуальна проблема ролі українсько-російського музичного діалогу в XVII–XVIII ст. для майбутнього розвитку української та російської музичних культур. Українсько-російські контакти відбувалися у сфері професійної музики, у якій у той час домінувала релігійна християнська тематика. Відзначено значні здобутки українського музичного мистецтва кінця XVI – першої половини XVIII ст., де поєдналися вітчизняні православні традиції з адаптованими досягненнями польського та західноєвропейського мистецтва: реформування нотного запису і поява п’ятилінійної київської нотації, що нею фіксувався церковний спів, виникнення та розвиток багатоголосних церковних творів барокового стилю, жанру канта і шкільної драми, значні досягнення в хоровому церковному виконавстві. Наголошено на відсталості музичної культури московії в період XVI–XVII ст. від європейського світу та переймання українських здобутків у церковному співі, хоровому виконавстві, кантовій культурі й шкільному театрові. Підкреслено, що для реалізації такої перебудови в московській музичній культурі необхідні були композитори, регенти, півчі, музичні твори. Розглянуто добровільне та примусове переселення «українських музичних сил» у росію протягом майже двох століть. Вони брали із собою музичні твори, які там залишалися. Це створило ситуацію, коли в Москві та Санкт-Петербурзі опинилося багато українських музикантів. Отже, є підстави вважати, що вони за межами України в Московії (росії), спираючись на українці традиції, творили українську культуру. До них, зокрема, належали українські композитори М. Березовський та Д. Бортнянський, які започаткували й розвинули український класичний стиль духовної музики в росії. Водночас постійне та систематичне перенесення «українських музичних сил», як уже зазначалося, упродовж майже двох століть «знекровлювало» українську музичну культуру й негативно позначилося на її розвитку в XIX ст.

Ключові слова: українсько-російські музичні контакти, українські впливи на російську музичну культуру XVII–XVIII ст., київський спів у росії, бароко, класицизм, партесний спів, українці в Петербурзькій придворній капелі, хорові твори Максима Березовського та Дмитра Бортнянського.

The relevant problem of the significance of the Ukrainian-Russian musical dialogue in the 17th–18th centuries for the future development of Ukrainian and Russian musical cultures is considered in the article. Ukrainian-Russian contacts have taken place in the field of professional music, dominated with religious Christian themes at that time. Significant achievements of Ukrainian musical art of the late 16th - the first half of the 18th century are noted, where Ukrainian Orthodox traditions are combined with the adapted achievements of Polish and Western European art: the reformation of musical notation and the appearance of the five-line Kyiv notation, used to record church singing, the emergence and development of polyphonic church works of the baroque style, the genre of cant and school drama, significant achievements in choral church performance. The backwardness of the musical culture of Muscovy in the period of the 16th–17th centuries from the European world and imitating Ukrainian achievements in church singing, choral performance, canto culture and school theater are emphasized. It is accentuated that the composers, regents, choristers, musical works have been necessary for the implementation of such a restructuring in Moscow musical culture. The voluntary and forced resettlement of *Ukrainian musical forces* to Russia for almost two centuries is considered in the submitted work. They have taken musical works with them and remained there. It has caused a situation when many Ukrainian musicians are turned in Moscow and St. Petersburg. So, there are reasons to believe that they have been creating Ukrainian culture outside Ukraine in Muscovy (Russia), relying on Ukrainian traditions. There are, in particular, Ukrainian composers M. Berezovskyi and D. Bortnianskyi, who have initiated and developed the Ukrainian classical style of sacred music in Russia among them. At the same time the constant and systematic transfer of Ukrainian musical forces, as it is noted already, for almost two centuries has been *bleeding* Ukrainian musical culture and affected negatively its development in the 19th century.

Keywords: Ukrainian-Russian musical contacts, Ukrainian influences on Russian musical culture of the 17th–18th centuries, Kyiv singing in Russia, baroque, classicism, a part song, Ukrainians in the St. Petersburg Court Chapel, choral works of Maksym Berezovskyi and Dmytro Bortnianskyi.

Специфіка українсько-російського культурного діалогу після входження із середини XVII ст. Лівобережної України до московії зумовлена різним цивілізаційним рівнем України та московської держави. На той час Україна була відкрита до наукових, освітніх і мистецьких здобутків країн Західної та Центральної Європи й, адаптуючи їх, досягла значних результатів у різних галузях художньої культури. У мистецтві проявлялися ренесансно-барокові стильові риси. У московії, як відсталій державі, негативно ставилися до всього іноземного.

Приєднання українських земель до московії вплинуло на процеси оновлення її культури. У певних колах прийшло усвідомлення відсталості московської держави від європейського світу й необхідності змін у церковному та культурному житті. Із середини XVII ст. почалося засвоєння тих багатих культурних цінностей, які вже мала Україна. Дослідники писали про українські впливи в різних галузях культури московії [4]. Зупинимося на специфіці цих впливів у музичній сфері. Вони стосуються насамперед православного церковного співу, а також творів на релігійну християнську тематику.

В Україні з кінця XVI ст. відбулося реформування церковного співу. Це стосувалося фіксації музичного тексту: з «умовної» невменної нотації, що виникла в давньокиївський період, у кінці XVI ст., перейшли на п'ятилінійну, легку для музичного прочитання. Запровадили в церквах багатоголосний (8, 16 і більше голосів), так званий партесний, спів, який своїм величним звучанням емоційно впливав на парафіян. Українські автори партесних творів адаптували пізньоренесансні та ранньобарокові особливості багатоголосного католицького співу, що функціонував в Італії (Андреа та Джованні Габріелі), Німеччині (Г. Шютц) та Польщі (М. Мельчевський та ін.) і при тому досягали самобутності. Українські діячі дбали про те, щоб хоровий спів у церквах був на високому професійному рівні. Архідиякон, мандрівник і письменник Павло Алеппський з міста Алеппо (Сирія), який у середині XVII ст. разом зі своїм батьком Антіохійським Патріархом Макарієм подорожував різними країнами, протягом 1654–1656 років двічі перебував в Україні. Він відвідав багато православних храмів і в щоденнику писав про своє захоплення церковним хоровим співом, як

унісонним, так і багатоголосним, у виконанні і дорослих, і дітей [3, с. 2].

Музичної грамоти та церковного співу в Україні навчали в братських школах (Львівській, Луцькій, Київській), у Києво-Могилянському колегіумі (Академії) та ін. Заснування митрополитом Петром Могилою Києво-Могилянського колегіуму на зразок єзуїтських навчальних закладів і викладання в ньому семи вільних наук, зокрема поезики, риторики й музики, справило великий вплив на розвиток музичної культури. Це стимулювало появу музично-поетичного жанру канту та створення й постановки духовної шкільної драми.

Усі ці здобутки української культури в музичній сфері російські церковні діячі, починаючи від середини XVII ст., намагалися перенести на московський ґрунт – запровадження п'ятилінійної нотації при записах церковної музики, використання багатоголосного церковного співу барокового стилю. Це викликало великий опір прихильників старовини.

Для цих реформ, зокрема використання в московії нового багатоголосного співу, були необхідні його знавці, а також самі твори. Таких кваліфікованих музикантів почали запрошувати з України. Серед них – композитори партесної музики Іван Коленда, Симеон Пекалицький, Микола Дилецький, Герасим Завадовський, Зиновій Козачок, Феодосій Світлий та ін. На жаль, усі вони залишилися в московії. Також необхідні були півчі та регенти, яких перевозили з України. Царський уряд своїми наказами змушував українських гетьманів і настоятелів монастирів надсилати до москви півчих, регентів, творців партесної музики. Це тривало протягом XVII – першої половини XVIII ст. Такі переїзди українців для впровадження там українського церковного співу мали переважно насильницький характер. Деякі українські півчі відмовлялися їхати до москви. Так, у 1656 році цар Олексій Михайлович наказав привезти в москву для керівництва партесним співом ченця Києво-Печерського монастиря Йосифа Загвойського, але він утік, і його не знайшли [4, с. 318]. Церковнослужителі та гетьмани іноді були змушені надсилати в москвію своїх півчих. У 1682 році архієпископ Лазар Баранович дістав наказ від цариці

Софії надіслати «іскусних» українських півчих. Не знайшовши потрібних, він був змушений вислати своїх [4, с. 318].

Український партесний спів, який у москві називали «київським», поширився по різних монастирях та церквах російської імперії.

Російська царська влада використовувала український музичний потенціал і в новій столиці – Санкт-Петербурзі. У 1720 році з України в заснований Олександрівський монастир прибуло багато «голосистих» ієромонахів, дяків, ченців, переважно з монастирів Києва (Видубицького, Миколаївського, Михайлівського, Братського, Печерського, Софіївського), а також з Чернігівського Троїцького монастиря [5, с. 85–86].

На початку 1740-х років Олександрівський монастирський хор став зразком для московських монастирів. У 1742 році Синод видав указ, яким зобов'язав запровадити «київський спів» у Московській Троїце-Сергієвій лаврі «наподобие невского» [5, с. 92].

В Олександрівський монастир постійно прибували вихідці з України. У 1772 році архімандрит цього монастиря Гавриїл Петров звернувся до Синоду з проханням «вислати з київських, білгородських єпархій, з Печерської лаври ієродияконів і ченців 10 осіб для крилосного співу здібних у зазначений Олександрівський монастир». Прохання, очевидно, задовольнили, бо 1773 року в цей монастир приїхали клірошани з Київських монастирів, а також із Чернігівської та Белгородської єпархій [5, с. 91].

Значна частина українців була і в Петербурзькій придворній співацькій капелі. Історичні документи свідчать, що протягом XVIII ст. систематично відбувалося рекрутування музично обдарованих хлопців з добрими голосами з різних регіонів України. Для того, щоб вони потрапляли в росію вже музично підготовленими, у Глухові (за царським указом) була відкрита музична школа (1738). Щорічно вона надсилала до царського двору до десяти музикантів. Саксонець Якоб Штелін, перебуваючи в росії, у 60-х роках XVIII ст. писав, що «хор імператорської капели складається тепер зі ста якнайкращих відбірних співаків, переважно українців» [6, с. 58]. Серед музично обдарованих українських хлоп-

ців, які співали в Придворній співацькій капелі, а також виступали в Придворній опері, були Максим Березовський та Дмитро Бортнянський, що стали геніальними композиторами. Певний період вони вдосконалювали свою музичну освіту в Італії. Там написали опери, їхні вистави з успіхом відбулися в італійських театрах: «Демофонт» М. Березовського у місті Ліворно (1773), три опери Д. Бортнянського – «Креонт» (1776), «Алкід» (1778), «Квінт Фабій» (1779) – у Венеції. М. Березовський отримав звання академіка Болонської академії. За царським наказом Березовський та Бортнянський були змушені повернутися в росію. Там М. Березовський не отримав належної посади і з невідомої причини помер у віці 34 років. Доля Д. Бортнянського була щасливішою. Повернувшись у росію, він став директором Придворної співацької капелі. Опери Д. Бортнянського, які були поставлені в Італії, засвідчили його великий таланти як оперного композитора, але реалізувати його повною мірою він так і не зміг. Царська влада визначала напрям його композиторської творчості тільки в жанрі духовної музики. У росії тоді ставили опери лише іноземні композитори.

Значними були здобутки М. Березовського та Д. Бортнянського і в жанрі духовної музики. Спираючись на українські традиції церковної монодії та барокового партесного концерту, вони творили духовну музику в класицистичному стилі. У цьому стилі в Україні вперше писав хорові духовні концерти композитор Андрій Рачинський (1729 – бл. 1800). У 1753 році він був капельмейстером у гетьмана Кирила Розумовського в Глухові. Вірогідно, що хорова капела гетьмана виконувала ці хорові твори А. Рачинського, бо наближена особа до К. Розумовського Г. Теплов привіз їх до Санкт-Петербурга. Про це дізнаємося зі статті «Придворная певческая капель» («Отечественные записки», 1823) невідомого автора. У ній засвідчено, що через новизну цих творів їх спочатку виконували тільки при Дворі, щоб поступово привчити слух публіки до цього нового хорового стилю церковної музики [2, с. 424].

Імовірно, що духовні твори А. Рачинського були відомі М. Березовському та Д. Бортнянському, і вони у своїй творчос-

ті розвивали згаданий класицистичний стиль. Українське походження цих композиторів, їхня національна ментальність, а також опора на традиції української духовної музики та (зрідка) українського фольклору сприяло тому, що в їхній музиці зароджувалася індивідуально-авторська та національна самобутність.

Через постійні переїзди українців у Санкт-Петербург до Придворної співацької капелі й те, що її «установниками» та керівниками були переважно українці, створило ситуацію, коли в цьому місті опинилося багато українських музикантів і створилося «українське музичне середовище», з яким були пов'язані М. Березовський і Д. Бортнянський. Отже, у Санкт-Петербурзі паралельно з російською функціонувала українська музична культура.

Перенесення здобутків української музичної культури в росію відбувалося і в позалітургічній творчості на релігійну християнську тематику. Це стосується жанру канта і шкільної драми. Кант (духовний та світський) як музично-поетичний жанр, що був поширений українцями в росії, набув там широкої популярності та вплинув на виникнення й російського канта. Це стосується також шкільної драми, яка використовувала музичний чинник.

Завдяки українським діячам відбувалися постановки шкільних вистав у російських навчальних закладах. Наведемо такий приклад. Українського церковного діяча, письменника, вченого, проповідника Дмитрія Туптала (1651–1709) Петро I призначив митрополитом Ростовським та Ярославським. Дмитрій Туптало (митрополит Ростовський) переїхав з Києва до Ростова, відкрив там школу на зразок українських. У ній викладали латинську та давньогрецьку мови, поезику, риторіку, нотний спів. У 1702 році в цій школі Дмитрій Туптало поставив свою різдвяну драму «Комедія на Рождество Христове», у якій значну роль відігравав хоровий спів. Ця драма була написана в традиціях шкільних вистав, що їх ставили в Києво-Могилянській академії [1, с. 107–108].

Постійне та організоване перенесення українського музичного потенціалу в росію протягом півтора століття знекровлювало українську музичну культуру. З XVIII ст. царський уряд постійно галь-

мував її розвиток. Києво-Могилянська академія, створена на зразок європейських університетів, де навчали церковного співу і значне місце надавалося хоровавому виконавству, а також ставили шкільну

драму з музикою, з кінця XVIII ст. була перетворена в суто духовний заклад із заборонаю театральних вистав. Усе це мало негативний наслідок для розвитку української музичної культури XIX ст.

Джерела та література

1. Корній Л. Українська шкільна драма XVII–XVIII століть: проблема інтерпретації музичного компонента. *Народна творчість та етнологія*. 2020. № 4 (386). С. 102–113.
2. Придворная певческая капель. *Отечественные записки*. 1823. Ч. XIV. № 38.
3. Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном архидиаконом Павлом Алепским / пер. с араб. Г. А. Муркоса. Вып. 1–5. *Чтение в обществе истории и древностей российских при Московском университете*. Москва : Унив. тип., 1896–1898.
4. Харлампович К. В. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Казань : Изд. кн. маг. М. А. Голубева, 1914. Т. 1. 968 с.
5. Чудинова И. Пение, звоны, ритуал: топография церковно-музыкальной культуры Петербурга. Санкт-Петербург, 1994. 208 с.
6. Штелин Я. Музыка и балет в России XVIII века / пер. с нем. и вступ. ст. Б. И. Зугурского / под ред. Б. В. Асафьева. Ленинград : Тритон, 1935. 191 с.

References

1. KORNII, Lidiia. Ukrainian School Drama of the 17th–18th Centuries: The Problem of the Musical Component Interpretation. *Folk Art and Ethnology*, 2020, no. 4 (386), pp. 102–113 [in Ukrainian].
2. ANON. Court Singing Chapel. *Domestic Proceedings*, 1823, April, part 14, no. 36 [in Russian].
3. ALEPPSKY, Pavel. The Journey of the Antioch Patriarch Macarius to Russia in the Middle of the 17th Century, described by His Son Archdeacon Paul of Aleppo. Translated from Arabian by Georgy MURKOS. Issues 1–5. *Reading at the Society of Russian History and Antiquities at Moscow University*. Moscow: University Publishing House, 1896–1898 [in Russian].
4. KHARLAMPOVICH, Konstantin. *Ukrainian Influence on the Great Russian Church Life*. Kazan: M. A. Golubev Bookstore Publishers, 1914, vol. 1, 968 pp. [in Russian].
5. CHUDINOVA, Irina. *Singing, Bells, Ritual: Topography of Petersburg Church and Musical Culture*. St. Petersburg, 1994, 208 pp. [in Russian].
6. SHTELIN, Yakob. Music and Ballet in Russia of the 18th Century. Translated from German and prefaced by Boris ZAGURSKY. Edited by Boris ASAFIEV. Leningrad: Triton, 1935, 191 pp. [in Russian].

Надійшла / Received 18.11.2022

Рекомендована до друку / Recommended for publishing 25.11.2022

УДК 314.113:323.14](477.52/.6)“14/16”
DOI <https://doi.org/10.15407/mue2022.21.033>

БАЛУШОК ВАСИЛЬ

кандидат історичних наук, старший науковий співробітник відділу «Український етнологічний центр» Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (Київ, Україна).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1362-8270>

BALUSHOK VASYL

a Ph.D. in History, a senior research fellow at the *Ukrainian Ethnological Centre* Department of the M. Rylskiy Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1362-8270>

Бібліографічний опис:

Балушок, В. (2022) Етнічні чистки XV–XVII століть на східноукраїнських теренах (до витоків рашистських практик). *Матеріали до української етнології*, 21 (24), 33–45.

Balushok, V. (2022) Ethnic Cleansing of the XVth–XVIIth Centuries in Eastern Ukraine Territories (On the Issue of Sources of Rashist Praxis). *Materials to Ukrainian Ethnology*, 21 (24), 33–45.

© Видавництво ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2022. Стаття опублікована на умовах відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

ЕТНІЧНІ ЧИСТКИ XV–XVII СТОЛІТЬ НА СХІДНОУКРАЇНСЬКИХ ТЕРЕНАХ (до витоків рашистських практик)

Анотація / Abstract

У статті йдеться про те, як у XV – першій половині XVII ст. московія змінила етнічний склад Сіверської землі та Верховських (розташовувалися у верхів'ях річки Ока) князівств – тодішніх східних теренів Русі-України – унаслідок масштабних етнічних чисток і подальшого заселення їх московитами. Показано, як у ході загарбницьких практик на зорі формування російської імперії зароджувалися нинішні методи гібридної війни, з її пропагандою, захопленням територій, грабунками, винищенням і депортацією населення.

Аналізуються недостатньо досліджені події кінця XV – початку XVII ст. на сході Русі-України, у Сіверській землі та на її східному рубежі – у Верховських князівствах. Ці терени, які разом з рештою українських земель належали Великому князівству Литовському й були захоплені московією, заселяли севрюки та дрібні спільноти – мценяни, любучани, козличі та ін. *Завдання* – простежити риторичу правлячих кіл москви з обґрунтування експансії, а також дослідити дії завойовників під кутом зору виявлення етнічної складової, включно з проведеннями завойовниками етнічними чистками. *Джерелами* слугують посольські документи, літописи, мемуари й щоденники іноземців. *Методологію* цього історико-антропологічного дослідження складають напрацювання вчених із вивчення етноцентричних уявлень (Ю. Штагля, Е. Сміта, О. Толочка) і поведінки «людей війни» домодерних часів (Ф. Контаміна, Н. Яковенко). *Результат*. У ході московсько-литовських війн, перша з яких (1486–1494) була неоголошеною, москва для обґрунтування своїх дій широко застосовувала обман та інформаційні диверсії (звинувачення в утисках православ'я тощо), заяви про нібито патримоніальне право на колишні давньоруські землі. Акцентується на взаєминах завойовників та місцевого населення, у яких проявляється протиставлення «свій» – «чужий». Звертається увага на жорстокі навіть для Середньовіччя практики московитів стосовно аборигенів: грабежі, терор, вбивства, захоплення в полон, а ще переманювання на свій бік місцевих князів, анексію та колонізацію земель. Під час другої війни (1500–1503) розграбування уникли лише землі князів, яких щедрими обіцянками й обманом москва переманила на свій бік. Після анексії Сіверщини її терени стали масово заселятися московитами, що викликало (спільно з утисками автохтонів) незадоволення серед них.

Звертається також увага на своєрідний «сепаратизм» севрюків, які під час Смути в московії на початку XVII ст. підтримали Лжедмитріїв, отамана Болотникова, інших самозванців. На це московська влада відповіла жорстоким терором, у ході якого з повсталими розправилися найжахливішим чином. Як результат, терени Сіверщини були спустошені, а рештки автохтонного населення зазнали асиміляції. *Висновок.* Порівняння загарбницьких практик росії сьогодні й п'ятсот- – трьохсотлітньої давнини, включно з великодержавною демагогією правителів, як виправданям завоювань, і розбійницькою поведінкою підданих, демонструє значну схожість. Це свідчить про те, що виникнення сучасної ідеології рашизму й рашистських практик своїми ви-токами сягає глибокої давнини, коли майбутня російська імперія лише почала формуватися.

Ключові слова: Сіверська земля, завоювання, етнічна чистка, терор, рашизм.

The article deals with how Muscovy, in the XVth – early to mid-XVIIth centuries, changed the ethnic composition of the Siverian Lands and the Upper Oka Principalities – the then eastern territories of Rus-Ukraine – due to large-scale ethnic cleansing and their subsequent settlement by Muscovites. It is shown how, in the course of expansionist practices at the dawn of the Russian Empire formation, modern methods of hybrid war arose, with its propaganda, seizure of territories, looting, extermination and deportation of people.

There is an analysis of the insufficiently researched events of the late XVth to early XVIIth centuries in eastern Rus-Ukraine, in the Siverian Lands and on its eastern border – in the Upper Oka Principalities. These territories, which, along with other Ukrainian lands, previously belonged to the Grand Duchy of Lithuania and were occupied by Muscovy in the course of two wars, were inhabited by Sevryuks and minor communities – Mtsenskians, Lyubuchans, Kozelskians and others. The article's task is to trace the rhetoric of Moscow's ruling circles with regard to substantiating the imperial expansion, as well as to study actions of the conquerors from the point of view of identifying their ethnic component, including ethnic cleansing carried out by them. Sources of the study are ambassadorial documents, chronicles, memoirs and diaries of foreigners. Methodology of this historical and anthropological investigation includes achievements of scholars in studying ethnocentric conceptions (Justin Stagl, Anthony Smith, Oleksiy Tolochko) and the behavior of war people in pre-modern times (Philippe Contamine, Natalia Yakovenko). Result. During Muscovite-Lithuanian wars, with the first of which (1486–1494) undeclared, Moscow, for justifying its actions, widely used extensively deception and information sabotage (accusations of intimidating Orthodoxy, etc.), statements about the alleged patrimonial right to the former Ancient Rus lands. Emphasis is placed on the relationship between the conquerors and the local population, in which the own-alien contraposition is displayed. Attention is drawn to the cruel, even for the Middle Ages, Muscovite practices in relation to aborigines: looting, terror, murders, taking prisoners, and even enticement of local princes to their side, annexation and colonization of lands. During the second war (1500–1503), only the lands of the princes, whom Moscow lured to its side by lavish promises and deception, escaped plunder. After the annexation of Sivershchyna, Muscovites started to populate these territories on a mass scale, which, along with the oppression of autochthons, caused dissatisfaction among the latter. Attention is also drawn to the peculiar separatism of Sevryuks, who, during the Time of Troubles in Muscovy in the early XVIIth century, have given support to False Dmitrys, chieftain Bolotnikov and other impostors. To this, Moscow authorities responded with brutal terror, in the course of which the rebels were dealt with in the most terrible way. It resulted in devastation of Sivershchyna, while the remains of aboriginal population were assimilated. Conclusion. The comparison between Russia's expansionist practices of today and five-to-three hundred years ago, including the great-power demagogy of Russian rulers, as justification for conquest, as well as the predatory behavior of Russian subjects, demonstrates a significant similarity. This indicates that the emergence of the current ideology of Rashism and Rashist practices goes back to old times, when the future Russian Empire just began to come into being.

Keywords: Siverian Lands, conquest, ethnic cleansing, terror, Rashism.

Російсько-українська війна змістила в українській соціогуманітарній науці вектори актуальності на проблеми, які часто не вважалися такими раніше. Серед інших постало запитання: як сталося, що нібито близький за культурою, мовою і походженням народ, який сам себе позиціонував «братнім», виявився, нехай і під дією державної пропаганди, зараженим

шовіністичним російським нацизмом – рашизмом? Причому особливу нетерпимість цей народ спрямував саме проти українців. На думку автора цих рядків, усе це сталося далеко не одномоментно. Річ у тім, що прояви й ідеології рашизму, і базованих на ній практик, які передбачають масштабні воєнні злочини, спостерігалися в росії впродовж століть. Просто вони

маскувалися владою під миролюбність, дружнє ставлення й патерналізм до інших народів. А навколишні з росією землі в ході формування імперії захоплювалися нею під виглядом захисту там православної віри, допомоги братнім народам, оборони їх від ворогів, визволення від загарбників і навіть від їхніх власних, чомусь неодмінно реакційних, еліт, що «гальмували» прогрес цих народів та країн. Історія росії наповнена війнами, проте, якщо вірити офіційній пропаганді, вона ні на кого не нападає, а лише допомагає, звільняє та захищає. Аби показати, що й демагогія на державному рівні, і гібридна війна, яка включає пропаганду та обман, захоплення територій, грабунки й мародерство, винищення й депортацію населення, практикуються росією вже не одне століття, пропонуємо звернутися до часу, коли ця імперія лише вступила в етап формування.

Хрестоматійними є приклади жорстокості та підступності московії під час підпорядкування Новгороду, Пскова чи Твері, однак мало звертається увага на події кінця XV – початку XVII ст. на східній околиці України¹. Причому цей закид справедливий навіть стосовно українських істориків, які так само, як і представники інших соціогуманітарних наук, усе ще досить мало приділяють уваги зазначеному періодові в історії українсько-московитських взаємин. З-поміж українських учених, що не оминули політичних подій на східному порубіжжі Великого князівства Литовського (далі – ВКЛ), до якого входила тоді Україна-Русь, назвемо Наталію Яковенко, Петра Кулаковського, Олену Русину, яка присвятила Сіверщині окрему працю [34, с. 129; 23, с. 181–183; 14]. Водночас вони зосереджуються переважно на соціально-політичній площині, менше вникаючи в деталі ставлення московитів до завойованих, а особливо в етнічні аспекти цих практик, що звелися до масштабних етнічних чисток і навіть геноцидних дій, які фактично змінили етнічний склад тутешньої людності. Крім згаданих авторів, завершального етапу історії Сіверщини напередодні утворення Слобожанщини торкається Володимир Кравченко в новаторській книзі, присвяченій Харкову як столиці східного порубіжжя України. Він фактично повторює радянський наратив про те, що

в XV–XVI ст. майбутня Слобожанщина становила «частину широкої незаселеної території» [13, с. 23], з чим погодитися важко, оскільки тут мешкало севрюцьке населення, близьке до русинів-українців [3]. Дуже детально на тутешніх подіях кінця XV ст. й певною мірою пізніших часів зупиняється білоруський історик Віктор Темушев у спеціальній праці. Він багато уваги приділяє також численній російській історіографії цього періоду, відзначивши більшу чи меншу тенденційність публікацій [27, с. 10–27]. Аналізує білоруський автор і польську, литовську, білоруську історіографію, що звільняє нас від спеціального її аналізу, та вказує на незначну кількість праць українських науковців, присвячених досліджуваній темі. Ми ж підкреслено відзначимо дещо белетристичні публікації російського історика Антона Ракітіна, який звертає увагу на репресії московської влади стосовно аборигенів Сіверщини [22].

Отже, розглянемо події, пов'язані із завоюванням східноукраїнських територій московією в кінці XV – на початку XVII ст., під кутом зору виявлення етнічної складової, звертаючи особливу увагу на ставлення завойовників до місцевого населення та на прояви протиставлення «свій» – «чужий». Спеціально акцентуємо на поведінці чужинців-московитів на завойовуваних теренах і їхніх практиках стосовно аборигенів, жорстокість яких впадає в око навіть як для середньовічних часів. Джерелами слугують посольські документи між урядами ВКЛ та московії; літописи – російські (Типографський, Піскарєвський, Воскресенський) і білоруські (Хроніка Биховця); мемуари та щоденники іноземців (Ісаака Масси, Конрада Буссова, поляків – учасників інтервенції початку XVII ст.). Метологію цього історико-антропологічного дослідження складають напрацювання з вивчення етноцентричних уявлень (Юстіна Штагля, Ентоні Сміта, Олексія Толочка [38; 26; 28]) і поведінки «людей війни» середньовічно-ранньомодерних часів (Філіпа Контаміна, Наталії Яковенко [12; 35, с. 189–228]). Формам домодерної етнічності та ідентичності присвячені праці Миколи Колесницького, Сергія Арутюнова, Ентоні Сміта, Вальтера Поля [11; 2; 26; 37].

XV століття ввійшло в історію розгортанням правителями Московського вели-

кого князівства боротьби за підпорядкування колишніх давньоруських земель. При цьому вони зіткнулися з «іншою Руссю» – ВКЛ, до складу якого дещо раніше ввійшла чи не більшість цих теренів, включно з українськими та білоруськими землями, які саме викристалізувалися. Це призвело до серії війн між двома державами. У другій половині – кінці XV ст. починаються напади московських збройних загонів, а потім і регулярних військ на східноукраїнську Сіверську землю з метою її захоплення, причому, звертаємо увагу, часто війна взагалі не оголошувалася. Тому «війною під час миру» назвав воєнні дії 1486–1494 років, що були продовженням серії нападів московитів на східні землі ВКЛ в XV ст., В. Темушев. Він дає влучну характеристику діям нападників, які нагадують українське сьогодення: «Терор та залякування населення, примусове зупинення торгівлі, грабінницькі наїзди, ослаблення центрів литовської великокняжої влади й залучення на свій бік місцевих князів, прямі захоплення і колонізація земель ВКЛ стали невід’ємними компонентами тієї війни» [27, с. 8]. Від нападів збройних загонів московитів дуже потерпало місцеве населення, а ставлення нападників до нього на сторінках джерел виглядає типовим для етнічно «чужих». Це й дає підстави вважати, що одним з аспектів московсько-литовських війн кінця XV – початку XVI ст., окрім традиційно виокремлюваних військово-політичного та соціального, є етнічний. Адже, справді, це була війна не просто військ однієї держави з армією іншої, у її ході протистояли одна одній різні етнічні спільноти, на чому акцентовано недостатньо.

А почали московити з Верховських князівств – колишніх дрібних Чернігівських уділів на верхній Оці, які входили до ВКЛ й територіально примикали до Сіверської землі, становлячи її східний фланг. Низка дослідників виокремлюють цю місцевість – «лінію верхньої Десни, Угри й Оки» – як смугу, перехідну між московією та власне «Україною» [36, с. 379]. Щодо цього можна навести цікаве спостереження, яким поділився в приватній бесіді з автором цих рядків етнолог Олександр Курочкін. Його невістка походить із Калузької області росії, з території одного з колишніх Верховських

князівств – Козельського. Так ось, на корінних теренах росії цей регіон і сьогодні вважають свого роду «російською Україною», підставою для чого є особливості природних умов та певні історико-культурні традиції.

Населення Верховських князівств складало кілька дрібних етнічних спільнот, культурно близьких між собою. Водночас вони мали власні своєрідні етнічні самосвідомості, поєднані з політичними ідентичностями: це було самоусвідомлення мешканців князівств, які до московії не входили. У джерелах трапляються назви «мценяни», «козличі», «любучани», «перемишляни» та ін. Як приклад, можна назвати аналогічні спільноти, що тривалий час фіксувалися в Білорусі тоді ж, а також дещо більших за кількістю та територіями новгородців і псковичів («пльсковців»). Так, у договорах великого литовського князя Казимира 1440 року зі Псковом та Новгородом названі «Ляхъ, Русинъ², Полочанинъ, Витеблянинъ, Смолнянинъ», протиставлені «Псковичомъ», а також «Литвинъ, Витеблянинъ, Полочанинъ, Смолнянинъ, или съ иныхъ нашихъ Рускихъ земель», яким протиставлені «Новгородцы» [1, с. 51–52]. У зв’язку із цим слід зазначити, що в період Середньовіччя, а подекуди й довше (до переборення політичної роздробленості) населення відомих сьогодні країн Європи складало групи так званих обласних (на Русі – «земельних») етнічних спільнот. Такого висновку одним із перших у колишньому срср дійшов виходець з України Микола Колесницький [11]. Це положення, до речі, заперечує існування в той час таких великих за територією розселення народів, як так звана «давньоруська народність». Воно цілком узгоджується з інформаційною теорією етнічних спільнот, величина яких залежить від розвитку мереж інформаційних комунікацій, які були нерозвинені в Середньовіччі [2, с. 17–39]. Ці спільноти з переборенням феодальної (політичної) роздробленості консолідувались у відомі сьогодні народи – іспанців, французів, поляків, італійців, німців та ін. У досліджуваний нами період завершувалося утворення об’єднаної російської держави, у ході якого проторосіяни Московського та Рязанського великих князівств збройним шляхом приєднували близьких, а ча-

сом і не близьких їм культурно й мовно новгородців, псковичів, тверичів та інші «земельні» спільноти й піддавали їх асиміляції, а непокірних винищували.

Під час прикордонної московсько-литовської війни кінця XV ст. території Верховських князівств зазнали агресивних і спустошливих нападів московитів. Тутешні поселення стали атакувати іррегулярні збройні загони, існування яких московська влада заперечувала (дуже нагадує нинішніх «іхтамнетов»). Вони грабували місцевих жителів, убивали їх та захоплювали в полон, змушуючи вцілілих кидати насиджені місця й тікати світ за очі. Влада ВКЛ не мала достатньо відмобілізованих військ, здатних до оперативного опору. До того ж, нагадаю, спочатку війни ніхто не оголошував. Місцевих князів нападники шантажували спустошенням їхніх земель, зманювали різними обіцянками та змушували приймати московське підданство (згодом, у процесі ліквідації удільних князівств, таких князів з родинами насильно постригали в монахи, а землі забирали на користь казни). І лише коли терени Верховських князівств були спустошені, а їхні князі емігрували до Литви, потрапили в полон чи змушені були перейти на бік москви, з'являлися регулярні війська та представники московської влади й окупували території. При цьому В. Темушев звертає увагу на те, що як тільки москва захоплювала чергову волость чи повіт, їх оголошували «споконвічними» володіннями московії. Рештки місцевого населення зазнавали асиміляції, важливу роль у чому відіграло переселення на спустошені землі власне московитів [27, с. 38 та ін.].

Численні конкретні факти, що розкривають грабжницькі та бандитські³ дії московитів і ставлення до жителів Верховських князівств, наводяться в дипломатичній переписці Литви та московії. Так, у скарзі литовського посольства до москви, датованій 1486 роком, зазначено: «Казимиръ, король и великій князь. Тыми разы пріехалъ къ нимъ наместъникъ наш Мъценъскійъ и Любецькійъ; князь Дмитрей Путятичъ и поведаль намъ, штожь съ твоее земъли люди твое нашимъ людемъ украиннымъ, Мецняномъ и Любучаномъ, многіе шкоды починили въ тат[ь]бахъ и въ разбоехъ и въ грабежахъ <...>» [17, с. 445]. Нападають у цей час на Сівер-

щину, теж почавши з територіально найближчих Верховських князівств, і збройні загони з Рязанського князівства, яке все більше контролювалося москвою. Про це йдеться в скарзі великого князя литовського рязанському великому князю того-таки 1486 року. Дії нападників стосовно місцевих жителів були аналогічними описаним вище: «Казимиръ, король и великій князь. Тыми пакъ разы пріехалъ къ намъ наместникъ нашъ Мценъскій и Лубуцькій, князь Дмитрей Путятичъ и поведаль намъ, ижъ твое люди, зъ твоее земли пришедши <...> войною подъ городъ нашъ Мъценскъ, место выжъгли, села повоевали и многіе шкоды починили и люди головами въ полонъ повели» [17, с. 446]. Мешканці Верховських князівств, коли їм щастило, платили нападникам тією ж монетою, хоча це спостерігалося рідко: «Тое же осени имали Москвичи Любутъе и полонъ вели. Тое же осени Любучане безвѣстно прідоша на князя Семена Одоевского [нещодавно перейшов на службу до москви. – В. Б.], онъ же бой постави съ ними, а съ нимъ мало людей бѣ, и убиша князя Семена» [19, с. 178]. Наступного (1487) року посольства великого князя литовського до москви продовжували скаржитися на дії нападників: «...села пожгли, кони и коровы и ину каждую животину, платъя и всѣ статки побрали; <...> безвѣстнымъ дѣлом люди головами побрали и въ полонъ повели; <...> люди твои <...> а взяли <...> сто коней, полтора ста коровъ, а двѣсте овецъ, а тритцать уліевъ со пчелами, а сто кадей ржи, восьмьдесятъ кадей пшеницы, а триста кадей овса, а девятдесятъ кадей хмѣлю, а тритцать кадей гороху, а пятьдесятъ жорновъ, а семьдесятъ кадей конопель, а статковъ клѣтныхъ на сто копь, а двory пожгли» [24, с. 1–3].

А далі почали зазнавати нападів і внутрішні Сіверські терени, зокрема Брянщина, що впливає зі скарги литовських послів Івану III 1492 року, де йдеться про те, як «<...> многии люди <...> чотыри волости нашихъ Брянскихъ выбрали и выграбили, статки домовыи побрали, меды прѣсные и воски и иные домовыи речи, а къ тому осмьдесятъ коней...» [24, с. 58]. Аналогічна скарга 1493 року підсумовує: «И тыми разы нашему государю великии шкоды ся подѣяли: изъ нашего государя земли войну на миру пустиль,

городы его милости, и волости пожжены, иные побраны и люди многии со многими ихъ статки въ полонъ поведены» [24, с. 105]. І хоча документи рясніють скаргами також московської сторони на розбої «литовських людей», за спостереженням В. Темушева, вони характеризуються відсутністю конкретики й точних оцінок нібито завданих збитків, які насправді були здебільшого вигаданими [27, с. 44–46].

Результатом усіх цих подій стала фактична (де повна, а де часткова) зміна населення колишніх Верховських князівств. Їхні землі значною мірою заселили московити; ті ж рештки дрібних місцевих етнічних спільнот, які збереглися на теренах споконвічного мешкання, були асимільовані агресивними прибульцями. Тобто, як бачимо, це була етнічна чистка з елементами геноциду. А територія колишніх чернігівських уділів на верхній Оці перетворилася на «споконвічну російську», якою спочатку не була.

У 1500 році почалася наступна, цього разу оголошена, московсько-литовська війна. Московські війська почали захоплювати решту повітів Сіверської землі, знову грабуючи, беручи в полон та вбиваючи місцевих жителів. Раніше в історіографії панував міф про мирний перехід Сіверщини під московську зверхність «без будь-якої війни, лише через взаємне тяжіння споріднених народностей» [15, с. 1]. Проте останнім часом історики встановили, що насправді завоювання було кривавим і руйнівним [23, с. 195, 200]. Розграбування уникли тільки володіння князів Василя Шем'ячича, Семена Можайського (Стародубського), Семена Бельського та деяких інших, що, будучи спокушені пропагандою та обіцянками москви, перейшли під її владу. У Хроніці Биховця читаємо, як Іван III таємно увійшов у зносини з ними, прагнучи, «иж бы они з города и волостьми отступили от зятя его, великого князя Александра, и со всим тым служили ему, а ку тому еще обещал им многие города и волости свои. И на том змову и присягу межи собою вчинили» [31, с. 186]. Мотивувалася така поведінка князів нібито гоніннями на православну віру в Литві, хоча насправді це була вигадка пропаганди Івана III, який шукав приводу для війни й відторгнення литовських територій. Адже більшість жителів ВКЛ, включно з ба-

гатьма литовськими князями та навіть великою княгинею Оленою Іванівною, були православними, тому там про гоніння на православну віру йтися взагалі не могло. Зазначимо, що сіверські князі переходили в московське підданство далеко не завжди з власної волі. Способи впливу на них у москви були різноманітними, вигадливими й підступними. Тим паче, що в московії їх не чекав рай: там саме розгортався наступ на удільні права князів. Як зазначає В. Темушев, «удільні князі у Великому князівстві Московському були приречені» [27, с. 44]. До речі, впливового В. Шем'ячича в 1525 році «вдячні» московити звинуватили у зраді й кинули у в'язницю, де він у 1529 році помер. Результатом війни для ВКЛ стала втрата 1503 року Сіверщини, чому посприяло й те, що москві допомагали союзники – кримський хан Менглі-Гірей і казанські царевичі (принагідно згадаймо пізнішу долю Казанського та Кримського ханств).

На яскраву картину розбоїв московитів на Сіверщині натрапляємо в Типографському літописі під 1500 роком: «Въ лѣто 7000 осмое князь великийъ Иванъ Васильевичъ всея Роуси послалъ своихъ воеводъ, Якова Захаріича и иныхъ воеводъ, на Литовську землю. Они же, шедше, многие грады и власти и села поплениша, а людей многихъ мечю и огневи предаша и иныхъ въ плѣнъ поведоша. Се имена тѣмъ градомъ, которые взяты: Брянскъ, Почапъ, Радогощъ, Путивль, Любець и иные грады...» [20, с. 214] Володар же московії Іван III у відповідь на обурення ВКЛ удавав щире здивування, подаючи захоплені землі власною «отчиною»: «Нам чего деля великому князю Александру тое своей отчины отступовать?» [24, с. 380].

Так Сіверська земля і її споконвічне населення – севрюки, що були нащадками колишніх сіверян, потрапили під владу москви. Судячи з документів, на початок XVII ст. основна маса севрюків були селянами («мужиками») [25, с. 243, 258]. Водночас до захоплення московією Сіверщини серед них перебували люди різних соціальних станів. Проте відразу після московської анексії Сіверської землі чи не більшість місцевого боярства емігрувала до ВКЛ, з яким пов'язувала свою долю [23, с. 196]. А ті бояри, що залишилися, почали розчинятися в масі

служилого люду, який центральна влада переселяла на Сіверщину з різних кінців московії. Про цих колишніх бояр-севрюків нагадують прізвиська та імена, утворені від етноніма «севрюк», що трапляються серед дітей боярських⁴, козаків та інших представників служилого стану, що фіксуються на XVI–XVII ст. (син боярський Богдашка Севрюков, козаки Парфенко Севрюков і Семен Севрюков, стрілець Севрючка Данилов, козачий отаман Севрючко Панов та ін.) [7; 29, с. 352]. Водночас пам'ять про те, що бояри-севрюки колись служили іншому монарху в іншій державі, ще трималася достатньо міцно в середовищі їхніх нащадків. Тим більше, що нові (незвичні) порядки, судячи з усього, не подобалися севрюкам, і це пізніше спрацювало.

Отже, Сіверська земля стала заповнюватися служилими людьми різних категорій та селянами з внутрішніх районів московії. Російська колонізація із самого початку мала переважно державний характер (на відміну від народної колонізації українців). Окрім вільної (втечі від феодального гніту), монастирської та поміщицької колонізації, москва переселяє сюди значні маси служилого люду: дітей боярських, представників різних розрядів нижчої категорії – стрільців, гармашів, драгунів, солдатів, набраних на службу з різних прошарків населення (бідних груп посаду, нетяглих вільних людей, козаків, утікачів та ін.). Влада осаджує їх у різних повітах Сіверщини й на «засічних лініях» у рамках розбудови московською державою системи оборони «кримської України» [32, с. 14–17]. Проведена перебудова станичної та сторожової служби на помісній основі підірвала давні форми місцевого землеволодіння. Новопоселенців на помісному праві наділяють землями, раніше належними севрюкам, найбільше тими, що склали їхні споконвічні промислові угіддя [32, с. 18], адже чи не головним заняттям аборигенів Сіверщини були промисли – бортництво, мисливство, рибальство тощо [4]. Севрюки дедалі більше відтіснялися на соціальну периферію.

Тому вони скористалися із вторгнення до московії військ Лжедмитрія I, а потім Лжедмитрія II на початку XVII ст. й виявили своєрідний сепаратизм, приєднавшись до них. Навіть після столітнього перебування у складі московії севрюки все

ще не сприймали цю державу за «свою», не відчували справжньої причетності до неї і хотіли повернути колишню вольність. Тому після прибуття війська Лжедмитрія I під Путивль його залога добровільно визнала владу самозваного царя, а місцеві служилі люди й селяни звернулися з листом до короля Речі Посполитої Сигізмунда III «з проханням протекції і захисту собі та царевичу Дмитрові» [14]. Щоправда, П. Кулаковський у дусі радянських наративів пояснює такий крок путивльців, як і їхню активну участь у повстанні Івана Болотникова 1606–1607 років, тим, що «значну частину» їх «склали маргінальні елементи (кримінальні злочинці, що прибули на окраїну, селяни, які втекли з кріпацтва, тощо) і мігранти з України» [14]. Проте, гадаю, тут не останню роль зіграв саме севрюцький чинник, у чому переконуємось, звернувшись до джерел. Так, московські послы до Польщі в 1606–1607 роках князь Григорій Волконський і дяк Андрій Іванов повідомляли в Москву: «І в Сѣверских і украинных городѣх севрюки люди простые, і в Московском государстве мало бывають <...> учили прельщатись, к тому вору, к боготступнику приставати, и городаы тому вору розстриге здались и в полкѣхъ» [25, с. 259, 336].

Так само севрюки підтримали й Лжедмитрія II, про що Піскарєвський літописець повідомляє: «И немного спустя почал и мятеж быти в северьских градах и в украинских, и стали говорити, что жив царь Дмитрей, утек, что был Рострига, не убили его» [21, с. 211]. А архієпископ Філарет (Дмитро Гумілевський) в «Історико-статистичному описі Чернігівської єпархії» також цитує літопис, де йдеться про появу на Сіверщині Лжедмитрія II: «По Путивльѣ измѣниша городаы Дмитровскѣ, Черниговѣ, Стародубѣ, Новгородокѣ <...> Нисаху грамоты (изъ Стародуба) въ Путивль, въ Черниговѣ, в Новгородокѣ. Они же къ тому воровству тотчасъ присташа и начаша къ нему (самозванцу) сбиратися» [30, с. 24]. Очевидець подій, голландський купець та дипломат Ісаак Масса, теж відзначав масову підтримку жителями Сіверської землі Лжедмитріїв. Скажімо, вони, за його словами, «...переходили на бік Димитрія сотнями й визнавали його законним своїм государем». У Комарницькій волості «...всі

[жителі] перейшли до нього і присягнули йому» [18, с. 70]. А з розгортанням царем Борисом Годуновим репресій підтримка Самозванця навіть зростає: «...коли московити почали чинити жорстоку розправу, то до Дмитрія стало переходити ще більше [людей], які не хотіли й чути про свого царя Бориса в Москві, і залишалися вірними до самої смерті та терпіли всі муки й тортури» [18, с. 73].

На нелояльну поведінку севрюків щодо московської держави під час Смути звертали увагу й учасники подій поляки. Наприклад, у щоденнику одного з них розповідається про підтримку Лжедмитрія боярством Сіверщини й участь у повстанні Івана Болотникова. Зокрема, там про події навколо вбивства Лжедмитрія I та обрання царем Василя Шуйського 1606 року читаємо: «Ця справа із самого початку не сподобалася деяким боярам, зокрема Сіверської землі, що підняли бунт проти Шуйського, і в яких вождями були Болотников та Заруцький. А потім до Путивля з донськими козаками прибув самозванець, що видавав себе за Петра Федоровича» (неіснуючого сина царя Федора Івановича), «до якого пристали всі Сіверяни і той Болотников...» [9, с. 121, 122]. Така поведінка боярства, очевидно, свідчила про те, що в його складі було досить багато тих, хто ще не втратив севрюцької ідентичності чи принаймні лояльності до держави та країни (ВКЛ, Русі-України), якій служили їхні діди.

Реакцією московської влади на поведінку севрюків стало розгортання проти них репресій. Так, Піскарєвський літописець повідомляє: «И царь Борис [Годунов. – В. Б.] послал противу его [Лжедмитрія I. – В. Б.] великую рать: бояр и воевод, Мстисловского с товарищи, со многими людьми. И оне пришли в Северу и стали противу его стояти и битца безпрестанно, и кровь проливати за православную христианскую веру» [21, с. 206]. А очевидець тих трагічних подій, німецький військовик Конрад Буссов, зазначає, як у січні 1605 року в одній із битв військо Лжедмитрія I зазнало поразки, і росіяни «стали творити над бідними селянами, що присягнули Дмитрію, жахаючи нещадну розправу. У Комарицькій волості вони повісили на деревах за одну ногу кілька тисяч селян з дружинами й дітьми і стріляли в них із луків та з пищалей так,

що на це сумно й жалібно було дивитися» [6, с. 41]. А ось як описує репресивні дії уряду Бориса Годунова впродовж зими 1604/1605 року вже цитований І. Масса: «Симеону Бекбулатовичу як повелителю всіх касимівських татар велено було зібрати все своє військо, що склало близько сорока тисяч кінних татар. Борис повелів йому напасти з цим [військом] на Комарицьку волость та все розорити, випалити й винищити; та й повелів усіх чоловіків, піддавши найжахливішим тортурам, позбавити життя, також бабів, а молодих жінок і дітей велів він пощадити та взяти на вічне рабство до себе в Татарію, що й було зроблено, бо татари на це майстри; їхню поведінку повторювали також деякі московити й інші, і вони так розорили Комарицьку волость, що в ній не залишилося ні кола, ні двора; і вони вішали чоловіків за ноги на дерева, а потім палили; жінок, збездививши, садили на розжарені сковороди, також насаджували їх на розжарені цвяхи та дерев'яні кілки; дітей кидали у вогонь і воду, а молодих дівчат продавали...». І далі він зазначає, що московське військо «всю зиму грабувало й розоряло» Сіверщину [18, с. 70]. Крім того, севрюцьке населення краю взагалі дуже потерпіло від воєнних дій, які час від часу поновлювалися тут з початку XVI ст.

У результаті всіх згаданих подій і чинників, серед яких головна роль належала цілеспрямованій політиці Москви та інспірованим нею практикам московитів, етнічний склад населення Сіверщини і її східного порубіжжя – Верховських князівств – змінився докорінно. Рештки автохтонів були асимільовані переселенцями – найбільше росіянами, а на заході Сіверської землі також русинами-українцями. Остання згадка про севрюків у джерелах припадає на 1707 рік і стосується околиць сучасного міста Дніпра, що розташоване на крайньому півдні севрюцької території [33, с. 49, 277].

Що лежало в основі вказаної політики московського монарха, а також поведінки його підданих? Обґрунтування московськими володарями, починаючи принаймні з Івана III, права на Верховські землі та Сіверщину має чіткі риси патримоніалізму. Причому О. Русина звертає увагу на «...обумовленість московського патримоніалізму відсутністю на східнослов'янських землях ВКЛ і Польщі безперервної дер-

жавної та династичної традиції – чи, принаймні, елітарних груп, котрі б декларували своє походження від Рюрика та Володимира Святославича» [23, с. 178]. Тому великий московський князь, який уважав себе нащадком і продовжувачем справ київських князів, на відміну від володарів Польщі й ВКЛ, розгорнув політику загарбання навколишніх теренів, яка в такий спосіб переростає у відоме «збирання руських земель» та концепцію «москва – третій Рим». Саме Іван III першим став іменувати себе «государем и великим князем всея Руси». При цьому і в риторичі, і в діях Івана III, на нашу думку, простежуються прояви не просто впевненості у власній правоті, а в богообраності, яка пізніше розквітла в московії. Адже в Середньовіччі люди, як уважалося, діяли згідно з Божою волею, на противагу різним «своєвольникам» [8, с. 160–162]. І така впевненість у санкціонуванні Божою волею дій володаря давала йому підстави вести справи не лише прикриваючись неправдою, а й учиняти різні підступи, що ми бачимо в цьому разі. У Середньовіччі в діях володарів підступності взагалі вистачало, проте в московських монархів вона не тільки постає дуже рельєфно, а з часом посилюється.

Практичні ж дії завойовників-московитів у ході означених війн, як бачимо, у поведінку етнічно «своїх» справді аж ніяк не вписуються. Це були розбої «чужих», для яких регулярно грабувати, захоплювати в полон та вбивати «не своїх» у рамках етноцентричних стереотипів, на яких базувалася домодерна етнічна самосвідомість, уважалося повністю допустимим. Це й дає підстави вбачати в характері московсько-литовських війн кінця XV – початку XVI ст. поряд з воєнно-політичною ще й етнічну складову. Як відомо, етноцентризм усе позитивне пов'язує зі своїм народом, а інші етнічні спільноти наділяє негативними й навіть деструктивними рисами. Такі уявлення, що своїми коренями сягають архаїчної епохи, формують погляд, за яким лише представники свого народу є «людьми», чи «справжніми людьми», всі ж інші – «не зовсім люди», «недолюдки». А значить, і поводитися з ними потрібно відповідно. У домодерних етнічних спільнот етноцентризм був головною підставою поділу на «своїх»

і «чужих» [детально див.: 38, S. 33–35]. З часом, із розвитком та гуманізацією стосунків між народами, етноцентричні уявлення послаблюються й затухають, проте в росіян вони, будучи підсилюваними державною пропагандою власної імперської величі, навпаки, трансформувалися в нинішній рашизм.

Висновок. Розглянутий матеріал свідчить про те, що на значних територіях Східної України в кінці XV–XVII ст. відбулися масштабні етнічні чистки з більшими чи меншими елементами геноциду. Терени Верховських князівств, а також більшої частини Сіверщини, де сьогодні знаходяться Брянська, Курська, Орловська, Воронежська області до того часу аж ніяк не належали до «ісконно» російських територій. І населяли їх зовсім не росіяни. А російські поселенці з'явилися там навіть не в результаті звичайних, хоча й масштабних, міграцій та асиміляції аборигенів. Заселення цих теренів московитами-росіянами (десь саме в цей час завершується формування російського народу) відбулося після того, як місцеве населення (дрібні верховські етнічні спільноти та севрюки) було переважно винищене, депортоване, а також розбіглося, рятуючись від терору завойовників.

Порівняння загарбницьких практик московитів, включно з пропагандистською виправдально-обґрунтовальною риторикою правителів⁵, а також розбійницькою поведінкою підданих, як сьогодні, так і в кінці XV – XVII ст., демонструє значну схожість. Гадаємо, це свідчить про те, що формування сучасної ідеології рашизму й рашистських практик своїми коренями сягає глибокої давнини, а саме часів, коли майбутня російська імперія почала лише формуватися. Цікавим видається подальше простеження завойовницьких війн московії – росії на предмет удосконалення риторики «визволення», «допомоги» місцевому населенню та його «порятунку», під яку маскувалося захоплення нових територій, а також бандитсько-грабницьких дій російських збройних формувань і військовиків. Особливий інтерес становить вишиковування всіх цих явищ в єдиний хронологічний ланцюжок, який завершується формуванням сучасних ідеології та практики рашизму.

Примітки

¹ Називаємо нашу країну в досліджуваній час «Україною» умовно, оскільки тоді вона звалася «Руссю». Річ у тім, що назва «Україна» стала вживатися українською інтелігенцією модерних часів з причини монополізації росією давньоруської спадщини та фактичного викрадення назви «Русь» у нашої країни [10, с. 6].

² Є підстави вважати, що в цьому разі йдеться про членів етнічної спільноти Південної Русі, яка пізніше отримала назву «Україна», а вони самі стали зватися «українцями»; у XV ст. вони позначалися етнонімом «русь» (у множині) і «русин» (в однині) [5]; а ось білоруси єдиного загальнобілоруського етноніма не мали [16], що, найімовірніше, свідчить про незавершеність етногенезу.

³ Грабунок захоплених територій – так званий воїнський хліб у досліджувані часи не був чимось винятковим і в цілому не піддавався осуду. Проте в цьому разі це робилося без оголошення війни на території дружньої сусідньої держави (великий литовський князь Олександр доводився зятем московському монархові Івану III), населеної спорідненими нападами людьми. Та й масштаби цих розбоїв були таки завеликими навіть для жорстоких середньовічних часів, коли володарі-завойовники все ж таки намагалися зберегти підданих на захоплених теренах.

⁴ Назва достатньо привілейованого служилого стану в московії.

⁵ Такого роду риторичку і практику звичайно називають «єзуїтськими», проте, на нашу думку, у цьому разі більше підходить визначення їх як «кадебістських».

Джерела та література

1. Акты, относящиеся к истории Западной России. Санкт-Петербург : Тип. II Отделения Собственной Е. И. В. Канцелярии, 1846. Т. 1. 432 с.
2. Арутюнов С. А. Народы и культуры: развитие и взаимодействие. Москва : Наука, 1989. 247 с.
3. Балашок В. Загадки севрюки: 5. Проблема назви. Територія і стан її заселеності. *Сіверянський літопис*. 2016. № 6 (132). С. 44–55.
4. Балашок В. Особливості господарської діяльності севрюків (XIV–XVII ст.). *Народна творчість та етнологія*. 2017. № 4 (368). С. 41–50.
5. Балашок В. З історії української етнонімії (від «русинів» до «українців»). *Український історичний журнал*. 2018. № 2 (539). С. 163–178. DOI: <https://doi.org/10.15407/uhj2018.02.163>.
6. Буссов К. Московская хроника 1584–1612. *Хроники Смутного времени: Конрад Буссов. Арсений Елассонский. Элиас Геркман*. Москва : Фонд С. Дубова, 1998. С. 11–158.
7. Веселовский С. Б. Ономастикон. Древнерусские имена, прозвища и фамилии. Москва : Наука, 1974. 382 с. URL : <http://www.pseudology.org/state/Onomastikon2.pdf> (дата звернення: 31.07.2020).
8. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. Изд-е 2-е. Москва : Искусство, 1984. 350 с.
9. Дневник событий, относящихся к Смутному времени (1603–1613 гг.), известный под именем Истории Ложного Дмитрия. *Русская историческая библиотека* / ред. М. Коялович. Санкт-Петербург, 1872. Т. 1. С. 84–364.
10. Ісаєвич Я. Україна давня і нова: народ, релігія, культура. Львів : Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 1996. 334 с.
11. Колесницький Н. Ф. Донациональные этнические общности (по материалам средневековой Германии). *Расы и народы*. Москва : Наука, 1978. Вып 8. С. 21–46.
12. Контамин Ф. Война в Средние века / пер. с франц. Ю. П. Малинина и др. Санкт-Петербург : Ювента, 2001. 416 с.
13. Кравченко В. В. Харьков / Харків: столица Пограничья. Вильнюс : Европейский гуманитарный ун-т, 2010. 358 с.
14. Кулаковський П. Роль і значення Путивля в Смоленській війні 1632–1634 рр. URL : <http://putivl-zarovidnyk.org/vidannja/rol-i-znachennja-putivlja-v-smolenskij-vijni-1632-1634-rr.php> (дата звернення: 11.07.2021).
15. Лазаревский А. Описание старой Малороссии. Т. 1 : Полк Стародубский. Киев : Типография К. Н. Милевского, 1888. 522 с.
16. Левшун Л. Концепт «литвины» в этнокультурном самосознании белорусов. *Беларуская думка*. 2009. № 11. С. 102–109.
17. Литовская Метрика. Отдел I. Часть I: Книга записей. Т. I. *Русская историческая библиотека*. Т. 27 / ред. Иван. И. Лаппо. Санкт-Петербург : Изд. Археогр. комиссии, 1910. IX, 38, 150 с.

18. Масса И. Краткое известие о начале и происхождении современных войн и смут в Московии, случившихся до 1610 года за короткое время правления нескольких государей. *О начале войн и смут в Московии* / состав. А. Либерман. Москва : Рита-Принт, 1997. С. 13–150.
19. Полное собрание русских летописей: Т. 8. Продолжение Летописи по Воскресенскому списку / гл. ред. А. Ф. Бычков. Санкт-Петербург : Тип. Э. Праца, 1859. 302 с.
20. Полное собрание русских летописей: Т. 24. Типографская летопись / под ред. А. А. Шахматова, А. Е. Преснякова ; подгот. С. П. Розанов. Петроград : 2-я гос. типогр., 1921. [3], 271 с.
21. Полное собрание русских летописей: Т. 34. Постниковский, Пискаревский, Московский и Бельский летописцы. Москва : Наука, 1978. 304 с.
22. Ракитин А. С. Севрюки – коренное население Северной земли. URL : <http://sivertsi-siver.narod.ru/sevruki.htm> (дата звернення: 11.08.2019).
23. Русина О. В. Сіверська земля у складі Великого князівства Литовського. Київ : Ін-т української археології та джерелознавства НАН України, 1998. 244 с.
24. Сборник Императорского русского исторического общества / под ред. Г. Ф. Карпова. Санкт-Петербург : Тип. Ф. Елеонского, 1882. Т. 35. Ч. 1. 6, VI, XXII, 870 с., 116 стлб.
25. Сборник Императорского русского исторического общества / под ред. С. А. Белокурова. Санкт-Петербург : Тип. Г. Лиснера и Д. Собко, 1912. Т. 137. XX, 809 с.
26. Сміт Е. Д. Національна ідентичність / з англ. перекл. П. Таращук. Київ : Основи, 1994. 224 с.
27. Темушев В. Н. Первая московско-литовская пограничная война 1486–1494. Москва : Квадрига, 2013. 239 с.
28. Толочко О. Образ «чужинця» в картині світу домонгольської Русі. *Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей*. Київ : Ін-т української археології та джерелознавства НАН України, 1992. Т. 1. С. 26–46.
29. Тупиков Н. М. Словарь древнерусских личных собственных имен. Санкт-Петербург : Типография И. Н. Скороходова, 1903. 904 с.
30. Филарет (Гумилевский Д.). Историко-статистическое описание Черниговской епархии. Кн. 6 : Уезды Новгородсеверский, Сосницкий, Городницкий, Конотопский и Борзенский. Чернигов : Земская типография, 1874. 438 с.
31. Хроника Быховца / отв. ред. М. Н. Тихомиров ; предисл., коммент. и пер. Н. Н. Улащика. Москва : Наука, 1966. 155 с.
32. Чижикова Л. Н. Русско-украинское пограничье: история и судьбы традиционно-бытовой культуры. Москва : Наука, 1988. 256 с.
33. Яворницький Д. І. Історія запорозьких козаків : у 3 т. / редкол. : П. С. Сохань (голова) та ін. Київ : Наукова думка, 1991. Т. 3. 557 с.
34. Яковенко Н. М. Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII ст. Київ : Генеза, 1997. 380 с.
35. Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. Київ : Критика, 2002. 416 с.
36. Kuczyński S. M. Ziemia czernihowsko-siewierskie pod rządami Litwy. Warszawa, 1936. 420 s.
37. Pohl W. Political uses of Ethnicity in early medieval Europe. *Ethnicity as a Political Resource: Conceptualizations across Disciplines, Regions, and Periods*. Bielefeld : Transcript Verlag. 2015. P. 201–208. DOI: <https://doi.org/10.14361/9783839430132-015>.
38. Stagl J. Kulturanthropologie und Eurozentrismus. *Wiener völkerkundliche Mitteilungen*. 1986. Bd. 28. S. 33–66.

References

1. HRYHOROVYCH, Ivan (compiler-editor). *Acts Relating to the History of Western Russia, Collected and Published by the Archaeographic Commission*. Saint Petersburg: Printing House of the IIInd Department of His Imperial Majesty's Personal Chancellery, 1846, vol. I, 432 pp. [in Russian].
2. ARUTYUNOV, Sergey. *Peoples and Cultures: Their Development and Interaction*. Moscow: Science, 1989, 247 pp. [in Russian].
3. BALUSHOK, Vasyl. Enigmatic Sevriuks: 5. The Name Problem. Territory and State of Its Occupancy. In: Volodymyr DIATLOV, ed.inchief, *The Siverian Chronicle: A Scientific Journal*, 2016, no. 6 (132), pp. 44–55 [in Ukrainian].

4. BALUSHOK, Vasyl. Peculiarities of Economic Activity of Sevryuks (XIVth to XVIIth Centuries). In: Hanna SKRYPNYK, ed.inchief, *Folk Art and Ethnology*, 2017, no. 4 (368), pp. 41–50 [in Ukrainian].
5. BALUSHOK, Vasyl. From the History of Ukrainian Ethnonymy (from “Ruthenians” to “Ukrainians”). In: Valeriy SMOLIY, ed.inchief, *The Ukrainian Historical Journal*. Kyiv: Scientific Thought, 2018, no. 2 (S39), pp. 163–178 [in Ukrainian]. DOI: <https://doi.org/10.15407/uhj2018.02.163>.
6. BUSSOW, Conrad. The Muscovite Chronicle, Containing Matters from the Death of Ivan Vasilyevich the Tyrant, the Most Ferocious and Savage of All Whom the Sun Saw after Their Births, in the Year of Christ 1584–1612. In: Conrad BUSSOW, Arsenios of Ellassonos, Elias HERCKMANS. *Chronicles of the Time of Troubles: The History of Russia and the House of Romanov in the Memoirs of Contemporaries of the XVIIth–XXth Centuries*. Moscow: Sergey Dubov Foundation, 1998, pp. 11–158 [in Russian].
7. VESELOVSKY, Stepan. *Onomasticon. Ancient Rus’s Names, Nicknames, and Surnames*. Moscow: Science, 1974, 382 pp. [online]. Available from: <http://www.pseudology.org/state/Onomastikon2.pdf> (accessed on July 31, 2020) [in Russian].
8. GUREVICH, Aron. *Categories of the Medieval Culture*. Second edition. Moscow: Art, 1984, 350 pp. [in Russian].
9. BUDZIŁŁO, Józef. A Diary of Events Relating to the Time of Troubles (1603–1613), Known as the History of False Dmitry. In: Mikhail KOYALOVICH, ed., *The Russian Historical Library*. Saint Petersburg, 1872, vol. 1, pp. 84–364 [in Russian].
10. ISAIEVYCH, Yaroslav. *Ancient and New Ukraine: Its People, Religion, and Culture*. Lviv: NASU’s Ivan Krypnyakevych Institute of Ukrainian Studies, 1996, 334 pp. [in Ukrainian].
11. KOLESNITSKY, Nikolay. Pre-National Ethnic Communities (Based on Materials from Medieval Germany). In: *Races and Peoples: An Annual*. Moscow: Science, 1978, iss. 8, pp. 21–46 [in Russian].
12. CONTAMINE, Philippe. *War in the Middle Ages*. Translated from French by Yuriy MALININ et al. Saint Petersburg: Juventa, 2001, 416 pp. [in Russian].
13. KRAVCHENKO, Volodymyr. *Kharkov/Kharkiv: A Capital of the Borderlands*. Vilnius: European Humanities University, 2010, 358 pp. [in Russian].
14. KULAKOVSKYI, Petro. *The Role and Significance of Putyvl in the Smolensk War of 1632–1634* [online]. Available from: <http://putyvl-zapovidnyk.org/vidannja/rol-i-znachennja-putyvlja-v-smolenskij-vijni-1632-1634-rr.php> (accessed on July 11, 2021) [in Ukrainian].
15. LAZAREVSKY, Aleksandr. *A Description of Old Lesser Russia. Vol. 1: Starodub Regiment*. Kiev: Printing House of K. N. Milevsky, 1888, 522 pp. [in Russian].
16. LEVSHUN, Lubov. The «Litvins» Concept in the Ethno-Cultural Identity of Belarusians. In: Vadzim HIHIN, ed.inchief, *The Belarusian Thought*, 2009, no. 11, pp. 102–109 [in Russian].
17. The Metrica of the Grand Duchy of Lithuania, section I, part I: Book of Records, vol. I. In: Ivan LAPPO, ed., *The Russian Historical Library*. Saint Petersburg: Edition of the Archaeographic Commission, 1910, vol. 27, IX + 38 + 150 pp. [in Russian].
18. MASSA, Isaac. A Brief Notice on the Beginnings and Origins of Modern Wars and Distempers in Muscovy, Which Occurred before 1610 during Short Reigns of Several Sovereigns. In: Isaac MASSA, Peter PETREIUS. *On the Beginnings of Wars and Unrests in Muscovy*. Compiled and edited by Aleksandr LIBERMANN. Moscow: Rita-Print, 1997, pp. 13–150 [in Russian].
19. *The Complete Collection of Russian Chronicles*. Saint Petersburg: Printing House of Eduard Pratz, 1859, vol. 8: *Continuation of the Resurrection List Chronicle* (ed. by Afanasy BYCHKOV), 302 pp. [in Russian].
20. *The Complete Collection of Russian Chronicles*. Petrograd: 2nd State Printing House, 1921, vol. 24: *The Typographic Chronicle* (edited by Aleksey SHAKHMATOV, Aleksandr PRESNYAKOV; compiled by Sergey ROZANOV), [3] + 271 pp. [in Russian].
21. *The Complete Collection of Russian Chronicles*. Moscow: Science, 1978, vol. 34: *The Postnikov, Piskaryov, Moscow, and Belaya Chroniclers* (edited by Viktor BUGANOV and Vadim KORETSKY), 304 pp. [in Russian].
22. RAKITIN, Anton. *Sevryuks, An Indigenous Population of the Severian Lands* [online]. Available from: <http://sivertsi-siver.narod.ru/sevruki.htm> (accessed on August 11, 2019) [in Russian].
23. RUSYNA, Olena. *The Severian Lands within the Grand Duchy of Lithuania*. Kyiv: NASU’s Institute of Ukrainian Archeography and Source Studies, 1998, 244 pp. [in Ukrainian].
24. KARPOV, Gennady, ed. *The Collection of the Imperial Russian Historical Society*. Saint Petersburg: Printing House of F. Eleonski, 1882, vol. 35, pt. 1, VI, XXII, 870 pp., 116 col. [in Russian].
25. BELOKUROV, Sergey, ed. *The Collection of the Imperial Russian Historical Society*. Saint Petersburg: Printing House G. Lissner and D. Sobko, 1912, vol. 137, XX, 809 pp. [in Russian].

26. SMITH, Anthony D. *National Identity*. Translated from English by Petro TARASHCHUK. Kyiv: Solomiya Pavlychko's Publishers *Osnovy*, 1994, 224 pp. [in Ukrainian].
27. TEMUSHEV, Victor. *The First Moscow-Lithuanian Border War 1486–1494*. Moscow: Quadriga, 2013, 239 pp. [in Russian].
28. TOLOCHKO, Oleksii. The Image of «Foreigner» in the Worldview of Pre-Mongol Rus. In: Oleksii TOLOCHKO, secretaryin chief, *Mediaevalia Ucrainica: Mentality and History of Ideas*. Kyiv: NASU's Institute of Ukrainian Archeography and Source Studies, 1992, vol. I, pp. 26–46 [in Ukrainian].
29. TUPIKOV, Nikolay. *A Dictionary of Ancient Rus's Personal Proper Names*. Saint Petersburg: Printing House of I. N. Skorokhodov, 1903, 904 pp. [in Russian].
30. FILARET (GUMILEVSKY, Dmitry). *The Historical and Statistical Description of the Chernihiv Eparchy*. Chernihiv: Zemstvo's Printing House, 1874, bk. 6: *Novhorod-Siverskyi, Sosnytsia, Horodnia,, Konotop, and Borzna Districts*, 438 pp. [in Russian].
31. *The Bykhovets Chronicle*. Edited by Nikolay TIKHOMIROV; prefaced, annotated and translated from Ruthenian by Mikalaj UŁAŠČYK. Moscow: Science, 1966, 155 pp. [in Russian].
32. CHIZHIKOVA, Ludmila. *Russian-Ukrainian Borderlands: History and Destinies of Traditional Everyday Culture*. Edited by Kirill CHISTOV. USSR Academy of Sciences' Nikolay Miklouho-Maclay Institute of Ethnography. Moscow: Science, 1988, 256 pp. [in Russian].
33. YAVORNYTSKYI, Dmytro. *The History of Zaporizhzhian Cossacks: in 3 Volumes*. Edited by Pavlo SOKHAN (editorial board's chairperson) et al. Kyiv: Scientific Thought, 1991, vol. 3, 557 pp. [in Russian & Ukrainian].
34. YAKOVENKO, Natalia. *An Outline of the History of Ukraine from the Earliest Times to the Late 18th Century*. Kyiv: Genesis, 1997, 380 pp. [in Ukrainian].
35. YAKOVENKO, Natalia. *The Parallel World. Studies on the History of Conceptions and Ideas in Ukraine in the XVIth–XVIIth Centuries*. Kyiv: Criticism, 2002, 416 pp. [in Ukrainian].
36. KUCZYŃSKI, Stefan Maria. *The Chernihiv-Severian Lands under the Rule of Lithuania*. Warsaw, 1936, 420 pp. [in Polish].
37. POHL, Walter. Political uses of Ethnicity in early medieval Europe. In: The University of Cologne Forum «Ethnicity as a Political Resource» (ed.). *Ethnicity as a Political Resource: Conceptualizations across Disciplines, Regions, and Periods*. Bielefeld: Transcript Verlag, 2015, pp. 201–208 [in English]. DOI: <https://doi.org/10.14361/9783839430132-015>.
38. STAGL, Justin. Cultural Anthropology and Eurocentrism. In: René PUSCH, ed., *Viennese Ethnological Communications*. Vienna: Austrian Ethnological Society, 1986, vol. 28, pp. 33–66 [in German].

Надійшла / Received 03.11.2022

Рекомендована до друку / Recommended for publishing 25.11.2022

УДК 7.046.3:27-360НУ](477)“17/18”
DOI <https://doi.org/10.15407/mue2022.21.046>

ЗАБАШТА РОСТИСЛАВ

кандидат мистецтвознавства, провідний науковий співробітник відділу образотворчого та декоративно-прикладного мистецтв Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (Київ, Україна).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1043-1678>

ZABASHTA ROSTYSLAV

a Ph.D. in Art Studies, a chief research fellow of the Department of Visual and Applied Arts of M. T. Rylskyi Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1043-1678>

Бібліографічний опис:

Забашта, Р. (2022) До історії шанування Онуфрія Великого на землях Русі-України наприкінці XVIII – упродовж XIX століття. *Матеріали до української етнології*, 21 (24), 46–53.

Zabashta, R. (2022) On the History of Venerable Onuphrius Honouring on the Lands of Ruthenia-Ukraine at the Late 18th – Throughout the 19th Century. *Materials to Ukrainian Ethnology*, 21 (24), 46–53.

© Видавництво ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2022. Стаття опублікована на умовах відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

ДО ІСТОРІЇ ШАНУВАННЯ ОНУФРІЯ ВЕЛИКОГО НА ЗЕМЛЯХ РУСИ-УКРАЇНИ НАПРИКІНЦІ XVIII – УПРОДОВЖ XIX СТОЛІТТЯ

Анотація / Abstract

У статті висвітлено загальні обставини існування і трансформації культу преподобного пустельника-аскета Онуфрія Великого на вітчизняних теренах у кінці XVIII – упродовж XIX ст. Цей історичний період характеризувався спершу згортанням і певними змінами форм шанування святого, а перегадом, майже за століття, – пожвавленням культу. Процес згортання був зумовлений і запущений як внутрішніми, так і зовнішніми чинниками. Серед перших головну роль відігравали адміністративно-організаційні заходи керівництва національних церков (Православної та Унійної) першої – третьої чвертей XVIII ст., спрямовані на впорядкування чернечого служіння, а також на укрупнення монастирів задля підтримки їхнього матеріального становища. У результаті цих заходів чимала кількість дрібних і середніх за розміром чернечих осідків припинила своє існування. Поміж других – загальні церковні реформи, запроваджені правителями Австро-Угорської та російської імперій, у складі яких перебували українські землі; реформи, що спричинили, зокрема, масове закриття тих-таки монастирських осідків. Одним зі специфічних наслідків скорочення чернечої форми подвижництва й пошанування Онуфрія Великого (а саме чернецтво було першим і тривалий час єдиним, принаймні основним середовищем шанування святого пустельника) став «вихід» досліджуваного культу за монастирські мури та поширення його серед значно більшої кількості місцевих вірян, зокрема поміж простолюду. Останній процес призвів, з одного боку, до його стабілізації, а з другого – до певного онароднення (фольклоризації). Помітне піднесення культу припало на останнє двадцятиріччя XIX ст. і стосувалося переважно західних земель України. Початок цим процесам поклала реформа Чину святого Василя Великого (далі – ЧСВВ), зніційована Папою Римським Левом XIII та підтримана (головно з політичних міркувань) тодішнім австрійським урядом.

Ключові слова: Онуфрій Великий, культ, монастирі, Православна й Унійна (Греко-католицька) церкви, Чин святого Василя Великого, реформа, мистецтво.

The article highlights the general circumstances of the existence and transformation of the cult of the venerable hermit-ascetic Onufrii the Great in the national territory during the end of the 18th –

19th centuries. This historical period is characterized by the curtailment and certain changes in the forms of veneration of the named saint, and later, almost a century later, by the revitalization of the cult. The process of collapse was conditioned and triggered by both internal and external factors. Among the first, the main role was played by the administrative and organizational measures of the leadership of the national Churches (Orthodox and Union) in the first – third quarters of the 18th century, aimed at streamlining monastic service, as well as at consolidating monasteries in order to support their financial situation. As a result of these measures, a considerable number of small and medium-sized monastic settlements ceased to exist. Among the others are general church reforms introduced by the rulers of the Austro-Hungarian and Russian empires, which included Ukrainian lands; reforms that caused, in particular, the mass closure of such monastic settlements. One of the specific consequences of the reduction of the monastic form of asceticism and veneration of Onufrii the Great (monasticism was the first and for a long time the only, at least the main, medium of veneration of the holy hermit) was the «exit» of the investigated cult outside the monastery walls and its spread among a much larger number of local believers, including the common people. The latter process led, on the one hand, to its stabilization, and on the other, to a certain popularisation (folklorization). The noticeable rise of the cult fell on the last two decades of the 19th century and concerned mainly the western lands of Ukraine. These processes were initiated by the reform of the Order of Saint Basil the Great, initiated by Pope Leo XIII and supported (mainly for political reasons) by the Austrian government of that time.

Keywords: Onufrii the Great, cult, monasteries, Orthodox and Union (Greek-Catholic) Churches, Order of St. Basil the Great, reform, art.

Культ ранньохристиянського святого пустельника-аскета чину преподобних Онуфрія Великого на теренах Русі-України започаткувався в кінці X ст. (?) / другій чверті XI ст., а найвищого свого піднесення сягнув (як і в низці інших європейських країн) наприкінці XVII – третій чверті XVIII ст. [10, с. 47–48; 9, с. 19–83 та ін.]. Останній процес підтверджують численні осередки шанування святого (зацілілі донині або відомі за писемними та археологічними джерелами), що постали саме в окреслений історичний період, а ще – факти синхронного функціонування та розвитку певної кількості таких осередків давнішого походження. Показовою щодо цього є статистика чернечих осідків, посвячених безпосередньо названому ранньохристиянському пустельнику-аскету, що діяли впродовж зазначеного часу. Поміж них відносно великих і дієвих монастирів (як греко-католицьких, так і православних) налічувалося щонайменше п'ятнадцять [4, с. 185, 191, 192, 194, 195, 196, 197, 199, 201, 202, 203; 17, с. 27, 28–29; 11, с. 89, 120; 14, с. 18, 19, 22, 30–31, 51, ін.]. Утім, саме на те-таки XVIII ст., властиво на його кінець, припадає початок і зворотного процесу, що в підсумку призвів до помітного звуження і певної трансформації аналізованого культу¹. Він був зумовлений і запущений як внутрішніми, так і зовнішніми силами.

Серед перших головну роль відігравали чинники, пов'язані з життям самих церков упродовж першої – третьої чвертей XVIII ст. Ідеться про адміністративно-організаційні заходи керівництва національних церков, спрямовані на впорядкування чернечого служіння, а також на укрупнення («концентрацію») і «централізацію» [4, с. 25–30] монастирів задля підтримки їхнього матеріального становища. На Правобережжі, у межах юрисдикції Греко-католицької церкви, вони були викликані насамперед і головним зростанням самовільної, значною мірою стихійної, а отже, – мало або цілком не контрольованої церковними управлінськими інституціями чернечої практики, яка вже на початок XVIII ст. спричинилася до появи багатьох монастирків / скитів / пустиней / окремих келій, що були фактично «приватними» й незалежними від більших (давніх чи новостворених) офіційно визнаних монаших осередків та не мали часто належного фундування [4, с. 24–28, 32–33, 45–46]. Для порушеної теми факт існування такої практики є принципово важливим, адже осідники цих монастирків / скитів / пустиней / келій нерідко виступали в ролі шанувальників і послідовників духовного подвигу саме Онуфрія Великого. Власне такими культовими об'єктами реально вважати низку скельних / скельно-печерних / печерних пам'яток, про які не існує жод-

них історичних свідчень (принаймні їх досі не виявлено). Поміж них – монаші осідки з теренів Поділля, а саме: Бушанський скельний комплекс на Вінниччині, Крутилівський та Устечківський печерні комплекси на Тернопіллі та ін. Під адміністративним тиском більшість із цих осідків припинила своє існування. Водночас реорганізаційні заходи мали торкнутися й деяких давніх осередків досліджуваного культу, чернеча братія яких на момент реєстрації виявилася недостатньо численною, зокрема Львівського, який (згідно з розпорядженням Дубенської наради 1745 р.) передбачалося приєднати (разом зі ще двома місцевими чернечими осідками) до львівського Святоюр'ївського монастиря [4, с. 26, 27; 20, с. 125–126], монастиря на Волковському острові р. Рось побіля м. Корсуня на Черкащині та монастиря біля с. Перегінське на Івано-Франківщині [4, с. 28; 20, с. 126]. Щоправда, ліквідація монастирів з незначною кількістю осідників неодноразово відтягувалася й подекуди так і не реалізувалася, як у випадку з монастирем у Львові [20, с. 127–128]. У ході реформи «централізації» на Правобережжі були закриті фактично три невеликі монастирі: Перегінський – у 1746 році, Рукмиський – у 1754 році і Корсунський – у 1765-му [4, с. 46, 196, 201, 203]². У той-таки час на Лівобережжі, що повністю перебувало в адміністративно-правовому полі православної церкви (на той час вже у складі російського православ'я), протягом зазначеного періоду припинили своє існування щонайменше два Онуфріївські скити / монастирки: на Київщині (біля с. Данилівка, т. зв. Липлянський / Липовий скиток), що належав Михайлівському Золотоверхому монастиреві Києва, та на Чернігівщині (на березі Дніпра в ур. «На городищі»), що належав Антонієвому монастиреві м. Любеча [11, с. 89, 120].

Поміж других (зовнішніх) чинників головну роль у згортанні культу святого відігравали церковні реформи, запроваджені правителями Австро-Угорської та російської імперій, у складі яких опинилися українські землі після трьох поділів (1772, 1793, 1795) Речі Посполитої.

Хоча за австрійської влади на підконтрольній їй території Східної Галичини й Холмщини загальне суспільне становище вітчизняної Унійної церкви

значно поліпшилося [12, с. 340 і наст.], однак духовно-інституційні основи культу Онуфрія Великого зазнали чергових утрат. Унаслідок реорганізації адміністративно-територіального устрою й правового статусу ЧСВВ (1772–1783), зокрема державно-адміністративних заходів, спрямованих на зменшення кількості діючих монастирів та ченців, заборони культурно-освітньої діяльності й, відповідно, применшення ролі чернечої форми духовного служіння, а також незмінного та доволі жорсткого державного контролю за процесом секуляризації в імперії (що тривав упродовж століття: 1782–1882 рр.), кількість усіх осідків ордену василіян зменшилася більш як удвічі [4, с. 50–53, 56–57, 60–61, 62; 12, с. 354–355]. Щодо безпосередньо Онуфріївських монастирів, то їхня кількість від 1774 року зменшилася ще на три осідки. Припинили діяльність Колоденський (1774), Литвинівський (1774) та Бузький (1784) монастирі [4, с. 191, 196, 199]. У підсумку на 1882 рік (початок реформи і відродження Чину) діючими лишилися лише чотири монастирі (Добромільський, Лаврівський, Львівський та Погінський). Крім цього, австрійський трон заборонив на території своєї держави релігійні товариства і братства [12, с. 342], поміж яких були й відповідні згромадження вірян на підтримку культу названого ранньохристиянського пустельника-аскета.

Подібну ситуацію вітчизняний культ Онуфрія Великого пережив і на землях, що з останньої третини XVIII ст. опинилися чи вже перебували під владою російської імперії. Ще в лютому 1764 року Катерина II підписала законодавчий акт, який запустив активний процес секуляризації в державі і спричинився до суттєвого зменшення кількості чернечих осідків. Щоправда, сила цього акту поширилася на питоми українські губернії пізніше за російські: з 1786 року на Київську, Чернігівську та Новгород-Сіверську, а з 1788 – на решту: Харківську, Єлисаветградську та, імовірно, Волинську. Через дії російської влади наприкінці XVIII ст. із 85 православних монастирів в Україні було ліквідовано 29 (34 %) [13, с. 673]. На початок XIX ст. їх лишилося ще менше: 60 (штатних і позаштатних) із приписаними пустинями [13, с. 674]. Конкретними прикладами цього касаційного

процесу слугують історії Онуфріївських скитів / пустиней, а саме: пустині на околиці с. Тишки, що належала Мгарському Лубенському Свято-Преображенському монастирю на Полтавщині й була закрита в 1786 році [22, с. 794]; скиту Курязького монастиря, закритого в 1788 році, утім, невдовзі (1793) відновленого в статусі заштатної пустині [23, с. 71]. У випадку Волині та деяких інших земель Правобережжя, то після приєднання до російської імперії тут розпочалося ще й тотальне гоніння на Унійну церкву, фіналом якої стала цілковита ліквідація унії (на території держави) в 1839 році [12, с. 308–309, 313]. Жертвами останніх адміністративних дій стали насамперед греко-католицькі (василіанські) чернечі осідки, зокрема й Онуфріївські на сусідніх з Україною землях Білорусі: у сс. Новосілки (1838) та Онуфрея (нині Сялец) (1836) на Могильовщині [4, с. 201]. У підсумку в межах підросійської України в період кінця XVIII–XIX ст. чинними лишалися лише кілька чернечих осідків пошукуваної титулатури, зокрема заштатні Корсунський (на острові р. Рось) на Київщині та Жаботинський побіля с. Чубівка на Черкащині [17, с. 577–578, 617–618; 1, с. 7–10; 14, с. 65, 80–84, 85–88], скит Курязького монастиря побіля Харкова [23, с. 71].

Очевидне згортання із середини XVIII і до початку 80-х років XIX ст. монастирської форми шанування Онуфрія Великого³ певною мірою компенсувалося, з одного боку, розбудовою окремих діючих чернечих осідків відповідної посвяти, а з другого – постанням мережі парафіяльних храмів (як за рахунок переведення в їхній ранг храмів зліквідованих монастирів / скитів / пустиней, так і появи низки парафіяльних церков-новобудов). Зокрема, в означений період розбудовувалися і / чи оновлювалися ті-таки Корсунський, Жаботинський та Курязький монастирі [17, с. 577, 578, 617, 618; 23, с. 60]. Щодо парафіяльних церков, то серед них колишніми монастирськими були, скажімо, храми в селах Липовий Скиток (~ із середини XVIII ст. по сьогодні) на Київщині, Тишків (з 1786 р. до початку XIX ст.) на Полтавщині [17, с. 29; 22, с. 794] та в ур. «На городищі» побіля Любича на Чернігівщині (з 1734–1766 рр. по 1788 р. і наст.) [2, с. 325; 15, с. 21, 40 (пос. № 84), 85]. Поміж новопосталих назовемо храми в

колишній Волинській єпархії православної церкви в селах Мала Козарка (1782) Новоград-Волинського повіту, Загірці (1791) Острозького повіту, Мала Мильча (1832 – «тепла церква», що облаштована в підвалі церкви Різдва Богородиці 1640 р. побудови) та Дермань (1855) Дубнівського повіту, Коропилівці (?) Ковельського повіту [21, т. I : с. 219; т. II : с. 797–798, 912, 1088; 19, с. 38.]; у межах колишньої Київської губернії – у м. Дашеві (1754) [17, с. 319], у сс. Дубровка (1744) та Погреби (1777) [17, с. 454]; у межах нинішньої Вінницької області – у с. Жахнівка (1889) [19, с. 38].

Звісно, випадки закриття монастирів і перетворення їхніх храмів на парафіяльні церкви, як і цілеспрямованого зведення і самодостатнього функціонування парафіяльних храмів як таких, траплялися й у попередні століття. Проте кількісні показники цих процесів упродовж XVIII–XIX ст. були, як свідчить доступна фактографія, незмірно вищими. Заразом прикметно й те, що найбільша кількість таких храмів функціонувала, знов-таки, на Правобережжі. Останній факт є, утім, цілком закономірним з огляду на більшу сталість і тяглість досліджуваного культу саме на означених вітчизняних теренах у період розвинутого Середньовіччя – раннього Нового часу.

Тенденція до скорочення чернечої форми культу святого і пришвидшеного виходу його за монастирські мури в кінці XVIII – першій третині XIX ст. та розповсюдження серед порівняно широкого кола вірян спричинилася до його (культу) певною мірою онароднення, а подекуди навіть своєрідної фольклоризації.

Щодо онароднення, то воно, увіч, мало деякі прояви і в попередні періоди. Про це свідчать вже графіті середини / другої половини XI–XIV ст. на поверхні фрескового образу святого в південній галереї Софійського собору Києва. Однак на тлі розвинутої та переважаючої впродовж XIII / XIV–XVII ст. монастирської форми шанування святого цей процес був менш дієвим і, вірогідно, менш помітним. Монастирі задавали загальний тон і визначали всі чи майже всі зміни культу, зокрема на рівні обрядовому, образотворчому та архітектурному. І через це наразі не доводиться наполягати на відносній хронологічній віддаленості пошукуваного про-

цесу (в період Середньовіччя – початку раннього Нового часу) та об'єктивно неминучих утратах документального фактажу на його підтвердження. Іншу ситуацію фіксуємо в кінці XVII – упродовж XVIII й особливо протягом XIX ст. Через описані попереду обставини культ Онуфрія Великого пішов, так би мовити, у народ. Окрім наведених фактів перетворення монастирських храмів на парафіяльні, своєрідними і вельми показовими прикладами входження культу в стихію так званого народного християнства є зразки образотворчого мистецтва, що позначені виразними рисами, з одного боку, архаїзму (для свого часу), а з другого – провінціалізму, що виявлявся у втраті чітких стилєвих характеристик формотворення і зверненням до засобів так званого наївного реалізму, або навпаки – спрощення, схематизації, стилізації та відносно активного декоративізму. Конкретними доказами цих зрушень є чимала кількість творів провінційного тримірного та двомірного образотворення.

Перші з них представлені переважно повнорізьбленими чи рельєфними зображеннями пустельника, що містилися в придорожніх каплицях та «фігурах» [7, с. 172 та ін, іл. 42 та ін.]. Чи не найвишуканішими зразками серед них є дерев'яна статуарна подoba з каплиці другої половини XIX ст., що стояла в м. Надвірній (нині Івано-Франківської обл.)⁴, та барельєфна – з невцілілої каплиці на околиці с. Перегінське (нині Рожнятівського р-ну Івано-Франківської обл.). Окрему підгрупу таких скульптур становлять кам'яні статуарні подоби святого, що збереглися побіля деяких храмів. Піднесені подекуди на досить високому постаменті (стовпі чи колоні), вони сприймаються своєрідними монументами духовному чину аскета-пустельника (див., напр., зразок 1888 р. при Спасо-Преображенській церкві на околиці с. Залужжя Тернопільської обл. [16, с. 32–33]).

Інші твори представлені різними за ідейно-формальним ладом малярними та графічними образами. Серед них композиційною оригінальністю вирізняються багатодільні ікони XIX ст. з теренів Східного Поділля та Південної Черкащини, які писалися на полотні й склалися із зображень зразу кількох святих і / чи релігійних сюжетів, до складу яких входив

і сюжет з причастя чи молінням Онуфрія Великого. Показово, що в цих творах подoba ранньохристиянського пустельника доволі часто займало одну із центральних (а отже, значеннєво пріоритетних) позицій [8, с. 48–49, 52, (іл.); 9, с. 419, 442–443]. Потрактування образу святого тут, зазвичай, спрощене (більш чи менш), але назагал оперте на натурні форми. Натомість єдиний знаний на сьогодні зразок відповідного культового письма на склі з Буковини⁵ демонструє відвертий декоративізм з його майже крайнім узагальненням природи, звучною колірною гамою, базованою на основних і деяких похідних барвах спектру, та посиленою роллю контурної лінії. Щодо графіки, то в цій галузі пошукувані образи XIX ст. фіксуються головню в спадку граверів, що працювали в Плазові – на україно-польському культурному порубіжжі [24, с. 126, 128–129, (іл.)].

Виразним проявом місцевої фольклоризації християнського культу Онуфрія Великого є народні легенди про святого. Одна з них (записана О. Воропаєм у с. Кудлані на Поділлі) оповідає про оборону польових квітів християнським святим від підступів міфологічного Морозу [5, с. 407]. Цей приклад цілком суголосний з висновками тих дослідників барокової культури, які твердять про її схильність до фольклоризації, що виявилася, зокрема, у поєднанні в ній так званих високих і низинних форм (у тому числі мистецьких).

Воднораз годі оминати той факт, що основні, ґрунтовні зміни і трансформації культу Онуфрія Великого наприкінці XVIII – упродовж XIX ст. збіглися в часі зі зміною стилів і творчих напрямів у професійному образотворчому мистецтві. Уже в кінці XVIII – на початку XIX ст. в Русі-Україні (як і в низці інших європейських країн, насамперед Центрально-Східної та Східної Європи) на заміну пізньому бароко й рококо приходить класицизм, точніше – неокласицизм, з помітно іншим інструментарієм та засобами образного й формального представлення ідейно-тематичного плану релігійних творів. Риси нового стилю демонструє художній лад церковного образу кінця (?) XVIII ст. «Причастя Онуфрія Великого в пустелі» із церкви с. Журавники Горохівського району Волинської

області⁶. Показовим наразі зразком тут постає і аналогічне за сюжетом вітварне живописне полотно 1811 року роботи Луки Долинського (бл. 1745–1824 рр.) з Успенського собору Почаївського монастиря [18, с. 137, 142, (іл.) 4]. За спостереженням М. Голубця, у своєму релігійному малярстві цей майстер зразу стає «резонансом німецького, а краще кажучи, віденського класицизму» (що цілком закономірно з огляду на роки його навчання у Віденській академії мистецтв), а згодом «схиляється до римської школи Рафаеля Менгса» [6, с. 2]. І справді, означена живописна подoba ранньохристиянського анахорета роботи Л. Долинського виконана, увіч, у близькому до письма названого німецького майстра-неокласициста стилістичному руслі. Еволюційним продовженням неокласицизму європейського мистецтва XIX ст. був, як відомо, академізм. Зразком пізнього етапу цього стильового напряму на вітчизняних теренах є стінописний повнофігурний образ Онуфрія (поряд із Петром Афонським?) у бабинці Спасо-Благовіщенського кафедрального собору (1888–1901) Харкова роботи місцевого маляра І. Святенка. Принагідно назвемо два зразки вже початку XX ст., які презентують неовізантійський напрям вітчизняного малярства. Ідеться про стінописний образ 1911 р. (?) «Моління Онуфрія Великого в пустелі» на хорах відновленого в 1907–1908 роках Свято-василівського храму (кінець XII ст.) в м. Овручі на Житомирщині та двобічну

ікону початку 1910-х років «Іоанн Златоуст; прп. Онуфрій» пензля Михайла Бойчука із церкви с. Романівка на Тернопільщині⁷.

Говорячи про шанування Онуфрія Великого на вітчизняних землях в XIX ст., слід зазначити, що стабілізація та поступовий розвиток йогокульту припали на останнє двадцятиріччя означеного історичного періоду. Початок цим процесам поклала реформа ЧСВВ, зініційована Папою Римським Левом XIII та підтримана (головно з політичних міркувань) австрійським урядом у 1882 році [12, с. 357–364, 370–371; 3, с. 31–33]. Попри неоднозначні оцінки способів проведення згаданої реформи (зокрема остороги тогочасної української громадськості Галичини щодо участі в ній єзуїтів) [12, с. 364; 3, с. 31], її наслідки виявилися цілком позитивними як для Чину в цілому, так і для тягlosti культу Онуфрія Великого на етнічних українських землях (насамперед Східної Галичини) зокрема. Після її завершення (1904) Чин, як відомо, значно зміцнів, що дозволило йому надалі провадити активну духовну, місійну, душпастирську практику, а також наукову та видавничу діяльність. Для досліджуваної теми ця історична подія є доволі показовою і навіть знаковою, адже розпочалася вона у трьох (із чотирьох діючих на той час) чернечих осідках, присвячених саме Онуфрію Великому: Добромильському (1882), Лаврівському (1884) та Львівському (1886–1887) [12, с. 362–364; 3, с. 31–32].

Примітки

¹ Цікаво, що на червень 1783 року припало визнання св. Онуфрія Великого за патрона монашого чину на теренах Галичини. Це засвідчено в ухвалі капітули ігуменів Львівської єпархії стосовно чернечих осідків новоутвореної Львівської провінції греко-католицької церкви на теренах Галичини [20, с. 131].

² Діяльність Корсунського монастиря була відновлена після 1772 року як православного чернечого осідку [17, с. 577–578].

³ Наприкінці XVIII – упродовж XIX ст. на теренах Русь-України не було засновано жодного монастиря на честь Онуфрія Великого, принаймні свідчень про це не містить жодне з доступних джерел.

⁴ Дерево, поліхромія, різьблення. 43 (з підставкою – 50) × 18,5 (збоку – 22) см. Збірка І. Гречка (Львів) [7, с. 243, 370, іл. 242].

⁵ Кінець XIX / початок XX ст., Буковина. Скло, олія. 42 × 33 см (скло), 50,5 × 41,5 см (рама). Збірка А. Цибка [9, с. 419, 441, (іл.)].

⁶ Дерево, темпера, олія, гравірування, золочення. 132 × 77 см. Збірка МВІ ВКМ (інв. І-457) [9, с. 420, 423, 426, (іл.)].

⁷ Твір експонувався на виставці «Бойчукізм» (Київ, Мистецький Арсенал, 8.12.2017 – 28.01.2018). Приватна збірка.

Джерела та література

1. Ведомость о Корсунском Онуфриевском заштатном монастыре. *Корсунський часопис*. [Корсунь-Шевченківський], 1996. № 3. С. 7–10.
2. [Шафонский А.] Черниговского наместничества топографическое описание с кратким географическим и историческим описанием Малые России, из частей коей оно наместничество составленное... В Чернигове, 1786 года... Киев : в Унив. тип-и, 1851. XXII, 697, [1] с.
3. Бегей О. І. Добромильська реформа: передумови та наслідки. *Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. Серія «Історія України. Українознавство: історичні та філософські науки»*. 2013. Вип. 16. С. 29–34.
4. Ваврик М. М. Нарис розвитку і стану Василіанського чина XVII–XX ст. Топографічно-статистична розвідка. Рим : PP. Basliani, 1979. XI, [12], 217 с. (Записки ЧСВВ. Секція І. Серія ІІ. Праці. Т. XL).
5. Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис. Київ : Оберіг, 1993. 590, [18] с. : іл.
6. Голубець М. Лука Долинський. 1824–1924. (Докінчення). *Діло*. 1924. 24 серп. № 187 (10280). С. 2.
7. Дерев'яна скульптура Галичини XVII–XIX ст. / упоряд. Ю. Юркевич; авт. статей : Ю. Юркевич, Д. Посацька. Львів : ІКУМП при НТШ, 2010. 376 с. : іл.
8. Журунова Т. Народний іконопис Східного Поділля. *Народне мистецтво*. Київ, 1998. 1/2 (3/4). С. 48–53.
9. Забашта Р. Культ і образ Онуфрія Великого в духовному просторі Русі-України: розвинуте Середньовіччя – кінець Нового часу. Київ : РОДОВІД, 2021. 464 с. : іл.
10. Забашта Р. Початок і чинники поширення культу Онуфрія Великого в Русі-Україні. *Студії мистецтвознавчі*. 2018. Чис. 2 (62). С. 47–63.
11. [Зверинский В. В.] Материалы для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи, с библиографическим указателем. III. Монастыри закрытые до царствования императрицы Екатерины II. Составил В. В. Зверинский... Санкт-Петербург : Синодальная тип-я, 1897. [6], 260 с.
12. Історія релігії в Україні: у 10 т. / редкол.: А. Колодний (голова) та ін. Київ : [б. в.], 2001. Т. 4: Католицизм / за ред. П. Яроцького. 599, [1] с.
13. Климов В. В. Українські православні монастирі та чернецтво: позиція в національній історії. Київ : Інститут філософії НАН України, 2008. 883, [1] с.
14. Мариновський Ю. Черкаська минувшина. Черкаси : Відлуння, 1997. Кн. I : Православні монастирі на території сучасної Черкаської області до 1917 року. 207, [1] с. : іл.
15. [Милорадович Г. А.]. Любеч, Черниговской губернии, Городнинского уезда. Родина преподобного Антония Печерского. Сочинение Г. А. Милорадовича. Москва : Изд. ИОИДР, 1870. 159, [1] с.
16. Пламеницька О. Оборонні храми Поділля. *Пам'ятки України. Історія та культура*. 2001. Чис. 1–2 (130–131). С. 30–39.
17. [Похилевич Л. И.] Сказания о населенных местностях Киевской губернии или статистические, исторические и церковные заметки о всех деревнях, селах, местечках и городах, в пределах губернии находящихся. Собрал Л. Похилевич. Киев : В тип-и Киевской Лавры, 1864. [2], V, 763 с.
18. Сидор О. Під опікою святого Онуфрія Великого. *Монастир Святого Онуфрія у Львові. Сьомі наукові драганівські читання*. Львів, 2007. С. 130–164, [2 с. іл.].
19. Сидор О. Святий Онуфрій Великий і давнє українське мистецтво. *Лавра*. 1999. Ч. 6 (8). С. 36–42.
20. Стецик Ю. Чернецтво Святопокровської провінції ЧСВВ (1739–1783 рр.): просопографічне дослідження. Дрогобич : Ред.-вид. від. Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2018. 472 с.
21. [Теодорович Н. И.] Историко-статистическое описание церквей и приходов Волынской епархии. Составил преподаватель Волынской духовной семинарии Н. И. Теодорович : в 5 т. Почаев : В тип-и Почаево-Успенской Лавры, 1888. Т. I : Уезды Житомирский, Новоград-Волынский и Овручский. 432, IV с.; 1889 (1890). Т. II : Уезды Ровенский, Острожский и Дубенский. [2], 435–1120, VII, [1] с.
22. Упразднённые и прекратившие своё существование православные монастыри в пределах нынешней Полтавской епархии. (Краткий ист. очерк). *Полтавские епархиальные ведомости. Часть неофициальная*. 1897. 26–27 июня. № 20–21. С. 788–800.
23. [Филарет]. Историко-статистическое описание Харьковской епархии. Отделение I. Краткий обзор епархии и монастырей. Москва : В тип-и В. Готье, 1852. [4], 236 с.
24. Шпак О. Українська народна гравюра XVII–XIX століття. Львів : ІН НАН України, 2006. 223, [1] с. : іл.

References

1. Report on the Korsun Onufrievsky monastery. Korsun magazine. [Korsun-Shevchenkivskiy], 1996, no. 3, pp. 7–10 [in Russian].
2. SHAFONSKY, Afanasiy. Topographical description of the Chernihiv governorship with a brief geographical and historical description of Small Russia, from parts of which that governorship is composed... In Chernihiv, 1786 Kyiv: in Univ. typey, 1851, XXII, 697, [1] p. [in Russian].
3. BEHEI, Oksana. Dobromil reform: prerequisites and consequences. Bulletin of Kharkiv National University named after V. N. Karazina. Series «History of Ukraine. Ukrainian studies: historical and philosophical sciences», 2013, Issue 16, pp. 29–34 [in Ukrainian].
4. VAVRYK, Mykhailo. Topographic and statistical research. Rome: RR. Basliani, 1979, XI, [12], 217 p. (Notes of the ChSVV. Section I. Series II. Pratsi. T. XL) [in Ukrainian].
5. VOROPAI, Oleksa. Customs of our people. Ethnographic essay. Kyiv: Oberig, 1993, 590, [18] p.: fig. [in Ukrainian].
6. HOLUBETS, Mykola. Luka Dolynskiy. 1824–1924. (Ending). *Work*, 1924, August 24, no. 187 (10280), p. 2 [in Ukrainian].
7. YURKEVICH, Yuriy, Diana POSATSKA. Wooden sculpture of Galicia of the XVII–XIX centuries. Lviv: ICUMP at the National Academy of Sciences, 2010, 376 p.: fig. [in Ukrainian].
8. ZHURUNOVA, Tetyana. Folk iconography of Eastern Podillia. *Folk art*. Kyiv, 1998, 1–2 (3–4), pp. 48–53 [in Ukrainian].
9. ZABASHTA, Rostyslav. Cult and image of Onufriy the Great in the spiritual space of Rus'-Ukraine: the developed Middle Ages – the end of the New Age. Kyiv: RODOVID, 2021, 464 p.: fig. [in Ukrainian].
10. ZABASHTA, Rostyslav. The beginning and factors of the spread of the cult of Onufriy the Great in Russia-Ukraine. *Art studies studios*, 2018, no. 2 (62), pp. 47–63 [in Ukrainian].
11. ZVERINSKY, Vasiliy. Materials for historical and topographic research on Orthodox monasteries in the Russian Empire, with a bibliographic index. III. The monasteries were closed until the reign of Empress Catherine II. Compiled by V. V. Zverinsky... St. Petersburg: Synodalnaya typografiya, 1897, [6], 260 p. [in Russian].
12. KOLODNI, Anatolii. (head) and others. History of religion in Ukraine: in 10 volumes. Kyiv: [b. v.], 2001, Vol. 4: Catholicism / edited by P. Yarotskiy. 599, [1] p. [in Ukrainian].
13. KLYMOV, Valerii. Ukrainian Orthodox monasteries and monasticism: position in national history. Kyiv: Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine, 2008, 883, [1] p. [in Ukrainian].
14. MARYNOVSKY, Yurii. Cherkasy's past. Cherkasy: Echo, 1997, Book. I: Orthodox monasteries on the territory of the modern Cherkasy region until 1917, 207, [1] p.: fig. [in Ukrainian].
15. MILORADOVICH, Grigoriy. Lyubech, Chernihiv province, Horodny district. The family of Reverend Anthony Pechersky. Composition by G. A. Miloradovich. Moscow: Izd. IOIDR, 1870, 159, [1] p. [in Russian].
16. PLAMENYTSKA, Olga. Defensive temples of Podillia. *Sights of Ukraine. History and culture*, 2001, no. 1–2 (130–131), pp. 30–39 [in Ukrainian].
17. POKHYLEVICH, Lavrentiy. Stories about populated areas of Kyiv province or statistical, historical and church notes about all the villages, towns and cities located within the province. Collected by L. Pokhilevich. Kyiv: In the type of Kyiv Lavra, 1864, [2], V, 763 p. [in Russian].
18. SYDOR, Oleh. Under the tutelage of Saint Onufriy the Great. *Saint Onufriy Monastery in Lviv. Seven scientific Draganiv readings*. Lviv, 2007, pp. 130–164, [2 p. ill.] [in Ukrainian].
19. SYDOR, Oleh. Saint Onufriy the Great and ancient Ukrainian art. *Lavra*, 1999, Part 6 (8), pp. 36–42. [in Ukrainian].
20. STETSYK, Yurii. The monasticism of the Sviatopokrovska province of the ChSVV (1739–1783): a prosopographical study. Drohobych: Editorial and publishing department Ivan Franko Drohobych State Pedagogical University, 2018, 472 p. [in Ukrainian].
21. TEODOROVICH, Nikolay. Historical and statistical description of churches and parishes of the Volyn diocese. Compiled by the teacher of the Volyn Theological Seminary, N. I. Teodorovich: in the 5th volume. Pochaev: In the type of the Pochaevo-Uspenskaya Lavra, 1888. Volume I: Zhytomyr, Novograd-Volyn, and Ovruchsky Districts. 432, IV p.; 1889 (1890). Volume II: Uezds of Rivne, Ostrozh and Duben. [2], 435–1120, VII, [1] p. [in Russian].
22. Abolished and discontinued Orthodox monasteries within the current Poltava diocese (Brief historical sketch). *Poltava eparchial gazettes. The part is unofficial*, 1897, June 26–27, no. 20–21, pp. 788–800. [in Russian].
23. PHILARET. Historical and statistical description of the Kharkiv diocese. Section I. A brief overview of the diocese and monasteries. Moscow: In the printing house of V. Gauthier, 1852, [4], 236 p. [in Russian].
24. SHPAK, Oksana. Ukrainian folk engraving of the XVII–XIX centuries. Lviv: Institute of National Academy of Sciences of Ukraine, 2006, 223, [1] p.: fig. [in Ukrainian].

Надійшла / Received 10.11.2022

Рекомендована до друку / Recommended for publishing 25.11.2022

УДК 39:[303.433.2:172.16(100)](477)“19”
DOI <https://doi.org/10.15407/mue2022.21.054>

БЕХ МИКОЛА

кандидат історичних наук, науковий співробітник відділу «Український етнологічний центр» Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. (Київ, Україна).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4186-1339>

БЕКН МΥΚΟΛΑ

a Ph.D. in History, a research fellow at the *Ukrainian Ethnological Center* Department of M. Rylskiy Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4186-1339>

Бібліографічний опис:

Бех, М. (2022) Розвиток вітчизняних локальних монографічних досліджень у контексті світової гуманітаристики в першій половині ХХ століття. *Матеріали до української етнології*, 21 (24), 54–63.

Bekh, M. (2022) The Development of Ukrainian Local Monographic Studies in the Context of World Humanities in the First Half of the 20th Century. *Materials to Ukrainian Ethnology*, 21 (24), 54–63.

© Видавництво ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2022. Стаття опублікована на умовах відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

**РОЗВИТОК ВІТЧИЗНЯНИХ
ЛОКАЛЬНИХ МОНОГРАФІЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ
У КОНТЕКСТІ СВІТОВОЇ ГУМАНІТАРИСТИКИ
В ПЕРШІЙ ПОЛОВИНІ ХХ СТОЛІТТЯ**

Анотація / Abstract

В умовах глибоких суспільних трансформацій в українському селі набувають популярності монографічні дослідження на локальному рівні (вулиці, села, міста, району). Українське село початку ХХІ ст. переживає період змін, остаточно ще не сформувалися соціально-побутові риси та його господарська специфіка. Тому локальні дослідження на даному етапі є актуальними та ефективними. У зв'язку із цим вивчення досвіду попередніх поколінь українських і європейських науковців (представників різних соціогуманітарних дисциплін) може бути корисним у формуванні програмних та методологічних підходів для сучасних дослідників українського села.

У статті акцентовано увагу на тому, що протягом 1920–1930-х років у різних країнах (США, Польщі, Угорщині, Румунії) незалежно одне від одного було проведено різносторонні локальні монографічні дослідження. Перед українськими етнологами гостро стояла проблема вивчення й осмислення культурних і побутових особливостей різних локальних груп населення та виявлення складних зв'язків між ними на регіональному й національному рівнях. Основну увагу приділено діяльності народознавчих осередків Української академії наук (Етнографічна комісія, Музей (Кабінет) антропології та етнології ім. Хв. Вовка та ін.). Саме її члени обґрунтували та застосовували методику стаціонарних досліджень локальних територій як основну в своїй дослідницько-пошуковій роботі. Проаналізовано стаціонарний спосіб польової етнографії як головний у процесі збирання та систематизації фактичного матеріалу для монографічного вивчення.

Доведено, що локальні монографічні дослідження стали особливо популярні в 1920–1930-х роках, у період суспільно-політичних змін світового масштабу. Саме локальна монографія досить важлива й ефективна в переломні періоди чи після них. Стаціонарна етнографія дає змогу визначитися з якісними характеристиками об'єкта дослідження, напрацювати основні параметри

наступних масових досліджень. Для дослідників локальних груп спільною була програма на мікропідхід при виборі об'єкта вивчення та виявлення взаємозв'язків між різними явищами (природа, господарство, культура тощо), упевненість у тому, що локальний підхід дозволить краще зрозуміти особливості таких зв'язків.

Ключові слова: монографічне дослідження села, етнологія, польова етнографія, стаціонарний спосіб, методи, завдання.

Monographic studies at the local level (of the street, village, town, district) are gaining popularity in the conditions of deep social transformations in the Ukrainian village. The Ukrainian village of the early 21st century is going through a period of changes. The social and common features and their household specific character have not been formed yet. That's why the local studies are relevant and effective at this stage. As a result of this fact the study of the experience of previous generations of Ukrainian and European scientists (representatives of various social disciplines and humanities) can be useful in shaping the program and methodological approaches for modern researchers of the Ukrainian countryside.

It is emphasized in the article that during the 1920s and 1930s versatile local monographic studies have been conducted independently in various countries (the USA, Poland, Hungary, Romania). Ukrainian ethnologists have faced the urgent problem of studying and understanding the cultural and everyday features of various local groups of population and identifying complex links between them at the regional and national levels. Peculiar attention is paid to the activities of ethnographic centers of the Ukrainian Academy of Sciences (Ethnographic Commission, Khvedir Vovk Museum (Cabinet) of Anthropology and Ethnology, etc.). These are just its members who have substantiated and used the method of stationary study of the local areas as the leading one in their research work. The permanent method of field ethnography, being the main one in the process of collection and systematization of factual material for monographic study, is analyzed.

It is proved that the local monographic studies have become especially popular in the 1920s and 1930s, in the period of social and political changes of a global scale. The local monograph is especially important and effective in the critical periods or after them. Permanent ethnography allows to determine the qualitative characteristics of the object of study, to develop the main parameters of subsequent mass research. The micro-approach program in choosing the object of study and identifying the relationships between different phenomena (nature, economy, culture, etc.), the confidence that the local approach will enable better understanding of the features of such relationships are common for the researchers of the local groups.

Keywords: the monographic study of the village, ethnology, the field ethnography, the permanent technique, methods, tasks.

Події державного будівництва 1917–1920 років викликали значний суспільний інтерес до національної культури, що виник у 1920-х роках та охопив усю сферу гуманітаристики. Головним центром досліджень у цей період була створена гетьманом Петром Скоропадським у 1918 році Українська академія наук. У рамках цієї наукової інституції діяла низка народознавчих центрів (Етнографічна комісія, Музей (Кабінет) антропології та етнології ім. Хв. Вовка, Кабінет примітивної культури кафедри історії України, Етнографічна секція Краєзнавчої комісії та ін.), які активно проводили різнопланові народознавчі дослідження населення. З-поміж їхніх розробок особливе місце займали комплексні монографічні дослідження певної локальної території – району, міста, села чи вулиці. Саме етнологи 1920–1930-х років активізували напрям вивчення незначних територій. В історіо-

графічному доробку українських сучасних етнологів (Г. Скрипник [25; 26; 27], В. Борисенко [3], М. Глушка [4], О. Рубан [23]) порушено питання про розвиток і тематику локальних монографічних досліджень в етнології. Водночас, гадаємо, варто приділити увагу детальнішому висвітленню проблематики локальних етнографічних обстежень, зокрема розкрити науково-практичне значення здобутків як вітчизняних, так і зарубіжних науковців у розробці цього напрямку.

Провісником появи напряму локальних монографічних досліджень у вітчизняній науці можна вважати анкету-програму для опису України 1779 року, створену Ф. Туманським [5, с. 100]. Головною метою розробленої анкети було детальне та всеохопне вивчення Гетьманщини (Лівобережної України) на мікрорівні – села, містечка чи регіону [5, с. 101]. Пріоритетним для дослідника

було встановлення відповідного контакту з респондентами для отримання більш повної та вичерпної відповіді на запитання, тому він приділяє значну увагу не постановці запитань, а поясненню, як на них відповідати [6, с. 113].

Серед ранніх локальних монографічних досліджень особливе місце займає збірник під редакцією В. Іванова «Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии» (1898) [8]. Використовуючи монографічні методи, автор упорядкував відомості з народного побуту та культури населення Старобільського повіту Харківської губернії. Важливо зазначити, що В. Іванов у вступі помістив статтю «про сучасне село», складену на основі польових досліджень народного побуту, у якій головну увагу зосереджено на вивченні взаємозв'язків соціально-нормативної, побутової та господарської культури [12].

У програмних і методичних підходах локальних етнографічних досліджень 1920-х років простежується традиція з українознавчими дослідженнями, здійсненими Науковим товариством імені Шевченка у Львові. Найбільш яскравим представником, який вивчав історію та культуру малої батьківщини, був Михайло Зубрицький (1856–1914). Він підготував і опублікував 325 наукових статей [4, с. 57], присвячених вивченню господарства, торгівлі, соціальних інститутів, системи влади, духовно-обрядової культури тощо с. Мшанець і сусідніх сіл Старосамбірського повіту. На прикладі М. Зубрицького навчався Антін Онищук (1883–1937), котрий дослідив традиційну культуру та побут с. Зелениці Надвірнянського повіту [1, с. 10]. У 1920-х роках А. Онищук став співробітником Музею (Кабінету) антропології та етнології ім. Хв. Вовка.

Локальні дослідження українських етнологів перебували в загальнонауковому руслі світової гуманітаристики. Одним із яскравих представників школи монографічних досліджень був Д. Густі (1880–1955), засновник румунської соціологічної школи [16, с. 12]. Він одним із перших у соціології запровадив етнологічні (антропологічні) методи вивчення. Вибір села як об'єкта дослідження для румунського соціоетнографа цілком зрозумілий: «Наука про суспільство, стоїть на фундаменті вивчення села, відкриває перед нами не-

бачені горизонти та вселяє в нас великі надії» [29, с. 35]. Такої думки дотримувалися й українські етнологи: «<...> характерною ознакою доброї збереженості традицій і аргументом для монографічного дослідження села є збереження народних промислів» [13, с. 7]. Монографічні дослідження багатопрофільними командами під керівництвом Д. Густі запропонували нове комплексне бачення румунського села. У 1936 році групою соціоетнографів (Д. Густі, Х. Стахла, Г. Фокші та ін.) було засновано Музей румунського села в Бухаресті, який і досі є однією з провідних інституцій [17, с. 12]. Поєднання монографічних досліджень та методу комплектування музейних збірок було серед головних напрямків роботи українських етнологів [26, с. 47]. Як зауважила Ніна Заглада, «зібрані під час системних дослідів етнографічні речі привезено до Музею і розташовано в окремому відділі: “Монографічного дослідження села”. Цей відділ являє цікаву картину матеріальної культури села Старосілля, показуючи разом методи стаціонарних дослідів над народним побутом» [10, с. 10].

Етносоціологічна монографія Д. Густі становить собою цілісне й системне спостереження сучасності, яке ґрунтується на твердій науковій основі. Бухарестська школа мала вплив на розвиток локальної монографічної методики в інших країнах Східної Європи. Угорські (Ф. Ердеї) і польські (В. Мировський, Г. Белобженський) етнологи й соціологи використовували методологічні напрацювання Д. Густі та його учнів.

У 1930-х роках монографічний метод застосовували англійські соціальні антропологи – послідовники та учні Броніслава Малиновського – основоположника функціоналізму. Як приклад локальних досліджень, виконаних у традиціях функціональної школи, можна навести монографію «Китайская деревня глазами этнографа» [28]. Наукова праця Фей Сяотуна, присвячена всебічному вивченню китайського с. Кайсяньгун, була принципово нова й заслуговувала на увагу, адже дослідник застосував методику локальної монографії для вивчення найбільшого народу землі, що має тисячолітню історію (головним об'єктом дослідження західних соціальних антропологів були виключно малочисельні «примітивні

племена»). Крім того, праця Фей Сяотуна змусила задуматися над закономірностями суспільного розвитку і над тим, як їх вивчати, рухатись від давніх часів до сучасності, або, навпаки, – відштовхуватись від сучасного стану досліджуваного об'єкта [28, с. 7].

Локальні верстви в урбанізованому середовищі вивчали американські соціологи чиказької школи [2, с. 47]. Перша хвиля чиказьких досліджень під керівництвом Р. Парка, Е. Берджеса припала на 1920-ті роки. Вони вивчали чиказьку пресу, засоби масової інформації, злочинність, бідність і т. ін. [2, с. 57], завдяки чому було написано багато наукових робіт із різним предметом дослідження, але об'єднаних спільним об'єктом – містом Чикаго. Міська проблематика також була в полі зору українських етнологів 1920–1930-х років. Скажімо, Ніна Заглада підготувала програму вивчення міського населення й окреслила основні напрямки урбаністичних досліджень тогочасної етнологічної науки [18, с. 126].

Із викладеного матеріалу видно, що локальні монографічні дослідження українських етнологів 1920–1930-х років перебували в загальному руслі розвитку світової гуманітаристики. З-поміж головних завдань проведення такого роду досліджень є комплексне вивчення духовної та матеріальної культури населення на мікрорівні (вулиці, села, міста), простеження зв'язку між локальними особливостями та загальнонаціональними традиціями. Наприклад, один з ідеологів тогочасної народознавчої думки академік А. Лобода сформував основні критерії для молодих дослідників: «1) Стежити за сучасною долею давніх форм народного життя та мистецтва, але 2) не минати й того, що утворилося й утворюється тільки під теперішній час» [14, с. 7].

На думку українських етнографів, вивчення народної культури, господарства та побуту в конкретно-історичній динаміці можливе завдяки стаціонарним дослідженням, що передбачали створення по селах довготривалих дослідницьких станцій. Як зазначав А. Онищук, «метода, що шляхом стаціонарних розвідок терпеливо, систематично вичерпує факт за фактом, спостерігає, розвідує й шукає, починаючи від найбільшого і відомого, до далекого й не знаного, аж до цілковитого вивчення

матеріалу, що даного з'явища стосується, – є єдина раціональна й веде помалу, але певно до тієї мети, яку висуває перед нами новітня наука етнографія» [17, с. 10]. Учений також наголошував на нерозривності явищ матеріальної та духовної культури народу [23, с. 39].

Найбільш важливим з методичного погляду та значним по глибині та скрупульозності було дослідження с. Старосілля Остерського повіту. У 1921 році група науковців вивчала традиційний побут і духовну культуру. Зокрема, Н. Заглада – «побут селянської дитини», Л. Шульгіна – «фізичне виховання дитини» та «пасічництво», художник Ю. Павлович і фотограф Д. Демуцький готували ілюстрації з різною тематикою – «одяг», «житло» тощо. Очолив науково-дослідницьку роботу А. Онищук, який влаштувався вчителем до місцевої школи, щоб на місці розробити методику збору етнографічних матеріалів і глибшого розуміння життя мешканців села [23, с. 40]. За короткий час зібрали багато цінних матеріалів із традиційно-побутової культури населення Старосілля. Зібрані предмети (337 од. зб.) було перевезено до Музею (Кабінету) антропології та етнології ім. Хв. Вовка й розміщено в окремому відділі – «Монографічне дослідження села (село Старосілля)». Н. Заглада зазначала, що цей відділ «являє цікаву картину матеріальної культури села Старосілля, показуючи zarazом методи стаціонарних дослідів над народнім побутом» [10, с. 10].

Протягом 1923 року група співробітників Музею (Кабінету) на Миргородщині досліджувала народне житло, гончарство й кошикарство в Слобідці біля Києва. Н. Заглада стаціонарно вивчала дитячий побут, рибальство та народну їжу в с. Пекарі на Київщині [27, с. 34]. У 1924 році відкрили нову етнографічну дослідну станцію в с. Жукин на Чернігівщині [27, с. 34]. За основу дослідницької роботи було визначено комплексне вивчення одного селянського господарства (хліборобство, скотарство, рибальство, мисливство, пасічництво, народна їжа, медицина, обряди родинного циклу, дитячий побут), а отримані відомості були доповнені зібраними матеріалами від жителів села.

Упродовж 1926 року група науковців (А. Онищук, Н. Заглада, Ю. Павлович) провела багатоаспектне дослідження гос-

подарства, соціальної структури та духовної культури в с. Замисловичі Олевського повіту на Волині [27, с. 34]. Цього ж року Л. Шульгіна вивчала гончарство в с. Бубнівка на Подділі [27, с. 34].

Результати вищезазначених студій були опубліковані у трьох книгах «Матеріалів до української етнології». Першу книгу – «Побут селянської дитини. Матеріали до монографії с. Старосілля» – написала Н. Заглада [11]. Друга містила статті Н. Заглади, Л. Шульгіної, Ю. Павловича та Є. Спаської [15]. До третьої ввійшли матеріали Н. Заглади та Л. Шульгіної про харчування і бджільництво на Чернігівщині [3, с. 12].

Важливе методологічне значення мали критичні статті В. Петрова, присвячені аналізу краєзнавчих досліджень, у яких автор окреслив основні напрямки діяльності Етнографічної комісії в галузі збору польового матеріалу. Він, зокрема, наголошував на значенні фольклору для краєзнавчих студій та запропонував форми організації масштабної краєзнавчої роботи у справі збирання фольклорного та етнографічного матеріалу [21]. Цим дослідник полемізував з апологетами «новітніх тенденцій» у науці, які виступали за дослідження виробничих процесів, покладених в основу краєзнавчої роботи. На їхню думку, важливим є вивчення «роботи сільрад, землеустрій, кооперації, ролі комсомолу, тощо», позаяк «це має більше значення, аніж збирання приказок і частушок» [20]. В. Петров не заперечував послідовникам наукового матеріалізму, визначаючи предмет краєзнавства, але переконливо доводив, що не можна ігнорувати фольклор у наукових дослідженнях. Він зазначав, що, навіть вивчаючи роботу сільради, не можна послуговуватися лише офіційними, архівними матеріалами, адже в такому разі буде отримано тільки «мертву» інформацію з її «канцелярською мовою» [20, с. 12]. Дослідник уважав, що використання усних джерел збагатить краєзнавчу роботу: «Але можна цим не обмежитись, а списати живих людей, автобіографію голови сільради, оповідання й спомини про колишніх голів сільради, про боротьбу незаможників з куркулями, спомини про колишню харчрозкладку й думки за харчподаток на цей рік, записати на засіданні сільради промови

найколеритніші й найяскравіші. Списати це живою мовою живих розмов... взагалі дати живе й жваве фольклорне оповідання. Виучуючи соціально-економічні процеси, треба на увазі мати не тільки методу цифр та підрахунків, але й факт, слово, людину» [20, с. 13]. Апелюючи до праць авторитетних австрійських і німецьких етнографів, істориків і соціологів (Г. Кунова, Ю. Ліперта, К. Блюхера), В. Петров доводив важливість вивчення не лише сучасного життя та фольклору, але й «первісних побутових основ народних свят» [20, с. 15–16].

Для збору польового матеріалу В. Петров запропонував залучити широкі маси населення через роботу краєзнавчих «гуртків при хатах-читальнях, сільбудах, робітничих клубах» [20, с. 20]. Значну увагу він приділив школі, яку хотів перетворити на «наукову лабораторію», а учням надати «становище дослідників і поставити шкільне навчання на справжній науковий ґрунт» [20, с. 19]. Так, дослідник наголошував на зближенні школи та академічної науки, що повинно принести бажані результати в майбутньому.

В. Петров став ініціатором створення при Етнографічній комісії ВУАН в 1929 році Кабінету для вивчення радянського села [9, арк. 2]. Одним із головних завдань цієї установи було детальне й усебічне історико-етнографічне дослідження села та отримання більш диференційованих уявлень про його сучасний стан, особливості соціально-економічних процесів у різних регіонах країни. Дослідник зазначав: «Кабінет радянського села – є кабінетом монографічного етнографічно-краєзнавчого вивчення села, дослідження економічних, соціальних, та побутових процесів, що відбуваються на сучасному селі в історико-генетичному аспекті» [9, арк. 1].

Для досягнення поставлених цілей передбачалося створення однієї постійної станції в кожній адміністративно-господарчій смузі з певними природними й економічними особливостями [9, арк. 3]. Протягом 1929-го – 1930-х років передбачалося монографічне вивчення п'яти сіл (Дідковичі, Коростенський округ; Сартана, Маріупольський округ; Цвітоха, Шепетівський округ; Кунашівка, Ніжинський округ; Прохорівка, Київський округ [9, арк. 4].

Грунтовне дослідження було проведено Н. Дмитруком у с. Дідковичі на Коростенщині [7]. Улаштувавшись у 1927 році вчителем до місцевої школи, він зібрав унікальний матеріал про історію села, звичаєву й обрядову культуру, народні знання та побут тощо. Результати цієї дослідницької роботи були втілені в монографії, яка була рекомендована Етнографічною комісією до друку в 1931 році [22]. Крім того, протягом 1928 року силами учнів та вчителів місцевої школи було створено краєзнавчий музей с. Дідковичі, у який було зібрано близько 1500 експонатів, що репрезентували побутову культуру села [7, арк. 14].

Вагомий внесок в організацію стаціонарних етнографічних студій зробив В. Кравченко, поєднавши дослідження етнокультури та формування фондів етнографічного відділу Волинського музею [26, с. 157]. Учений організував гуртки й товариства, залучаючи до дослідницької роботи вчителів, студентство, священників [25, с. 17]. З метою забезпечення пошукової роботи В. Кравченко розробив низку краєзнавчих запитальників, таких як, скажімо, програма-запитальник «Краєзнавство в природі. Методика краєзнавчої роботи (1927)» та «Загальна програма для вивчення села» тощо.

За короткий період (1927–1929) В. Кравченко створив розгалужену сітку кореспондентів у Волинській губернії. Це дало можливість дослідникові зібрати та упорядкувати значну кількість етнографічних матеріалів із різних населених пунктів Волині. Результати складають одне з найбільших рукописних зібрань Архівних наукових фондів рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського [25, с. 25].

Упродовж 1920-х – на початку 1930-х років українські етнографи зуміли зібрати та систематизувати значну кількість матеріалів із традиційно-побутової культури українського народу. У рамках державної програми розвитку краєзнавчих студій із метою вивчення виробничих сил країни були проведені комплексні історико-етнографічні дослідження низки сіл (Червоний Оскіл на Харківщині, Кунашівка та Жукин на Чернігівщині, Беги та Замисловичі на Житомирщині, Сарта на Донеччині та ін.) [3, с. 18].

Рух науки в напрямку монографічного студіювання села та й загалом розвиток етнології був перерваний у 1930-х роках. Жорстоких сталінських репресій зазнали всі провідні українські народознавці. У зв'язку з реорганізацією Академії наук України етнографічні установи УАН були фактично ліквідовані, припинили функціонування етнографічні відділи музеїв України [3, с. 17].

Проте стаціонарні дослідження не втратили своєї актуальності на Західній Україні Так, у 1938 році В. Пастущин провів комплексне історико-етнографічне дослідження українського поліського с. Дрочево Берестейського повіту [19]. Окрім детального опису традиційного побуту поліського села, учений здійснив порівняння не тільки з іншими регіонами України, але й з іншими народами, використовуючи наукові роботи українських, польських та німецьких дослідників, а також намагався проаналізувати розвиток і причини трансформації окремих звичаїв. Фольклорні тексти, наведені в роботі В. Пастущина, є доповненням до опису етнографічних реалій. Дослідник торкнувся і проблеми ідентифікації населення, зазначивши: «Дрочев'яни є свідомі, що вони є православної релігії, це заявляють всюди явно, хоч секти вчать їх до іншого. Менш свідомі своєї національної приналежності, але рішучо не вважають себе ані за поляків, ані білорусинів, не знають ані польських ані білоруських пісень [19, с. 62]. Місцеве населення, на думку вченого, є українським: «Що поліщуки є переважно українцями, у те здається ніхто із українців не сумнівається й тому доказів на це не треба [19, с. 117]. Загалом, робота В. Пастущина – це приклад локальних монографічних досліджень.

У другій половині 1940-х років співробітниками відділу етнографії Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнографії АН УРСР (нині – Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України) відновлено стаціонарні дослідження традиційно-побутової культури окремих населених пунктів. За підрахунками вчених, упродовж 1944–1964 років народознавці ІМФЕ організували та провели 170 експедицій та експедиційних виїздів [4, с. 43]. Аналіз їхніх звітів свідчить про дотримання стаціонарної методики

збору інформації, зокрема скрупульозного і всебічного вивчення місцевої культури та побуту. Українські вчені, які відроджували етнологію в 1940–1950-х роках, спиралися передусім на академічні традиції, що були закладені попереднім «репресованим» поколінням дослідників.

Яскравим прикладом польової роботи цього часу може слугувати експедиційне відрядження до Волинської області, яке тривало з 27 січня по 25 лютого 1955 року. Експедиція складалася із чотирьох наукових співробітників ІМФЕ, двох музейних співробітників, художника та кінооператора. Перед учасниками експедиції стояло завдання вивчати такі явища культури та побуту місцевого селянства: виробничий і громадський побут (О. Кувеньова); сім'я та сімейний побут (О. Кравець); промисли та їжу (Л. Шевченко); житло та одяг (керівник експедиції Г. Стельмах); сільське господарство (І. Бондар). Музейні співробітники (І. Бондар та Р. П. Наумович) повинні були збирати експонати, що репрезентували культуру та побут краю, для комплектування музейних збірок. Дослідники працювали у двох населених пунктах: с. Бірки Любешівського району та с. Низкиничі Іваничівського району. Обидва села були цікаві для групи дослідників тим, що репрезентували Волинську область. Бірки знаходились на крайньому заході Полісся. Населення цього регіону зберігало архаїчні уявлення про народну культуру та побут. Своєю чергою історичну Волинь представляло с. Низкиничі, населення якого зазнавало швидких соціально-економічних змін під впливом шахтарського міста Нововолинська.

Попри той факт, що проаналізована вище експедиція вважається маршрутною та проводилася в рамках глобальної за масштабами історико-етнографічної монографії «Українці», нам видається що її учасники певною мірою реалізували традиції локальних досліджень. По-перше, вони продемонстрували розуміння комплексного підходу до вивчення культури та побуту. По-друге, ставили собі за мету отримати більш диференційоване уявлення про особливості суспільно-політичних процесів, які відбувалися в різних регіонах області. По-третє, досить довго перебували в одному населеному пункті.

Серед праць цього періоду потрібно виокремити історико-етнографічний нарис

Д. Косарика про затоплене Канівською ГЕС с. Андруші на Переяславщині [24]. Ця робота є результатом багаторічних, здійснених протягом 1950-х років, експедиційних стаціонарних досліджень. Д. Косарик жив у селі тривалий час, спостерігав за життям місцевого населення, відвідував весілля, аби зафіксувати обряди [24, с. 16]. Автор подає розлогий історичний огляд села до 1917 року в контексті загальнонаціональних історичних процесів: «В такому освітленні історія одного села не буде звучати провінціальною обмеженістю і краєзнавчою вузькістю» [24, с. 27].

Починаючи з другої половини 1960-х років, у зв'язку з підготовкою згаданої вже фундаментальної праці «Українці», стаціонарний спосіб польової етнографії менше використовується науковцями [4, с. 45]. Постає питання ареального вивчення культур, оскільки цей напрям досліджень став пріоритетним у багатьох європейських країнах, особливо актуальним із початком створення «Регіонального історико-етнографічного атласу України, Білорусії і Молдавії».

Стаціонарні методи вивчення детально проаналізував М. Глушко. Він зауважує переваги вищезазначеного способу дослідження. По-перше, проживаючи серед населення тривалий час, етнолог може увійти до них у довіру. По-друге, науковець регулярно спостерігає за життям населення, його щоденною діяльністю, фіксуючи малопомітні явища традиційно-побутової культури. По-третє, зафіксувавши достовірні відомості про якесь культурне явище, народознавець уникає поспішних висновків [4, с. 59]. Головний недолік стаціонарних досліджень, на думку автора, порівняно невелика «продуктивність» під час науково-пошукової праці [4, с. 56].

Отже, методика локальних монографічних досліджень, яку використовували в ХІХ ст. соціальні антропологи та етнологи для вивчення «примітивних суспільств», згодом набула особливої популярності. У 1920–1930-х роках науковці різних країн (США, Китаю, Румунії, Угорщини та Польщі) незалежно одне від одного застосовували цю методику для дослідження сучасного суспільства. Характерною ознакою таких робіт було поєднання якісних і кількісних дослід-

ницьких методик (інтерв'ю, включене спостереження, анкетування, аналіз ландшафту), багатогранність (комплексність) предмета дослідження та його просторова обмеженість (вулиця, село, місто). У руслі «локальної монографії» в 1920–1930-х роках розвивалося студіювання народної культури та побуту українців. За досить короткий період українські етнологи, зокрібна В. Петров, А. Оніщук, Н. Заглада, Л. Шульгіна, В. Кравченко, Н. Дмитрук та ін., зуміли виробити методик дослідження, сформувані основні завдання,

які втілилися в численних програмах-запитальниках. Застосовуючи методик стаціонарного дослідження, вони змогли зібрати та упорядкувати етнографічний матеріал, який є безцінним джерелом для дослідників-етнологів. Також були здійснені спроби опублікувати комплексне дослідження села, але ці задуми перервали репресії 1930-х років. У повоєнні роки українські етнографи продовжували послуговуватися способом стаціонарного дослідження, проте з 1960-х років він майже не використовується науковцями.

Джерела та література

1. Арсенич П. Етнографічна діяльність Антона Оніщука. *Народна творчість та етнографія*. Київ, 1989. № 4. С. 22–28.
2. Блер Рубл. Прагматизм і плюралізм як рушії розвитку великого міста. *Народна творчість та етнологія. Етнологія США та Канади (спецвипуск)*. Київ, 2012. № 5. С. 46–59.
3. Борисенко В. К. Нарис з історії української етнографії 1920–1930-х років. Київ : Унісерв, 2002. 88 с. : іл.
4. Глушко М. С. Методика польового етнографічного дослідження. Львів : Видавничий центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2008. 228 с. : іл.
5. Горленко В. Ф. Нариси з історії української етнографії та російсько-українських етнографічних зв'язків. Київ : Наук. думка, 1964. 248 с.
6. Горленко В., Кирчів Р. Історія української етнографії. Київ : Поліграф Консалтинг, 2005. 400 с.
7. Дмитрук Н. Монографічне вивчення с. Дідковичі на Волинському Поліссі // АНФРФ ІМФЕ НАН України. Ф. 1–4. Од. зб. 219. Арк. 1–42.
8. Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии. Очерки по этнографии края / [под ред. В. Иванова]. Харьков : Издание Харьковского губернского статистического комитета, 1898. Т. 1. 1012 с.
9. Загальні відомості про Кабінет для вивчення радянського села при ЕК ВУАН 1929–1933 рр. // АНФРФ ІМФЕ НАН України. Ф. 1-2 дод. Од. зб. 364. Арк. 2.
10. Заглада Н. Відділ монографічного дослідження села (село Старосілля). Київ, 1930. 81 с. : іл.
11. Заглада Н. Побут селянської дитини. Матеріали до монографії села Старосілля. Київ, 1929. 180 с.
12. Иванов В. Современная деревня Харьковской губернии. Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии. Очерки по этнографии края / [под ред. В. Иванова]. Харьков : Издание Харьковского губернского статистического комитета, 1898. Т. 1. С. I–XXXII.
13. Кравченко В. Г. Зібрання творів та матеріали з архівної спадщини / упоряд. О. Рубан. Київ : ІМФЕ, 2009. Т. 2. 640 с. іл.
14. Лобода А. Сучасний стан і чергові завдання української етнографії. *Етнографічний вісник*. Київ, 1925. Кн. 1. С. 1–11.
15. Матеріали до етнології кн. 2. Розвідки в галузі етнографії Н. Заглади, Ю. Павловича, С. Цветка, Є. Спаської – матеріали до вивчення // АНФРФ ІМФЕ НАН України. Ф. 43. Од. зб. 174. Арк. 31.
16. Олтяну А. Розвиток румунської етнології: історія та сучасність. *Народна творчість та етнологія. Румунська етнологія (спецвипуск)*. Київ, 2011. № 2. С. 8–17.
17. Оніщук А. Розвідки над народнім побутом (методичні зважання). *Побут*. Київ, 1928. Ч. 2–3. С. 3–10.
18. Онуфрійчук К. Міська проблематика в етнологічних дослідженнях кінця XVIII – початку ХХ століття: історіографія питання. *Народна творчість та етнологія*. Київ, 2014. № 1. С. 123–128.
19. Пастущин В. Ю. Дрочево Берестейського району на Поліссі : монографія / [гол. ред. Г. Скрипник ; вступ. ст. В. Борисенко]. Київ : ІМФЕ ім. М. Т. Рильського, 2014. 128 с. іл.
20. Петров В. Місце фольклору в краєзнавстві. *Етнографічний вісник*. Київ, 1925. Кн. 1. С. 12–21.

21. Петров В. Спроби монографічного дослідження села. *Етнографічний вісник*. Київ, 1925. Кн. 1. С. 84–89.
22. Протоколи засідань Етнографічної комісії // АНФРФ ІМФЕ НАН України. Ф. 1-1 дод. Од. зб. 43. Арк. 49.
23. Рубан О. Зі спогадів Василя Кравченка (сторінки щоденника). *Народна творчість та етнографія*. Київ, 2004. № 1–2. С. 39–42.
24. Село Андруші. Історико-етнографічний нарис / [за заг. ред Г. Скрипник] ; НАН України, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Київ, 2016. 256 с. +48 іл.
25. Скрипник Г. А. Життєпис та наукова біографія Василя Кравченка. *Василь Кравченко : зібрання творів*. Київ, 2007. Т. 1. С. 9–26.
26. Скрипник Г. А. Етнографічні музеї України. Становлення і розвиток. Київ : Наукова думка, 1989. 301 с. : кол. іл.
27. Скрипник Г. Українське етнографічне музеєзнавство. 20–90-ті рр. ХХ ст. Київ, 1998. 166 с.
28. Фэй Сяотун. Китайская деревня глазами этнографа / пер. с кит. В. М. Крюкова. Москва : Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989. 245 с.
29. Gusti D. La monographie et faction monographique en Roumanie. Paris : Les Editions Domat-Montchrestien, 1937.

References

1. ARSENYCH, Petro. Ethnographic Activities of Antin Onyshchuk. In: Oleksandr KOSTIUK, ed.inchief, *Folk Art and Ethnography*, 1989, no. 4, pp. 22–28 [in Ukrainian].
2. RUBLE, Blair Aldridge. Pragmatism and Pluralism as the Movers of Urban Development. In: Hanna SKRYPNYK, ed.-in-chief, *Folk Art and Ethnology. Ethnology of the USA and Canada [Special Edition]*. Translated from English by H. SOKURENKO and Ya. FRANKO. Kyiv: IASFE, 2012, no. 5, pp. 46–59 [in Ukrainian].
3. BORYSENKO, Valentyna. *An Essay on the History of Ukrainian Ethnography of the 1920s–1930s*. Kyiv: Uniserv, 2002, 88 pp., ill. [in Ukrainian].
4. HLUSHKO, Mykhaylo. *Methodology of Field Ethnographic Studies*. Lviv: Ivan Franko LNU Publishers, 2008, 228 pp., ill. [in Ukrainian].
5. HORLENKO, Vasyl. *Essays on the History of Ukrainian Ethnography and Russian-Ukrainian Ethnographic Relations*. Kyiv: Scientific Thought, 1964, 248 pp. [in Ukrainian].
6. HORLENKO, Vasyl, Roman KYRCHIV. *The History of Ukrainian Ethnography*. Kyiv: Polygraph Consulting, 2005, 400 pp. [in Ukrainian].
7. NAS of Ukraine's M. Ryl'skyi Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology. Archival Scientific Funds of Manuscripts and Audio-Recordings: f. 1–4, u.i. 219, sheets 1–42: DMYTRUK, Nykanor. *Monographic Study on the Village of Didkovichi in Volyn Polissia* [in Ukrainian].
8. IVANOV, Vasily, 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, 1012 pp. [in Russian].
9. NAS of Ukraine's M. Ryl'skyi Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology. Archival Scientific Funds of Manuscripts and Audio-Recordings: f. 12 app., u.i. 364, sheet 2: *General Information on the Cabinet for Studying Soviet Villages at the Ethnographic Committee, AUAS in 1929–1933* [in Ukrainian].
10. ZAHLADA, Nina. *Department of Monographic Studies on Villages (Village of Starosillia)*. Kyiv, 1930, 81 pp., ill. [in Ukrainian].
11. ZAHLADA, Nina. *Everyday Life of Peasant Children. Materials for a Monograph on the Village of Starosillia*. Kyiv, 1929, 180 pp. [in Ukrainian].
12. IVANOV, Vasily. Current Villages in the Kharkov Governorate. In: Vasily IVANOV, 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, I–XXXII pp. [in Russian].
13. KRAVCHENKO, Vasyl. *Collected Works and Materials from the Archival Legacy*. Compiled by O. RUBAN. Kyiv: IASFE Publishing House, 2009, vol. 2, 640 pp., ill. [in Ukrainian].
14. LOBODA, Andrii. Current State and Immediate Tasks of Ukrainian Ethnography. In: Andrii LOBODA and Viktor PETROV, eds.inchief, *Ethnographic Herald*. Ethnographic Commission of the Ukrainian Academy of Sciences. Kyiv: Ukrainian Academy of Sciences Printing House, 1925, bk. 1, pp. 1–11 [in Ukrainian].

15. NAS of Ukraine's M. Rylskyi Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology. Archival Scientific Funds of Manuscripts and Audio-Recordings: f. 43, u.i. 174, sheet 31: *Materials for Ethnology, book 2. Studies in the Field of Ethnography* (by Nina Zahlada, Yuriy Pavlovych, Serhiy Tsvietko and Yevheniya Spaska). *Materials for Studying* [in Ukrainian].
16. OLTEANU, Antoaneta. Development of Romanian Ethnology: History and Modernity. In: Hanna SKRYPNYK, ed.-in-chief, *Folk Art and Ethnology. Romanian Ethnology [Special Edition]*. Translated from Romanian by Antony MOYSEY. Kyiv: IASFE, 2011, no. 2, pp. 8–17 [in Ukrainian].
17. ONYSHCHUK, Antin. Studies on Folkways (Methodical Considerations). In: *Folkways*. Kyiv, 1928, no. 2–3, pp. 3–10 [in Ukrainian].
18. ONUFRIICHUK, Kateryna. Urban Subject Matter in the Late XVIIIth – Early XXth Centuries Ethnographical Studies: Historiography of Problem. In: Hanna SKRYPNYK, ed.inchief, *Folk Art and Ethnology*. Kyiv: IASFE, 2014, no. 1 (Issue's Special Topic: Azerbaijani Folklore Studies and Ethnology), pp. 123–128 [in Ukrainian].
19. PASTUSHCHYN, Vasyl. *On Village of Drochevo (Beresteishchyna in Polissia): A Monograph*. Edited by Hanna SKRYPNYK, prefaced by Valentyna BORYSENKO. Kyiv: IASFE Press, 2014, 128 pp., ill. [in Ukrainian].
20. PETROV, Viktor. Place of Folklore in Regional Studies. In: Andrii LOBODA and Viktor PETROV, eds.inchief, *Ethnographic Herald*. Ethnographic Commission of the Ukrainian Academy of Sciences. Kyiv: Ukrainian Academy of Sciences Printing House, 1925, bk. 1, pp. 84–89 [in Ukrainian].
21. PETROV, Viktor. Attempts at a Monographic Study of Village. In: Andrii LOBODA and Viktor PETROV, eds.inchief, *Ethnographic Herald*. Ethnographic Commission of the Ukrainian Academy of Sciences. Kyiv: Ukrainian Academy of Sciences Printing House, 1925, bk. 1, pp. 12–21 [in Ukrainian].
22. NAS of Ukraine's M. Rylskyi Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology. Archival Scientific Funds of Manuscripts and Audio-Recordings: f. 11 app., u.i. 43, sheet 49: *Minutes of the Proceedings of the Ethnographic Committee Meetings* [in Ukrainian].
23. RUBAN, Oksana. From the Memoirs of Vasyl Kravchenko: Fragments of His Diary. In: Hanna SKRYPNYK, ed.inchief, *Folk Art and Ethnography*. Kyiv, 2004, no. 1–2, pp. 39–42 [in Ukrainian].
24. SKRYPNYK, Hanna. *Village of Andrushii: An Essay on Its History and Ethnography*. Compiled by Valentyna BORYSENKO et al. Kyiv: IASFE Press, 2016, 256 pp., 48 ill. [in Ukrainian].
25. SKRYPNYK, Hanna. On Life and Scientific Biography of Vasyl Kravchenko. In: Hanna SKRYPNYK, ed.inchief, *Vasyl Kravchenko: Collected Works*. Kyiv, 2007, vol. 1: *Ethnographic Heritage of Vasyl Kravchenko*, pp. 9–26 [in Ukrainian].
26. SKRYPNYK, Hanna. *Ethnographic Museums of Ukraine. Their Formation and Development*. AS of UkrSSR's M. Rylskyi Institute of Art Studies, Folklore and Ethnography. Kyiv: Scientific Thought, 1989, 301 pp., col. ill. [in Ukrainian].
27. SKRYPNYK, Hanna. *The Ukrainian Ethnographic Museology in the 1920s to 1990s*. Kyiv, 1998, 166 pp. [in Ukrainian].
28. FEI, Xiaotong. *Peasant Life in China: A Field Study of Country Life in the Yangtze Valley*. Prefaced by Bronislaw MALINOWSKI. Introduction by Mikhail KRYUKOV. Translated from Chinese by Vasily KRYUKOV. Moscow: Science – Chief Editorial Board of Eastern Literature, 1989, 245 pp. [in Russian].
29. GUSTI, Dimitrie. *La monographie et faction monographique en Roumanie [Monographic Method and the Monographic Faction in Romania]*. Paris: Domat-Monchrestien Publishers, 1937 [in French].

Надійшла / Received 21.10.2022

Рекомендована до друку / Recommended for publishing 25.11.2022

УДК 398.7+159.963.3](477)
DOI <https://doi.org/10.15407/mue2022.21.064>

ТЕМЧЕНКО АНДРІЙ

доктор історичних наук, професор кафедри історії України Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького (Черкаси, Україна).

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0003-3999-9459>

TEMCHENKO ANDRII

a Doctor of History, a professor at the Department of the History of Ukraine of Bohdan Khmelnytskyi Cherkasy National University (Cherkasy, Ukraine).

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0003-3999-9459>

Бібліографічний опис:

Темченко, А. (2022) «Текст» і «контекст» сновидіння (на матеріалі традиційної культури). *Матеріали до української етнології*, 21 (24), 64–73.

Temchenko, A. (2022) *Text and Context of Dream (After the Material of Traditional Culture)*. *Materials to Ukrainian Ethnology*, 21 (24), 64–73.

© Видавництво ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2022. Стаття опублікована на умовах відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

«ТЕКСТ» І «КОНТЕКСТ» СНОВИДІННЯ (на матеріалі традиційної культури)

Анотація / Abstract

Вступ. У статті розглянуто «текст» сновидіння, який фіксується в усних переказах і рукописних «сонниках».

Мета публікації полягає у вивченні процесу формування міфологічного наративу, основу якого складають сновидіння.

Методи дослідження акумулюють засоби наукового пізнання, запозичені з філософії, психології та культурної антропології.

Отримані результати. У традиційній культурі сновидіння сприймається як метаповідомлення, що має бути адаптованим для інших представників соціуму. Трансформація сновидіння на текст відбувається шляхом логічного пояснення малозрозумілих образів сну, тобто візуально-асиметричні видіння підсвідомого ніби «втискуються» в параметри причинно-наслідкової послідовності.

Характерною особливістю різних текстів сновидіння є певна схожість, що пояснюється тим, що вони формуються в спільному ментальному полі культури. У зв'язку із цим їхнє тлумачення відбувається в межах поняттєвого апарату міфологічної картини світу, яка є дуальною. «Типові» сюжети сновидінь і варіанти їхньої інтерпретації містяться в так званих сонниках.

Існування дотепер снотлумачної традиції свідчить про її актуальність і пояснюється потребою сучасників у встановленні «контакту» з невидимим світом з метою «володіння» прихованими знаннями та передбачення майбутнього. У такому разі текст сновидіння набуває діалектних характеристик, оскільки є результатом міфологічного мислення, але одночасно саме продукує ментальні алгоритми. Отже, вербальна трансляція сну розуміється як творення тексту міфу, що може позиціонуватися як власна або колективна історія.

Незважаючи на те, що сучасна культура тяжіє до індивідуалізації і певної ізоляваності, сновидіння не завжди сприймається як суто персональне повідомлення, що зумовило виникнення феноменологічних підходів у його трактуванні.

Ключові слова: міф, наратив, образ, обряд, підсвідомість, психіка, «сонник», сновидіння, текст, традиційна культура.

Introduction. The text of a dream, recorded in oral lore and handwritten books of dream interpretations, is considered in the article.

The published work is aimed at the study of the process of forming a mythological narrative, which is based on dreams.

Research methods accumulate tools of scientific knowledge, borrowed from Philosophy, Psychology and Cultural Anthropology.

The obtained results. In traditional culture dreaming is perceived as a meta-message that must be adapted to the other members of society. The transformation of a dream into a text occurs through a logical explanation of obscure images of sleep, i. e. visually asymmetric visions of the subconscious as if *squeezed* into the parameters of the causal sequence.

A certain similarity is considered as a typical feature of different dream texts. It is explained by the fact that they are formed in a common mental field of culture. In this regard, their interpretation takes place within the conceptual apparatus of the mythological picture of the world, which is dual. *Typical* dream plots and variants of their interpretation are contained in the so-called books of dream interpretations.

The existence of the dream interpretation tradition until nowadays is an evidence of its relevance and is explained by the need of contemporaries to establish *contact* with the invisible world in order to *possess* hidden knowledge and predict the future. In this case, the text of the dream acquires dialectal characteristics, because it is the result of mythological thinking, but at the same time it produces mental algorithms. Thus, the verbal translation of a dream is understood as the creation of a text of the myth that can be positioned as its own or collective history.

Despite the fact that modern culture tends to individualization and a certain isolation, dreaming is not always perceived as a purely personal message, that has caused the emergence of phenomenological approaches in its interpretation.

Keywords: myth, narration, image, rite, subconsciousness, psyche, *book of dream interpretations*, dreams, text, traditional culture.

Вступ. Важливим фактором, який впливає на формування міфологічних уявлень, є сновидіння. Очевидно, що проблема дослідження цього трансцендентного явища є комплексною, адже вивчення міфології сну нерозривно пов'язане з медициною, психологією і філософією. У цьому аспекті цікавими видаються праці вітчизняних та зарубіжних учених, де здійснюється пошук відповідей на актуальні питання щодо механізмів формування міфологічних уявлень про сон, а також значення тексту сну в контексті культури [4, с. 156–159; 5; 8, с. 159–167; 10; 14; 15; 19].

Виклад основного матеріалу. Залишаючи поза увагою питання стратегії трактування смислів сновидіння, якими переважно опікується психологія [2, с. 249–264; 13, с. 175–178; 16], зупинимося на способах його трансляції в наратив культури, що умовно складається з двох етапів: озвучення-переказування та пояснення-передбачення. Трансформація сновидіння в культурний або персональний контент нерозривно пов'язана з процесом переказування, унаслідок чого воно стає текстом, а його обрядові функції «вмикаються» з урахуванням контексту (трактування) й позамовної ситуації (умов і мети переказування). Важливість вербалізації «почутого» й «побаченого» уві сні пояс-

нюється тим, що в синкретичній за своєю природою традиційній культурі категорія «персонального» є розмитою. Індивідуальне сновидіння може стосуватися всього колективу, оскільки сприймається як специфічна комунікативна модель – попередження, свідчення, повідомлення чи застереження. Не випадково «переказані» сновидіння нагадують поширені міфологічні сюжети, що дало підстави К.-Г. Юнгу та М. Еліаде проводити паралелі між цими, здавалося б, несумісними явищами.

У процесі осмислення й переказування сновидіння стає адаптованим і завершеним текстом. З очевидних причин пошук знакової відповідності сновидних образів і понятійного апарату повсякденності залишається невирішеним завданням [3, с. 66–67], позаяк виходить за межі наукової типології. Натомість у традиційній культурі були вироблені основні засади такого «перекладу». Звідси існування специфічних словників – так званих сонників, які, оперуючи понятійними категоріями міфу, пояснюють значення сновидінь. Тлумачення снів за допомогою «сонників» відбувається в межах дуальних відношень, що регламентують життя традиційного суспільства¹. У такому аспекті «сонник» становить систему елементарних інтерпретаційних кодів, що ви-

користуються як ключі для тлумачення прихованих смислів сновидіння. Незважаючи на те, що вірогідність правильного трактування не завжди відповідає очікуваним результатам, існування «сонників» як артефакту традиційної культури є виправданим, оскільки вони забезпечують ключову ділянку міфологічного світогляду – транслюють зв'язок із позамежним і незвіданим. Наприклад, коли відсоток «правдивості» тлумачення сновидінь є незначним, у силу вступає парадоксальна логіка традиційного мислення, характерна також для мантики. Зокрема, під час ворожіння пропонується перелік подій, які можуть здійснитися невдовзі. Натомість «збувається» лише незначна частина почутого, скажімо, чотири відсотки, але цього виявляється достатньо для підтвердження правоти віщування. Інші дев'яносто шість відсотків не беруться до уваги і сприймаються як допустима похибка. У статистичних розрахунках межа похибки є зворотно пропорційною і складає два-чотири відсотки від прогнозованого результату. Принцип «зворотної похибки» проєктується майже на всі явища, пов'язані з передбаченням і моделюванням майбутнього. У такому разі «сонник» є своєрідною інструкцією, набором смислових «кліше», за допомогою яких формується наратив культури, точніше – ті елементи, що узгоджують сновидіння і міф [1].

Існування «сонників» як явища культури зумовлене спробою впорядкувати картину світу, зокрема ті аспекти, що стосуються території невидимого. Мовою психології «сонник» розуміється як перелік типових значень, за допомогою яких пояснюються ірраціональні образи підсвідомого, «втиснені» в прокрустове ложе причинно-наслідкових конструкцій тексту². Адаптація сновидіння до лінійно-дуальної логіки міфу нагадує описи інших нестабільних станів, пов'язаних із пошуком і встановленням смислових паритетів в антагоністичних відношеннях «свого / чужого», «людського / природного» або «свійського / дикого». Інсталяція сновидіння в дуальну структуру міфологічної картини світу дає змогу «присвоїти» сюжетам і образам відповідні значення, унаслідок чого вони стають інтегральними знаками, які забезпечують зв'язок сну і міфу («підсвідомого» і

«свідомого»). Наприклад, сон про зуби асоціюється з близьким оточенням (рудимент родової належності, знак спільного харчування), що пояснює сюжети з елементами збільшення / зменшення їхньої кількості, величини, зовнішнього вигляду, пігментації тощо.

Методи тлумачення сновидінь відповідають загальним принципам міфологічної прогностики, коли приховане (майбутнє) розпізнається за ознаками проявленого (теперішнього). Сни в цьому разі зіставляються з народними способами передбачення погоди й виступають прикметою майбутнього, так само, як поведінка тварин чи атмосферні явища є маркером зовнішніх змін. Як і прикмети, окремі сновидіння мають раціональне пояснення. Приміром, ластівки, які літають низько, віщують наближення дощу. Річ у тому, що внаслідок атмосферного тиску комахи, які складають раціон харчування ластівок, перебувають ближче до землі. Сновидіння про мутну воду свідчить про можливе захворювання, адже бруд є причиною інфекції. Так само трактуються ірраціональні прикмети, у яких зіставляються ознаки видимого світу (астральні світила, небесні й атмосферні явища, поведінка тварин тощо) з «внутрішніми» станами, що візуалізуються в сновидіннях. Процедура зіставлення є типовою і базується на принципі подібності «міцного», «чистого», «рівного», «світлого», «молодого», «теплого», «сонячного» з удачею і здоров'ям; натомість від'ємні ознаки асоціюються з прикрими негараздами та недугами³. Отже, ті чи інші явища зовнішнього світу (як правило, нестандартні) сприймаються як показники фізичних або психічних станів індивіда, а їхнє тлумачення ґрунтується на асоціативних смислових зіставленнях.

Прагнення *rationale* упорядкувати спонтанні прояви підсвідомого, що візуалізуються уві сні (*χῆος*), повторює алгоритм «творення словом» (*λβος*), у результаті чого виникає текст (*κόσμος*). Присвоєння мимовільним образам сновидіння відповідних смислів (їхня уніфікація і «стандартизація») провокує зворотний ефект, коли вони (ці смисли) починають існувати самостійно, створюючи статичні наративні конструкти. Сформовані в такий спосіб ментальні моделі впливають на сприйняття дійсності, породжуючи прецедент

очікування або ефект Розенталя, а відтак володіють потенціальними можливостями до самонавіювання й моделювання майбутнього. Скажімо, у певних ситуаціях сон про «чорну» воду може бути причиною виникнення страхів і комплексів, пов'язаних із власним здоров'ям (приклад так званого підтверджувального упередження [17, с. 287–288]). У цьому разі дешифрування сновидіння як інформативного повідомлення (сприйняття як тексту) порівнюється лінгвістичним аналізом процесу мовлення (усного тексту) як упорядкованої вербальної реакції на спонтанні імпульси зовнішнього світу. Процес мовлення складається з варіативного поєднання звуків і складів, які, комбінуючись, еволюціонують у складніші змістові конструкції. Наприклад, окремі звуки і звукосполучення виражають лише мимовільні фізіо-емоційні реакції на кшталт: «а» – захоплення, біль, «о», «ба» – подив, «ой» – переляк, «ух» – втому (*natura*), а складніші утворюють текстові сполуки, де вони набувають ширшого смислу (*cultura*). На відміну від мовлення «елементарні» образи сновидіння є більш ємкими, оскільки існують на рівні підсвідомого (нагадують комірки електронної пам'яті), а в процесі «розшифрування» розгортаються в розлогі текстові конструкції. «Втиснення» сновидіння в логіку дискретності, послідовності й причинності формують зв'язки, схильні до змістових модифікацій, які «підлаштовують» раціональне до конструювання тексту з розмитих сновидних образів. Звідси творення сюрреалістичних паралельних, кільцеподібних і зворотних сюжетних ліній, що виникають під час «перекладу» сновидіння й активно використовуються в сучасній літературі та кінематографі.

Процес озвучення сновидіння ніби перереформатує внутрішні емоційні імпульси на текст, допомагає не лише осмислити й запам'ятати їх, але й дозволяє «завантажити» ментальні алгоритми, що можуть визначати поведінку індивіда. У цьому сенсі сновидіння можна трактувати як спосіб візуалізації не перетворених на текст (не структурованих, прихованих або пригнічених) емоційних станів, що виникли внаслідок нереалізованих потреб чи нестандартних життєвих ситуацій. Переказ сновидіння нагадує процес міфотворення, де «надумані» та «сфантазовані» факти

набувають реальних обрисів. Очевидність неочевидного, надуманого або асоціативно відчутого є підставою для творення «нових» сюжетів чи прийняття нестандартних рішень, що пояснює евристичну функцію сновидіння (хрестоматійними є історії з Д. Менделєєвим, Н. Бором, Е. Хоу, Ф. А. Кекуле, А. Ейнштейном). Саме в цьому криється феноменологічний підхід у тлумаченні сновидного дискурсу, що виглядає як «вторгнення (“іншого”) позасистемного, динамічного <...>, саме ця “іншість” вводить систему в рух: виводить із стану власної (статичної) рівноваги, створює простір непередбачуваності, породжує діалог. (Така) новизна є результатом принципово непередбачуваного, що є джерелом нового» [3, с. 67]. У цьому сенсі цікавою є думка психологів, зокрема Т. Буякас і С. Попова, які ставлять під сумнів доцільність існування однозначних методик, що застосовуються для трактування сновидіння: «...ортодоксальний психоаналіз, де вже є заздалегідь відома схема символів, досить жорстка, з гранично конкретними значеннями тих чи інших об'єктів, що проявляються у сновидінні. Фактично свободи для сновидця не залишено жодної – психоаналітик завжди знає більше від нього самого, і лише він може “правильно” проінтерпретувати сон» [3, с. 66]. Персональні послання (не пригнічені стороннім впливом – аналітикою чи традицією) виглядають як концентровані змістовні повідомлення. Лаконічність у поєднанні зі смисловим насиченням стискає їх до «розмірів» символу. Під час «перекладу» такого повідомлення / сновидіння об'єм інформації збільшується, але смисл зберігається або навіть частково втрачається, оскільки символічна реальність (яка є інтуїтивно образною) не може бути дзеркально ідентифікованою мовою буденності. Знаковий потенціал наративної лексики й синтаксису поступається образній потужності сновидіння. Зокрема, доволі складно переказати сновидіння так, щоб відтворити всі нюанси сюжету, які можуть відбуватися одночасно в кількох часових і просторових локаціях, протікати нелогічно, виглядати неетично й абсурдно тощо. Відповідний процес нагадує переклад з однієї мови на іншу з тією різницею, що відмінним є не лексичний, а понятійний апарат. Інакше кажучи, почуті й побачені уві сні образи концентру-

ють численні, гранично насичені смислом наративи, що значно ускладнює процес передачі інформації.

Узгодження різних способів тлумачення сновидіння (феноменологічний і міфологічний підходи) зумовлене багаторівневістю *psyche*. Схематично її можна уявити у вигляді юнгівської піраміди, переважну частину якої складають рівні підсвідомого (колективного та індивідуального), а вершина ототожнюється з процесом самоідентифікації і творчої самореалізації. Присвоєння сновидінням відповідних значень, які продовжують існувати до сьогодні у вигляді смислових алгоритмів, пов'язане з процесом міфотворення й зіставляється з первинними смислами культури. Напевне, що в цей період формується система дозволів і заборон, яка фіксує недоторканість позицій, пов'язаних із фізичним виживанням (ідеться про табу на канібалізм, інцест і сиродіння), а їхнє дотримання зумовлене історичними реаліями, оскільки первісні культури були пов'язані з магією вбивства й розмноження (превалювання «героїчної» і «матріархальної» сюжетики архаїчних міфів). З часом обов'язкові до виконання правила трансформуються в стереотипи колективної пам'яті, залишаючись у підсвідомому на рівні асоціацій. Очевидно, що давно сформовані образи впливають на уяву сучасників, а тому «виявляються у міфах і віруваннях, у творах літератури і мистецтва, у снах і мареннях» [2]. Спільні для всіх візії далекого минулого можуть продукувати сновидіння, що нагадують міфологічні сюжети, персонажами яких є тварини, рослини, казкові істоти (архаїчні тотеми), демонічні персонажі (табуйовані персонажі), літературні й кіногерої (сакральні помічники або антагоністи), покійники (пращури), родичі, знайомі, друзі, колеги (представники клану, роду, фратрії). Сновидець може споглядати неземні ландшафти, бути свідком або учасником незвичайних подій, помирати і воскресати, змагатися із силами зла, літати, транспортуватися в часі і просторі, здійснювати карколомні вчинки тощо. Шаблонність цих сновидінь свідчить про їхній зв'язок з колективними ментальними архетипами – первинними схемами образів, що «відтворюються несвідомо й апріорно формують активність уяви» [2], тому вони трактуються практично однако-

во. Іноді, залежно від індивідуального досвіду чи під впливом зовнішніх обставин, ці «шаблони» варіюються в деталях або створюють побічні сюжетні лінії. У такому разі переказування, а відтак і тлумачення сновидіння також має відбуватися за «визначеними» міфом правилами (традиція) або відхилятися від встановленої траєкторії, амплітуда якої залежить від ступеня індивідуалізації персони (вершина юнгівської піраміди). Сформовані таким чином смислові моделі трансформуються в усну традицію і фіксуються в згаданих вище «сонниках». У цьому разі «сонник» не лише є комунікативним каналом з «тим» світом, але й інтерпретує його сигнали, перекладаючи їх на мову сьогодення. Правду кажучи, «сонник» є першою спробою ретрансляції та уніфікації колективного підсвідомого (спільного «Я») в індивідуальний текст. Не випадково бум видавництва «сонників» припадає на 1920–1930-і роки ХХ ст., коли послаблюється авторитет церкви (руйнується «старий» міф) і з'являється інша ідеологія, яка претендує на появу нової колективної парадигми.

Текст сну, так само як і міфу, на відміну від індивідуальної творчості, не потребує процедури верифікації. Єдиним критерієм правдивості сновидіння є його переказ, що сприймається на віру. Трансляція сну на текст є «приватним» способом міфотворчості, позаяк оцінюється не саме сновидіння, а його словесне відтворення, яке озвучує, а відтак ніби матеріалізує уявні події. На відміну від *hominum industrialis* у традиційному суспільстві переказаний кимось сон стає загальним надбанням, особливо коли це стосується представників влади (жреців або вождів). Записуючись на плівку колективного досвіду, він може транслюватися іншими особами як пояснення минулого, теперішнього або передбачення майбутнього. Отже, «досвід починає еволюціонувати в наратив навіть під час згадування сну» [14, с. 211–224]. У зв'язку із цим доречно видається думка, що відтворення сновидіння як тексту нагадує переказ послідовності реальних подій, маркерами яких є не лише візуальні образи, але й одористичні, тональні й тактильні відчуття. Інакше кажучи, події сну співвідносяться в нашій уяві з *gestarum* (подіями минулого), що дає підстави сприймати сновидіння як специфічний

тип повідомлення. Відповідні висновки були підтверджені К. Хортон (University of Leeds), яка довела, що згадування сновидіння й відновлення в пам'яті реальних подій відбувається за схожим сценарієм, тому згодом сон може сприйматись як *veritas*. Дослідниця провела експеримент, у якому група респондентів протягом двох тижнів записувала свої сни. Одразу після цього вони мали фіксувати також реальні події попереднього дня. У результаті аналізу щоденників К. Хортон не знайшла суттєвих відмінностей між відтворенням сновидінь і дійсності, за винятком того, що в описах снів траплялися незвичайні деталі, пов'язані з відчуттям ірреального [7].

Асоціативні зіставлення снів з подіями минулого корелюються з архаїчними уявленнями про «час сновидінь» або «час богів» (*tempusdeorum*) – міфічної епохи до-творення, яка *від-творюється* у сновидіннях, занурюючи сновидця у стан *timelessness* («позачасової реальності») [15] (відповідні уявлення корелюються з поняттям «чистої» пам'яті П. Нора [6, с. 17–50]). У «примітивних» народів сновидіння асоціюється з вічним «не-тварним світом» («*eternaluncreated*»), у якому все суще перебуває в стані *antecreationem* (до творення) [18, р. 21]. Порівнюючи висновки К. Хортон з архаїчною міфологією «примітивних» культур, цікавими видаються смислові паралелі між колективною історією (*collectivepast*) і переказуванням індивідуального досвіду (*individualpast*), які складаються зі схожих взаємообумовлених чинників. Зокрема, у процесі відтворення власного минулого не лише фіксуються справжні події (що часто трактуються неоднозначно), але й враховуються відчуття, що спричинили їхнє виникнення, а також емоційні наслідки (тріумф, радість, гордість, відчай, страх, безнадія і т. ін.). Важливе місце у творенні персональної історії посідають також ірреальні події – ілюзії, видіння, пророцтва, фантазії та сни. Подібно формується колективна історія, що є симбіозом раціонального й ірраціонального досвіду попередніх поколінь [11]. Раціональний досвід обумовлений зовнішніми факторами – кліматичними змінами, стабільністю матеріального виробництва (способів господарювання), споживання (харчування) і суспільного регулювання (культура).

Ірраціональний колективний досвід зіставляється з *individualpast*. Традиційне суспільство в цьому разі уявляється як цілісний (у фізичному, емоційному і металевому плані) організм (*collectivepersona*), що пояснює незрозумілий для «ізольованих» представників індустріального світу (*singularpersona*) феномен колективних пророцтв і сновидінь. Типовим прикладом є ініціаційні сни, що можуть бути масовими, тобто ті чи інші представники соціуму в певному віці переживають схожі сновидіння ритуального характеру. У процесі їхнього переповідання та обговорення «літній індіанець може сказати молодшому, який розповідає про те, що він бачив уві сні: “Ні, це неправильно, так не було тоді, коли я там був”, сновидіння явно сприймається при цьому як відвідування іншого світу. Отже, люди уві сні виявляються ніби в одній і тій самій дійсності, у тому самому сакральному світі й, відповідно, обмінюються досвідом, уточнюючи уявлення про цю реальність» [11, с. 19]. На думку Б. Успенського, «у ритуальних сновидіннях можуть реалізуватися одні й ті самі уявлення, виявлятися той самий міфологічний досвід. Сновидіння в такому разі об'єднують членів соціуму: передбачається, що різні люди бачать, по суті, той самий сон, що варіюється лише в деталях» [11, с. 35]. На перший погляд, міф формує сюжету сновидіння, що пояснює феномен «спільного споглядання» й нагадує сеанс колективного гіпнозу, коли схожі за психічною організацією люди сприймають «потрібну» для гіпнотизера інформацією. Саме в цьому криється діалектика сновидіння, здатного формувати «порядок денний» міфу, який у свою чергу моделює події сьогодення⁴.

Нез'ясованим залишається механізм формування наративу сновидіння як логічного, зв'язного й цілісного тексту. На відміну від сприйняття послідовності реальних подій сновидіння зазвичай є аритмічними й розірваними, унаслідок чого важко докладно і зв'язно переказати всі нюанси їхнього сюжету. У традиційній культурі ключовим фактором тлумачення сну є образ (колективного «Я»), смислові параметри якого вже «завантажені» в підсвідомість *hominibustraditional*. Інакше кажучи, «людина традиційна» не творить власного наративу, а лише конструює його з елементів колективного досвіду. Напри-

клад, сон про воду тлумачиться залежно від її стану (статичного-динамічного), забарвлення (світлого-темного), консистенції (чистого-брудного) або функцій (тамує спрагу, топить, несе, тримає, заповнює тощо). Відтак образи колективного «Я» є стереотипними і становлять набір словесних кліше, які використовуються не лише для пояснення образів сновидіння, але й слугують інструментом для осмислення минулого в прогнозуванні майбутнього (мутна вода сниться до неприємностей). Відповідна ситуація пояснює чітку уніфікацію традиційної культури й стосується не тільки «зрозумілого» буденного (теперішнього), але «незбагненого» майбутнього, що обумовлює необхідність його систематизації і пояснює доцільність існування «гадальників» і «сонників», які «втискують» динамічні образи підсвідомого в статичну систему бінарних відношень.

Натомість під час індивідуального осмислення сновидіння використовуються персональні декодери, а прогалини (ментальні розриви) між його ключовими подіями заповнюються не колективним «Я», а власним досвідом, за допомогою чого події сну поєднуються в наратив. Однак словесне відтворення сновидіння відрізняється від переказування реальних подій. Це пояснюється тим, що згадування дійсності відбувається послідовно й орієнтовано на побудову лінійних суджень, але інформаційні властивості сну є іншими. За невеликий проміжок часу у сновидінні передається значний обсяг інформації, розшифрування якої може бути тривалим. Здатність до стиснення інформаційних потоків зумовлена властивостями підсвідомого компонування в один смисловий ряд різнопланові події, що відбулися в різний час або уявні образи, які асоціюються з реальними подіями. Інакше кажучи, пам'ять довільно «висмикує» їх з глибин *repositio* й вибудовує у «своєму» порядку. У зв'язку із цим у сновидіннях «своя» логіка формування сюжету, що ускладнює його трансляцію в логічне оповідання.

Доцільним є також питання щодо функціональних характеристик сновидного і снотлумачного текстів, точніше, які завдання виконує наратив сну в контексті культури. З погляду психології сон є провісником внутрішніх процесів людини, тому може виконувати компенсаторну

й попереджувальну функції. На відміну від мистецтва, яке трансформує нереалізовані потреби у творчі образи, сновидіння «має справу» з підсвідомим, тому емоційні компенсації можуть проявлятися в гіпертрофованих формах. Крім гіпотези З. Фрейда про те, що у сновидінні реалізуються цензуровані суспільною мораллю приховані бажання, доречною видається думка про зв'язок персонального сновидіння з глибинною колективною пам'яттю людства. Унаслідок потужного психічного тиску (викликаного різними факторами – суспільними, релігійними, емоційними, фізіологічними) у сні можуть з'являтися давно забуті образи далекого минулого, які компенсують встановлені культурою обмеження й нівелюють стресові ситуації. Інакше кажучи, відбувається руйнація первісних табу (на агресію, сексуальний потяг, харчування тощо), а людина ніби повертається в часи «до-творення», позбавляючись тотального контролю культури. Очевидно, що в результаті конфлікту з культурою («*prehistorichomo* ↔ *excultu shomo*») зазначені вище сюжети не трансформуються на текст, тобто не переказуються на широкий загал, а відтак залишаються невідомими, що зумовлює цікавість до таких сновидінь психологів.

Висновок. У традиційній культурі сновидіння сприймається як метаповідомлення, що має бути «прочитаним» і переказаним іншим. Трансформація сновидіння на текст відбувається за правилами модальної логіки, тобто асоціації і видіння підсвідомого «втискуються» в параметри міфологічної картини світу (*traditio*) або систему культурних цінностей сучасності (*industriae*). Унаслідок цього такі властивості сновидіння, як концентрація, зміщення, поєднання неподібного, інверсія, транспортуються в понятійні категорії «свідомого», зокрема структурування, протиставлення, виокремлення та порівняння.

Ознаки сновидіння більше корелюються з міфологічним мисленням, ніж з лінійними сентенціями буденності, що пояснюється властивостями міфу, структура якого тяжіє до алогічності, гомогенності, навіюваності, синкретичності та дуальності. Особливістю текстів-переказів сновидінь є їхня схожість, навіть певна шаблонність, що пояснюється, на нашу думку, двома факторами. По перше, вони (ці тексти)

формується в спільному ментальному й емоційному полі культури; по друге, їхнє тлумачення не відрізняється оригінальністю, оскільки здійснюється в межах міфологічної картини світу. «Типові» сюжети сновидінь і варіанти їхньої інтерпретації містяться у так званих сонниках.

Існування снотлумачної традиції свідчить про її затребуваність у традиційному суспільстві, що криється в необхідності встановлення контакту з позамежним світом (відповідні ідеї транспортуються в наш час у засобах масової інформації), а також спробою прогнозувати майбутнє. У такому разі («традиційне») сновидіння набуває діалектних характеристик, позаяк є результатом міфологічного мислення, але одночасно саме його продукує, моделюючи стереотип-

ну поведінку *hominibustraditional*. Отже, вербальна трансляція сну розуміється як творення тексту міфу – власної або колективної (родової) історії. Індивідуальна або колективна пам'ять з часом трансформується в наратив (аналогічні процеси можуть відбуватися також з нереалізованими потенціями особи або народу).

«Людина традиційна» перебуває в просторі й часі культури, під контролем якої відбувається не лише тлумачення, але й виникнення окремих сновидних образів. Незважаючи на те, що сучасна культура спрямована на індивідуалізацію, сновидіння не завжди сприймається як суто персональне повідомлення, що зумовило виникнення феноменологічних підходів у його трактуванні.

Примітки

¹ Мається на увазі його ключових параметрів, що стосуються опозиції «життя – смерть», а також її соціально-регулятивного сегменту «дозвіл – заборона».

² Міф може «підлаштовуватися» під алогічні сценарії психіки, що спричиняє виникнення текстових аномалій, наприклад небилиць і фантазій.

³ Відповідні зіставлення не випадкові, про що свідчать дослідження О. Чижевського, який вивчав вплив світла сонця на соціальну активність: «Хоча історичне буття людства не вщує ні на хвилину і постійно спалахує то в одному, то в іншому місці Землі – у моменти максимумів сонячної активності воно набуває майже повного розвитку по усій поверхні планети» [9, с. 26].

⁴ У феноменології пропонується інший підхід, коли сюжет сновидіння не прив'язується до колективного міфу – традиційно-світоглядного, психолого-аналітичного, ідеологічного тощо.

Джерела та література

1. Абрахам К. Сон і міф. Очерки народной психологии / пер. с нем. М. Кадиш. Москва : Книгоиздательство «Современные проблемы», 1912. 114 с.

2. Аверинцев С. Архетипы. URL : https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/aver/arhet.php (дата звернення: 11.01.2022).

3. Буякас Т. М., Попов С. А. Феноменологический подход к пониманию сновидений. *Консультативная психология и психотерапия*. 2012. Т. 20. № 2. С. 66–109. URL : <https://psyjournals.ru/mpj/2012/n2/57175.shtml> (дата звернення: 11.01.2022).

4. Волков С. Н., Волостнова М. В. Феноменология сновидений: от древней экзегетики до современного экзистенциализма. *Вестник Костромского государственного университета им. Н. А. Некрасова*. 2009. № 1. С. 156–159. URL : <https://cyberleninka.ru/article/n/fenomenologiya-snovideniy-ot-drevney-ekzegotiki-do-sovremennogo-ekzistentsializma/viewer> (дата звернення: 11.01.2022).

5. Лазарева А. А. Толкование сновидений в народной культуре. Москва : РГГУ, 2020. 257 с.

6. Нора П. Проблематика мест памяти. *Франция-память* / М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок. Санкт-Петербург : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 1999. С. 17–50.

7. Нуркова В. Чем отличается память о снах от памяти о повседневных событиях и как запомнить яркое сновидение. URL : <https://postnauka.ru/faq/91857> (дата звернення: 11.01.2022).

8. Сафронов Е. В. Актуализация «Dream-telling» в похоронно-поминальном обряде (на материале Ульяновской области). *Вестник РГГУ. Серия: Литературоведение. Языкознание. Культурология*. 2009. С. 159–167.

9. Томилин К. А. Вокруг трепещет пульс вселенной: А. Л. Чижевский. *Философия русского космизма*. Москва : Фонд «Новое тысячелетие», 1996. С. 164–180. URL : <http://old.ihst.ru/personal/tomilin/papers/chijevsky.htm> (дата звернення: 11.01.2022).
10. Українська усна снотлумачна традиція початку ХХ ст. (розвідки і тексти) / упоряд. Т. М. Шевчук, Я. В. Ставицька. Київ : Дуліби, 2017. 224 с.
11. Успенский Б. А. История и семиотика. Избранные труды : в 2 т. Москва, 1994. Т. 1. URL : https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Ysp/01.php (дата звернення: 11.01.2022).
12. Carey K. Morewedge, Michael I. Norton. When dreaming is believing: The (motivated) interpretation of dreams. *Journal of Personality and Social Psychology*. 2009. Vol. 96. Iss. 2. P. 249–264. DOI: <https://doi.org/10.1037/a0013264>.
13. Domhoff G. W. The misinterpretation of dreams. *American Scientist*. 2000. 88 (2). P. 175–178.
14. Kaivóla-Bregenhøj A. Dreams as Folklore. *Fabula*. New York, 1993. P. 211–224. DOI: <https://doi.org/10.1515/fabl.1993.34.3-4.211>.
15. Kilborne B. «On classifying dreams». *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations* / Barbara Tedlock (ed.). 1987. 249 p.
16. Moving Dream Theory Beyond Freud and Jung G. William Domhoff University of California, Santa Cruz. URL : https://dreams.ucsc.edu/Library/domhoff_2000d.html (дата звернення: 11.01.2022).
17. Singh Simon, Ernst Edzard. *Trick or Treatment? Alternative Medicine on Trial*. London : Bantam, 2008. P. 287–288.
18. Swain T. Place for Strangers: Towards a History of Australian Aboriginal Being. New York : Cambridge University Press, 1993. 303 p. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511552175>.
19. Tedlock B. The new anthropology of dreaming. *Dreams: A reader on religious, cultural, and psychological dimensions of dreaming* / K. Bulkeley (Ed.). 2001. P. 249–264. DOI: https://doi.org/10.1007/978-1-137-08545-0_17.

References

1. ABRAHAM, Karl. *Dream and Myth. Essays of Folk Psychology*. Translated from German by M. KADISH. Moscow: *Modern Problems Publishing House*, 1912, 114 pp. [in Russian].
2. AVERINTSEV, Sergei. Archetypes [viewed 11 January 2022]. Available from: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/aver/arhet.php [in Russian].
3. BUYAKAS, Tatyana, Sergei POPOV. Phenomenological Approach to Understanding the Dreams. *Counseling Psychology and Psychotherapy*. Moscow State Psychological and Pedagogical University. 2012, vol. 20, no. 2, pp. 66–109 [viewed 11 January 2022]. Available from: <https://psyjournals.ru/mpj/2012/n2/57175.shtml> [in Russian].
4. VOLKOV, Sergei, Marina VOLOSTNOVA. Phenomenology of Dreams: from Ancient Exegetics to Modern Existentialism. *Bulletin of the Nikolai Nekrasov Kostroma State University*. 2009, no. 1, pp. 156–159 [viewed 11 January 2022]. Available from: <https://cyberleninka.ru/article/n/fenomenologiya-snovideniy-ot-drevney-ekzegetiki-do-sovremennogo-ekzistentsializma/viewer> [in Russian].
5. LAZAREVA, Anna. *Interpretation of Dreams in Folk Culture*. Moscow: RSUH, 2020, 257 pp. [in Russian].
6. NORA, Pierre, Mona OZOUF, Gerard de PUIMEZH, Michel Winock. *Problems of Places of Memory. France-Memory*. Saint-Petersburg: St-Petersburg University Publishers, 1999, pp. 17–50 [in Russian].
7. NURKOVA, Veronika. *What is the Difference between the Memory on Dreams and the Memory on Everyday Events and how to Remember a Vivid Dream* [viewed 11 January 2022]. Available from: <https://postnauka.ru/faq/91857> [in Russian].
8. SAFRONOV, Evgeny. Actualization of «Dream-Telling» in the Funeral and Last Rites (After the Material of the Ulyanovsk Region). *Bulletin of the Russian State University for the Humanities. Series: Literary Science. Linguistics. Culturology*. 2009, pp. 159–167 [in Russian].
9. TOMILIN, Konstantin. The Pulse of the Universe Flutters Around: A. L. Chizhevsky. *Philosophy of Russian Cosmism*, Moscow: *New Millennium Foundation*, 1996, pp. 164–180 [viewed 11 January 2022]. Available from: <http://old.ihst.ru/personal/tomilin/papers/chijevsky.htm> [in Russian].
10. SHEVCHUK, Tetiana and Yaryna STAVYTSKA, compilers. *Ukrainian Oral Tradition of Dream Interpretation of the Early Twentieth Century (Studies and Texts)*. Kyiv: Duliby, 2017, 224 pp. [in Ukrainian].
11. USPENSKY, Boris. *History and Semiotics. Selected Works: In Two Volumes*. Moscow, 1994, vol. 1 [viewed 11 January 2022]. Available from: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Ysp/01.php [in Russian].

12. CAREY, K. Morewedge and Michael I. NORTON. When Dreaming is Believing: The (Motivated) Interpretation of Dreams. *Journal of Personality and Social Psychology*, 2009, vol. 96, iss. 2, pp. 249–264 [in English]. DOI: <https://doi.org/10.1037/a0013264>.
13. DOMHOFF, G. William. The Misinterpretation of Dreams. *American Scientist*, 2000, iss. 88 (2), pp. 175–178 [in English].
14. KAIVÓLA-BREGENHÓJ, Annikki. Dreams as Folklore. *Fabula*, New-York, 1993, pp. 211–224 [in English]. DOI: <https://doi.org/10.1515/fabl.1993.34.3-4.211>.
15. KILBORNE, Benjamin. On Classifying Dreams. In: Barbara TEDLOCK, ed. *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*. 1987, 249 pp. [in English].
16. DOMHOFF, G. William. *Moving Dream Theory Beyond Freud and Jung*. University of California, Santa Cruz [viewed 11 January 2022]. Available from: https://dreams.ucsc.edu/Library/domhoff_2000d.html [in English].
17. SINGH, Simon and Ernst EDZARD. *Trick or Treatment? Alternative Medicine on Trial*. London: Bantam, 2008, pp. 287–288 [in English].
18. SWAIN, Tony. *A Place for Strangers: Towards a History of Australian Aboriginal Being*. University of Sydney. Cambridge University Press, 1993, 303 pp. [in English]. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511552175>.
19. TEDLOCK, Barbara. The New Anthropology of Dreaming. In: Kelly BULKELEY, ed. *Dreams: A Reader on Religious, Cultural, and Psychological Dimensions of Dreaming*. 2001, pp. 249–264 [in English]. DOI: https://doi.org/10.1007/978-1-137-08545-0_17.

Надійшла / Received 14.11.2022

Рекомендована до друку / Recommended for publishing 25.11.2022

УДК 392.5:178.3:808.51](437.6=161.2)
DOI <https://doi.org/10.15407/mue2022.21.074>

ВАРХОЛ ЙОСИФ

доктор філософії, фольклорист (Свидник, Словацька Республіка)

VARKHOL YOSYF

Ph.Dr., folklorist (Svidník, Slovakia)

ВАРХОЛ НАДІЯ

докторка філософії, фольклористка (Свидник, Словацька Республіка)

VARKHOL NADIJA

Ph.Dr., folklorist (Svidník, Slovakia)

Бібліографічний опис:

Вархол, Й., Вархол, Н. (2022) Хмільні напої як складова традиційної народної культури українців Словаччини. *Матеріали до української етнології*, 21 (24), 74–81.

Varkhol, Y., Varkhol N. (2022) Alcoholic Beverages as Part of Traditional Folk Culture of the Ukrainians in Slovakia. *Materials to Ukrainian Ethnology*, 21 (24), 74–81.

© Видавництво ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2022. Стаття опублікована на умовах відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

ХМІЛЬНІ НАПОЇ ЯК СКЛАДОВА ТРАДИЦІЙНОЇ НАРОДНОЇ КУЛЬТУРИ УКРАЇНЦІВ СЛОВАЧЧИНИ

Анотація / Abstract

У статті розглядається роль хмільних напоїв як складової традиційної народної культури українців, які проживають у Південно-Східній Словаччині. Як засвідчують дослідження, проведені на окреслених теренах, вживання алкогольних напоїв відіграло певну роль у родинній обрядовості, особливо в передвесільний час (*спросини*) та в самому весільному обряді, коли вже з давніх-давен заздоровний келишок був ознакою згоди дівчини на одруження. Залишок спиртного в келишку виливали позад себе, що мало означати забезпечення молодят достатку в майбутньому, це була певна форма жертвопринесення. Частування хмільними напоями на весіллі й хрестинах (причому з однієї чарки для всіх) здійснював чоловік, якого називали *чопнарь*. За давньою традицією в домовину небіжчиків клали його улюблену річ, а п'яниці, звичайно, – пляшку горілки. Окремі складові календарної обрядовості теж пов'язані з уживанням алкоголю. Під час Андріївських вечорниць відбувалися дівочі ворожіння: дівчата виливали в холодну воду розтоплений свинець або віск через отвір у ключі. За формою затверділого свинцю чи воску вони намагалися передбачити своє майбутнє – якщо він нагадував пляшку, то це означало, що наречений буде п'яницею. Зазвичай на Святий вечір у невимолочений вівсяний сніп, що його ставили на покуть, вкладали пляшку горілки, яку споживали під час ритуальної трапези. Після вечері газда залишок горілки виливав під стелю, щоб був добрий урожай і сприятлива погода. Вірили, що людину до надмірного споживання алкоголю – пияцтва – привела зла, нечиста сила; тому намагалися охоронитися перед нею різноманітними магічними практиками. Варто зауважити, що вживання хмільних напоїв відображено в прислів'ях, приказках та в жартівливих, так званих п'яницьких, піснях, що їх співали на весіллях, хрестинах, храмових святах (*кермеи*), гостинах.

Ключові слова: хмільні напої, алкоголь, весілля, *чопнарь*, тост, прислів'я та приказки.

The article examines the role of alcoholic beverages as a component of the traditional folk culture of Ukrainians living in South-Eastern Slovakia. According to the research conducted in the area, the use of alcoholic beverages played an important role in family customs and ceremonies mainly in the pre-wedding period (*sprosyny*) and in the wedding ceremony itself when since ancient times a toast was considered a sign of the girl's approval. Pouring out the rest of the alcohol from the glass when

concluding the wedding agreement, in addition to ensuring a successful life for the young couple, also meant a sacrifice. A man whose duty was to pour alcoholic beverages at weddings and baptisms was called *chopnar*, while it was drunk from one glass. According to the customary tradition, they put the deceased's favorite thing in the coffin, a bottle of alcohol to a drunkard, of course. In the past, even annual customs and ceremonies could not do without alcohol. Day of Andrew at spinning (*Andriya na vechurkach*) was known for its tradition of prophesies during which girls poured melted lead into cold water through a key and tried future according to the shape of the lead. According to the shape of the solidified lead, they tried to predict their future: if it had the shape of a bottle, the future man will be an alcoholic. It was customary on Christmas Eve to put an unthreshed sheaf of oats in the sacred corner of the room and put a liter bottle of alcohol in its center, which was drunk during the consumption of ritual meals. After dinner, the householder poured out the rest of the alcohol to ensure a good harvest and good weather. It was believed that a man was led to drunkenness by an evil, impure force, so they tried to protect themselves from it with magical acts. Consumption of alcoholic beverages is also reflected in proverbs and sayings, as well as in cheerful, joking drinking songs that were sung at weddings, christenings, temple holidays (*kermes*), feasts.

Keywords: alcoholic beverages, alcohol, wedding, chopnar, toast, proverbs and sayings.

Досліджувана область Південно-Східної Словаччини внаслідок своєрідних соціально-економічних, культурно-побутових та географічних умов була в минулому найвідсталішим регіоном Словаччини, що певною мірою було сприятливим підґрунтям для виникнення та функціонування різних звичаїв та повір'їв, які мали елементи магичності. Злиденність, культурна й господарська відсталість обстежуваної області спричинили до певної міри й поширення алкоголізму. Невтішне соціальне становище, вимирання населення від голоду та епіdemій, спустошення війнами призвели до надмірного вживання спиртних напоїв. Поширена еміграція в Америку наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. та зароблені внаслідок цього кошти за звичкою також витрачали на алкоголь, що негативно впливало на здоров'я багатьох людей [15, с. 269].

У селах будували переважно муровані шинки, господарями яких були євреї. У с. Якуб'яни єврейська корчма була розташована в красивій місцині за селом. Косарі, які йшли косити на гірські луки, зранку могли випити там хмільних напоїв, особливо в часи поширення чуми та холери [14, с. 81]. У деяких населених пунктах (с. Старина на Снинщині) було по три жидівські корчми, між якими панувала велика конкуренція [4, с. 26]. Місце, де зберігалися спиртні напої в шинку, обмотували ланцюгом (*ретьязами*) і замикали від злодіїв, про що співається в бехерівській пісні: «*Паліночка наша, не тече нам з ліса, але з-під ретьязы, за нашы пінязы*» [1, с. 120]. У Снинській області чоловіки, які виконували важку фізичну роботу, розбавляли міцну горілку (*муц-*

на паленька) келихом пива. За словами респондентів, пити пиво в шинках запровадили чоловіки, які повернулися з Америки [16, с. 364].

До традиційних хмільних напоїв, що їх уживали українці Словаччини, належить *медова*, яку пили давні слов'яни, германці та інші давньоєвропейські народи. Протягом ХІХ ст. виробництво *медової* занепало, поширеною стала горілка (*паленька, палінка, паліночка, палюнка*). *Палінку* в минулих століттях виготовляли майже в кожній панській садибі-*маїрі*, переважно зі слив (*сливовиця*). Починаючи з ХІХ ст., монопольне право на торгівлю *палінкою* мали сільські корчмарі. Після Другої світової війни на Пряшівщині було розповсюджене нелегальне виробництво *самогонки*, сировиною для якої були картопля (*бандуркы*), сливи, буряк, злаки [3, с. 277].

У 50-х роках минулого століття популярною була пісня про міцну *самогонку* (70%), яку вдома *палили* з картоплі (*бандуркы*) та слив. Незважаючи на заборону, люди її *випалювали* в кожному домі, оскільки росіяни, які тут воювали, ознайомили їх із саморобним самогонним апаратом:

А в Старині в каждом домку,
Люде варят самогонку,
Бандуркову і сливовку,
Седемдешят перцентову.
Шандаре їх вышетруют,
Скады такой пристрой мают.
Русы у нас бойовали,
Та нам пристрой даровали ¹.

У традиційних обрядах русинів-українців Словаччини *самогонка*, яку купували або *палили*, посідала першість з-поміж

спиртних напоїв. Виготовлений у домашніх умовах дестилат, який зазвичай був низької якості, – *лаворовица*, у найбільшій верстві – *варена палінка*, *варова*. Крім гіркої *палінки*, пили ще й солодку *медовину* (*медівка*, *медувка*, *медовица*, *палінка медєна*). На гостинах подавали також деревний спирт (*дерев'янка*, *хаззівка*), що його розбавляли водою або білою кавою у пропорції 1:1. У деяких місцевостях випивали й *охманчак*, *капкы*, тобто етер. У 50–60-х роках минулого століття на весілля купували дешево *палінку*, найчастіше *водку* або *боровічку*.

Алкоголь відігравав певну роль у традиційній обрядовості в передвесільний час, коли заздоровний келишок був ознакою згоди дівчини. Згідно з давніми джерелами, тост дівчини був знаком того, що вона готова вийти заміж за парубка, який на неї претендував [13, с. 76–77]. У деяких селах Стропківського округу на *спросинах просотарі* (син з батьком та *старостою*) неочікувано могли ввійти до хати, де була дівчина на виданні. Отримавши згоду від дівчини, жених давав 50 або 100 крон на *палінку*, яку дівчина мала купити в корчмі. З тією *палінкою* опісля підіймали тост, а відтак пригощалися сиром, пирогами або традиційною грибною *мачанкою* [11, с. 12].

У вже неіснуючих селах Старинської долини, коли на *спросинах* домовлялися про весілля, батьки або їх представники обмінювалися рукостисканням. Батько молодої бажав шлюбній парі щастя та благословляв їх. З чарки випивав лише половину горілки, а залишок виливав позад себе, що було своєрідною жертвою для домашніх духів [17, с. 422].

На Снинщині *дружби*, які запрошували односельчан на весілля, носили із собою весільний обрядовий *колач* (*паля*) та пляшку горілки (*повнячку*). У хаті молодої *староста* (що представляв жениха) та *маршалко* (весільний чин від молодої) обмінювалися пляшками з *палінкою* – *повнячками*. Після вінчання, коли весільні гості виходили з Божого храму, *староста* з *маршалком* знов обмінювалися *повнячками* [5, с. 27].

За звичаєм дружки після виття весільних барвінкових вінків, з якими молода шлюбна пара вінчалася в церкві, від молодої вимагали могорич (*олдомаш*). Без алкоголю не обходилася також під-

готовка такого весільного атрибуту, як *застава*, яку виготовляли з дерев'яної палиці, на верхній частині якої свашки чіпляли найкращі жіночі квітчасті хустини (*шафолкы*). Цю дію називали *шити заставу*. Верх *заставы* був оздоблений барвінком. Для цього обряду з весільного дому свашки приносили яєчню з хлібом та *палінку* – «щоб жінкам краще шилося», причому пляшку прикрашали барвінком. Виготовлену *заставу*, яку на чолі весільної процесії ніс *заставник*, він спершу мусив викупити за літр горілки. Незапрошені на весілля односельчани намагалися робити весільній процесії різноманітні перешкоди – *перейми* (*мито*, *шлебан*, *шлябан*) – з возом, драбиною, жердиною або колодою. Дорогу звільняли після *викупного* за молоду – зазвичай на це потребувалося близько літра горілки.

Перед *чепленням* молодої старший дружба знімав у неї вінець з голови гострим залізним предметом – косою або великим ножом (*костурою*). Зі знятим вінцем він танцював навколо відкритих пляшок з алкоголем, доки жених не викупляв його. В околиці Бардієва *дружба* молодій парі віншував: «На ваше здоров'я погарик піднімаю, щастя і блаженство зо серця желаю [1, с. 78]. Виходячи з хати молодої, деякі матері молодих дівчат частували жениха своєю *палінкою*, у якій були заворожені т. зв. *прилюбкы*, сподіваючись у такий спосіб забезпечити молодій шлюбній парі вічну любов.

Одним з весільних чинів був *чопнарь*, *чопар*, якому доручали частування гостей напоями. «Буде свадьба, буде, буде са співати, буде паліночку чопнарь наливати», – співали в с. Острожниця [10, с. 25]. Зазвичай *чопнарем* обирали чоловіка середнього віку з родини молодого або молодої. *Чопнарів* було двоє: по одному від нареченої та нареченого. Один *чопнарь* ішов із пляшкою та чаркою від крайнього столу, другий – від першого столу, причому пригощання починали від *старости*. При цьому всі пили з однієї чарки. У с. Старина на Снинщині *староста* висловлював побажання: «Дай, Боже, здрав'я тим нашим молодим! Абы так са любили, як днеська са люблять». *Чопнарь* на те відповідав: «Дай, Боже, здрав'я!». Після цих слів *чопнарь* підходив до молодої шлюбної пари зі словами: «Дай, Боже, добрий час та щасливу дни-

ну, щасливу годину, починати гостину, щасливо почати і щасливо свадьбу докінчити. Няй буде щаслива тут наша пара, за котрою мы са ту зыйшли ід томуто столу. Няй Бог благословить туті наші діти, няй Бог благословить туту нашу пару, як у Яні землю з квітками-трепютками та в Рuzдві пелевню. Штобы были здоровенькі, абы са любили, абы до рока крестини зробили. Дай, Боже, здоров'я отцю молодого, би нам паленкы дав, кедь нас на свадьбу звав. А нашуї сокачці дайте паліночкы, чей бы нам подала печеної курочки» [4, с. 27].

У Старинській долині молодий, сидячи з молодою за столом, не смів доторкнутися до пляшки з горілкою (повнячкы) голою рукою, а лише з хустинкою, яку йому подарувала наречена (фацелет) [17, с. 427]. Полтавський керамолог Костянтин Рахно у монографії «Крик кажана» (Опішне, 2020) зазначає, що подібні звичаї зафіксував польський етнограф Оскар Кольберг у ХІХ ст., описуючи традиційне весілля в Україні [9, с. 364, 366, 368, 369, 396]. За народним повір'ям, під час обрядових дій потрібно було щось брати / давати, попередньо взявши в руку рушник, хустину, щоб уникнути бідності та невдачі [18, с. 29–30].

В обрядових весільних піснях часто висміюють чопнаря за те, що він невдало наливає, бо в нього трясуться руки, мов осика, і радять йому піти навчитися чопнарити в школу або вилікувати свій зір у Левочі:

Чопнарю, чопнарю, ручка ти са трясе,
Погар не доливаш, ші з нього одливаш.
Треба бы тя, треба до школы дати,
Бы тя научили погар доливати ².
Чопнарю, чопнарю, трясуть са ти руки,
Малый погарик маш і тот не доливаш.
Треба бы тя, треба до Левочи дати,
Жебы-сь ся научил погар доливати
[12, с. 40].

Чопнарю, чопнарю, не знаш чопнарити,
Бо нам не доливаш повны погарикы ³.
Чопнарьова рука, як в лісі трепета,
Другым не наліє, лем до свого рота.
Наливай, наливай, чом бы-сь нам
не наляв?
Ты-сь за паліночку граїцарика не дав.
Чопнарю, чопнарю, чом ты не доливаш?
Шо до погарика даш і туто розливаш
[10, с. 25].

На хрестинах, подібно як і на весіллі, неабияку роль виконував чопнарь, чопар, який пригощав присутніх келишком горілки. З нагоди хрещення в той самий день відбувалися хрестини – сімейна урочистість на честь новонародженого. За столом на почесному місці сиділи хрещений батько та хрещена мати. Породілля з новонародженою дитиною лежала за ширмою, осторонь від сторонніх поглядів. І тут головну роль відігравав чопнарь, який ішов у напрямку за сонцем, від сходу, щоб дитина мала добре грудне годування. На хрестинах, як і на весіллі, усі пригощалися горілкою з одного келишка (крегерлик). Перший келишок давали випити хрещеному батькові, який підносив тост на честь новонародженого: «Жебы вам росло на хвалу, а Богу на славу!» (с. Цернина); «Най росте на радість мамі і віцьові, а на потіху бабі і дідові!» (м. Свидник).

Обрядове прийняття парубка в громаду називалося «ставляти за парубка» (с. Руський Грабовець); «ставати до парібства» (с. Фіяш); «за парібка крестити на музиці» (с. Вислава). Поставивши парубоцькій громаді, тобто старшим парубкам, могорич («паробок до цеху та давал палінкы – цехове, музіл заплатити цехове камаратім», с. Бехерів); приступне (Свидниччина) – літр палінки або гроші (15–20 крон) на горілку; опісля він танцював т. зв. пребачену, зазвичай чардаш – сольний танець з найпараднішою дівкою, яку йому вибрала парубоцька громада, і одтоды зачал быти паробок (с. Гавай). Відтоді він ставав повноправним членом парубоцької громади. Це означало, що разом з іншими він ходив на сільські гуляння, на музику і міг танцювати з дівчатами, бо до того часу він хоч і брав участь на музиці, але танцювати йому заборонялося; у корчмі вже міг випити палінку.

До недавнього часу в даній етнічній області існував звичай класти в домовину небіжчикові його улюблену річ: молитовник, люльку, окуляри тощо; п'яниці клали пляшку горілки. У с. Чабалівці на Лабірщині на одну ніч клали в труну біля небіжчика гроші, за які потім купували алкоголь, що його давали випити п'яниці, причому вживали словесну формулу: «Як не може пити палінку тот мертвий, так і ты бы ей не міг

питу». За допомогою симпатичної магії ця дія мала спричинити те, щоб дана особа вже ніколи не торкнулася алкоголю. У Маковицьких селах при Бардієві було вживаним способом після похорону ввечері ставити біля вікна дві посудини: з водою та з горілкою. Якщо об'єм води зменшувався, це означало, що душа покійника є спокійною, а якщо зменшувалася кількість горілки, то посилювали за цю душу молитви [1, с. 236]. Загалом переважав погляд, що людину до п'янства привела нечиста сила, тому намагалися охоронитися перед нею магічними практиками. З цією метою на Снинщині вживали освячену сіль, яку п'яниці непомітно насипали у волосся, щоб нечистий від нього відступив і не вводив його в гріх. Освячена сіль, як і освячена вода чи свята просфора, належить до тих предметів, яким здавна приписувалась апотропейна функція від демонічних істот.

З Андріївськими вечорницями пов'язані дівочі ворожіння. Дівчата в цей час, крім іншого, виливали в холодну воду розтоплений свинець або віск через отвір у ключі. Розплавлений у такий спосіб свинець чи віск у воді діставав вигляд певних предметів або фігурок, за допомогою яких дівчата намагалися передбачити свою прийдешність. Якщо вилите у воді нагадувало пляшку – наречений буде п'яницею.

На Бардіївщині (с. Грабське) на Святий вечір у невимолочений вівсяний сніп, що його ставили на покуть, вкладали літрову пляшку горілки, яку споживали під час ритуальної трапези. Після вечері газда залишок горілки виливав під стелю, щоб був добрий урожай та сприятлива погода.

В останній день м'ясниць (*фашенги*) – *полоковини, запушки, запуськи, остатні фашенги* – у корчмі відбувалося гуляння, під час якого селяни алкоголем ополіскували рот від масної страви, приказуючи при цьому: «*Полочу зуби, гамбу і гиртанку од масноты, нечистоты аж до білого ранку*» (с. Бенядиківці), оскільки опівночі вже починався сорокаденний виснажливий Великодній піст [2, с. 123]. Так само в перший тиждень Великого посту, у т. зв. *Федоровицю*, зуби полоскали горілкою: «*На Федоровицю треба зуби полокати зоз палінком*» (с. Шапинець).

Деякі магічні дії не обходилися без *палінки*. Віз зі сполоханими кінями зу-

пиняли таким способом: сільські знахарі (*бачове*) пляшку з *неміряною палінкою* кидали на дишло.

З уживанням хмільних напоїв пов'язані *п'яницькі* пісні. Це переважно жартівливі, веселі пісні, що їх співали на весіллях, хрестинах, храмових святах (*жермеш*), гостинах.

Архаїчні народні назви посуду для вживання спиртного (*келішок, крегерлик, ромплик*) наявні як в усталених діалектних висловах, так і в прислів'ях та приказках. У Доброславі, що неподалік Свидника, на пів децилітра *палінки* кажуть *гамба-палінка (рот-горілка)*. *Наляти гамбу-палінки* – означає налити пів децилітра горілки на одне випивання. *Порція паленьки* в уже неіснуючому селі Велика Поляна означала децилітр горілки. Місцеві назви посуду для рідин були такими: дводецилітровий *погар – ромпель, ромплик*: «*З вами за ромплик я не сїдав*», що означає: з вами я два децилітри горілки не випивав, тобто ви не мій товариш (с. Стацинська Розтока); «*Так шя мі корова плано доїт, ани ромпель молока мі не даст*» – погано в мене корова доїться, ані *ромпеля* молока мені не дає (с. Бехерів); про великий ніс у с. Вавринець кажуть: «*Ніс, як ромпель*». Вираз *жидель палінки* вживають на позначення бляшаного горнятка з наливою *палінкою*: «*Кедь вип'є жидель палінки та є ситий і опитий*»⁴. Давніша назва посудини для напоїв – *гбол* – трапляється в народних прислів'ях при порівнянні дощової погоди восени та влітку: «*Корець дождю а гбол болота – восені, гбол дождю а корець болота – в літі*»⁵. Про людину, яка ввечері випивала, а вранці марно шукала пропиті гроші, кажуть: «*Дарьмо у тьмі тїнь гледаш*»⁶. Сільські чвари, суперечки, які виграє той, хто підкупить хабарем – пляшкою горілки, влучно виражено в прислів'ї: «*Чия фляшка на столі – того правда у селі*»⁷; «*Хто стул мочить, того са правда точить*»⁸. Про п'яницю з хиткою ходою, який ледь волочиться і тримається на ногах, кажуть: «*Пиячина лем шя цькіны тримать*» (с. Крайня Порубка). Про надзвичайно скупу людину, яка прагне випити алкоголь, мовиться: «*Выпила бы і Липаня, кобы не была скупаня*»⁹.

З давніших паремій, що стосуються вживання алкоголю, наведемо ще й такі:

«Пийме, хлопці, пийме тут, бо на там-тім світі не дадуть»¹⁰; «Я не з того роду, жебы-м пила воду, а з такого-м ченку, рада пию паленку»¹¹; «Медувку пий, жену не бий, медувки не буде, жена не забуде»¹²; «Од пива голова крива»¹³; «Пи́ла бы і вош, кобы юй мож»¹⁴; «Палінка лічит і калічит»¹⁵; «Пиякові все горло сухой»¹⁶; «Не пий вино, джадовино, бо тя ушы зожрут»¹⁷; «Пий, пияк, пий, на старість тя чекат торба і кый»¹⁸; «Жене з корчмы біда мене, бо не є грошей у мене»¹⁹; «П'яному вода все лем по коліна»²⁰; «Палінка колись і лік, але часто – гріх» [6, с. 8]; «Вун палінку із переду, а палінка його дозаду» [8, с. 8]; «Палінка морочить, хлопа до землі толочить» [7, с. 8].

Оптанті, повернувшись у рідний край з колишнього радянського союзу, перед випиванням повної чарчини промовляли такий саркастичний діалог, віддзеркалюючи тамтешні відносини:

- Водичко Христова, ти одкуда?
- З Ростова.

Примітки

¹ Записано 7 серпня 1985 року в с. Старина Старолюбівнянського округу від Зузани Юрової, 1913 р. н. Архів Словацького національного музею – Музею української культури у Свиднику (далі – Архів СНМ–МУК), Словесний фольклор, пор. н. 13445.

² Записано 17 липня 1975 року в с. Старина Снинського округу від Анни Рудик, 1910 р. н. Архів СНМ–МУК, пор. н. 6028.

³ Записано 4 червня 2012 року в с. Андрійова Бардіївського округу від Анни Ячанін, 1945 р. н. Архів СНМ–МУК, пор. н. 20028.

⁴ Записав Василь Латта 1954 року в с. Нижні Репаші Леоцького округу. Рукопис. Архів СНМ–МУК, пор. н. 20217.

⁵ Записав Василь Латта в 60-х роках ХХ ст. у с. Стерківці Меджилабірського округу. Рукопис. Архів СНМ–МУК, пор. н. 20200.

⁶ Записав Михайло Бицько 14 лютого 2009 року в с. Збудська Біла Меджилабірського округу від Анни Бицько, 1924 р. н. Архів СНМ–МУК, пор. н. 19611.

⁷ Записав Юліус Хира в 1968–1969 роках у с. Смолник Снинського округу. За місцевою хронікою с. Смолник.

⁸ Записано 20 вересня 1977 року в с. Старина Снинського округу від Юрія Колинчака, 1909 р. н. Архів СНМ–МУК, пор. н. 7906.

⁹ Записав Юрій Харитун в 60-х роках ХХ ст. у с. Острожниця Снинського округу від Юрія Малинича, 1913 р. н. Рукопис.

¹⁰ Записано 8 листопада 2000 року в с. Розтоки Свидницького округу від Яна Кундрата, 1929 р. н. Архів СНМ–МУК, пор. н. 17918.

¹¹ Записано 24 березня 2004 року в с. Хмельова Бардіївського округу від Зузани Слимак, 1924 р. н. Архів СНМ–МУК, пор. н. 18614.

¹² Записав Юрій Харитун в 60-х роках ХХ ст. в с. Острожниця Снинського округу від Петра Кокоса, 1921 р. н. Рукопис.

¹³ Записав Михайло Шмайда 1960 року в с. Микова Стропківського округу від Івана Завацького, 1903 р. н. Архів СНМ–МУК, пор. н. 228.

– Паспорт есть?

– Нема.

– Вот тебе тюрьма.

Після цих слів випивали об'єм келишка²¹.

Традиції вживання алкогольних напоїв (горілки, пива, вина) були й залишаються частиною суспільного життя, як родинного, так і публічного. Алкоголь виконує ще й функцію подарунка; також використовується в кулінарії; для лікування хвороб та здолання різних недуг (причому на горілці для аромату настоювали листя, квіти, плоди або корені лікарських рослин, як, наприклад, золототисячник малий (*цинтерія*, *centaurium erythraea*), кмин (*сагум*), любисток лікарський (*любич*, *любчик*, *levisticum officinale*), майоран (*мајорана*), парило звичайне (*бедре-нич*, *репик*, *agrifonia eupatoria*), тирлич (*gentiana*), яловець (*juniperus communis*)). Загалом слід зазначити, що споживання хмільних напоїв у досліджуваній етнічній області Словаччини є частиною народної обрядової культури.

¹⁴ Записав Юліус Хира в 1968–1969 роках у с. Смолник Снинського округу. За місцевою хронікою с. Смолник.

¹⁵ Записано 1978 року в с. Нижній Мирошів Свидницького округу від Андрія Кеселиці, 1903 р. н. Архів СНМ–МУК, пор. н. 8429.

¹⁶ Записано 18 травня 1977 року в с. Смолник Снинського округу від Анни Гамари, 1919 р. н. Архів СНМ–МУК, пор. н. 6888.

¹⁷ Записано 4 червня 2012 року в с. Андрійова Бардіївського округу від Анни Ячанін, 1945 р. н. Архів СНМ–МУК, пор. н. 20032.

¹⁸ Записано 5 березня 1973 року в м. Свиднику від Параски Мигальцо, 1922 р. н. Архів СНМ–МУК, пор. н. 4819.

¹⁹ Записав Михайло Шмайда 1965 року в с. Новоселиця Снинського округу від Юрія Хоми, 1892 р. н. Архів СНМ–МУК, пор. н. 231.

²⁰ Записав Юрій Харитун у 60-х роках ХХ ст. у с. Острожниця Снинського округу від Юлії Врани, 1907 р. н. Рукопис.

²¹ Записано 13 листопада 2000 року в с. Розтоки Свидницького округу від Яна Кундрата, 1929 р. н. Архів СНМ–МУК, пор. н. 18000.

Джерела та література

1. Гривна В. Народні звичаї Маковиці. Братислава : Центральний комітет Культурного союзу українських трудящих в ЧССР у Словацькому педагогічному видавництві, Відділ української літератури в Пряшеві, 1973.

2. Дулеба А. З вечуркових традицій нашого села. *Народний календар 1988*. Братислава : Словацьке педагогічне видавництво, Відділ української літератури в Пряшеві, 1987.

3. Мушинка М. Матеріальна культура. *Лемківщина. Земля – люди – історія – культура* / ред. Б. Струмінський. Видано коштом і заходами Організації Оборони Лемківщини в ЗСА Перший Відділ у Нью-Йорку. Нью-Йорк ; Париж ; Сидней ; Торонто, 1988. Т. II.

4. Народне весілля із Старини / записав 7 липня 1976 Михайло Гирик від Юрія Колинчака. *Дружно вперед*. Пряшів, 1977. № 2.

5. Народне весілля із Старини / записав 7 липня 1976 Михайло Гирик від Юрія Колинчака. *Дружно вперед*. Пряшів, 1977. № 3.

6. Прислів'я – приказки / записав Юрій Харитун в с. Острожниця Снинського округу. *Нове життя*. Пряшів, 1989. № 10. С. 8.

7. Прислів'я – приказки / записав Юрій Харитун в Старинській долині. *Нове життя*. Пряшів, 1987. № 38. С. 8.

8. Прислів'я – приказки / записав Юрій Харитун. *Нове життя*. Пряшів, 1987. № 16. С. 8.

9. Рахно К. Крик кажана. Гончарство у фольклорній спадщині українців. Монографія / Національний музей-заповідник українського гончарства в Опішному. Опішне : Українське народознавство, 2020.

10. Харитун Ю. Краю мій рідний. Пряшів : Центральний комітет Культурного союзу українських трудящих, 1987.

11. Чурпек І. *Коли младу чепили...* народне весілля із села Владича Стропківського округу. Пряшів : Союз русинів-українців Словацької Республіки у видавництві Ладислав Цупер, 2018.

12. Čižmár J. Svadobný obrad Ukrajincov-Rusínov na Východnom Slovensku. Svidnícka dolina. Diplomová práca / Filozofická fakulta, Univerzita Jana Evangelisty Purkyně. Brno, 1971.

13. Komorovský J. Tradičná svadba u Slovanov. Bratislava : Univerzita Komenského, 1976.

14. Kundľa M. Jakubany včera a dnes. Tlačiareň Kežmarok, spol. s.r.o., 2004.

15. Mann Aarne B. Odchádzanie za prácou mimo obce. *Podolák J. a kol. Horná Cirocha: vlastivedná monografia zátópovej oblasti*. Košice : Východoslovenské vydavateľstvo v Košiciach pre Východoslovenské múzeum v Košiciach a Vlastivedné múzeum v Humennom, 1985. S. 263–270.

16. Markuš M. Ľudová strava. *Podolák J. a kol. Horná Cirocha: vlastivedná monografia zátópovej oblasti*. Košice : Východoslovenské vydavateľstvo v Košiciach pre Východoslovenské múzeum v Košiciach a Vlastivedné múzeum v Humennom, 1985. S. 351–374.

17. Sigmundová M. Svadba. *Podolák J. a kol. Horná Cirocha: vlastivedná monografia zátópovej oblasti*. Košice : Východoslovenské vydavateľstvo v Košiciach pre Východoslovenské múzeum v Košiciach a Vlastivedné múzeum v Humennom, 1985. S. 421–430.

18. Večerková E. Tělo v rituálech a věštění. *Tělo jako kulturní fenomén: «já nejsem dřevo, jsem duch a tělo»* / [Příspěvky z konference karpatologické komise pro lidové obyčeje MKKK konané v Muzeu Hodonínska v Hodoníně v roce 2009] ; Tarcalová L., ed. Uherské Hradiště: Slováké muzeum, 2010. S. 29–34.

References

1. HRYVNA, Vasyl. *Folk Customs of Makovytsia*. Bratislava: Central Committee of the Cultural Union of Ukrainian Workers in the Czechoslovak SR at the Slovak Pedagogical Publishing House, Department of Ukrainian Literature in Prešov, 1973 [in Ukrainian].
2. DULEBA, Andrii. From Traditional Spinning of Our Village. *Folk Calendar 1988*. Bratislava: Slovak Pedagogical Publishing House, Department of Ukrainian Literature in Prešov, 1987 [in Ukrainian].
3. MUŠINKA, Mikuláš. Material Culture. In: STRUMINSKYI, Bohdan, ed. *Lemkivshchynya. Land – People – History – Culture*. Published at the expense and by the activities of the *Organization for the Defense of Lemkivshchynya* in the USA (First Department in New York). New York; Paris; Sydney; Toronto, 1988, vol. II [in Ukrainian].
4. Folk Wedding from the Village of Starina. Recorded on July 7, 1976 by Michal Hyriak from Yurii Kolynchak. *Let's Step Forward Together*. Prešov, 1977, no. 2 [in Ukrainian].
5. Folk Wedding from the Village of Starina. Recorded on July 7, 1976 by Michal Hyriak from Yurii Kolynchak. *Let's Step Forward Together*. Prešov, 1977, no. 3 [in Ukrainian].
6. KHARYTUN, Yurii, recorded by. *Proverbs and Sayings*. Recorded by Yurii Kharytun in the Village of Ostrožnica, Snina_District. *New Life*. Prešov, 1989, no. 10, p. 8 [in Ukrainian].
7. KHARYTUN, Yurii, recorded by. *Proverbs and Sayings*. Recorded by Yurii Kharytun in the Starina Valley. *New Life*. Prešov, 1987, no. 38, p. 8 [in Ukrainian].
8. KHARYTUN, Yurii, recorded by. *Proverbs and Sayings*. *New Life*. Prešov, 1987, no. 16, p. 8 [in Ukrainian].
9. RAKHNO, Kostiantyn. *The Cry of Bat. Pottery in Folkloric Heritage of the Ukrainians: A Monograph*. National Museum-Reserve of Ukrainian Pottery in Opishne. Opishne: Ukrainian Ethnology, 2020 [in Ukrainian].
10. KHARYTUN, Yurii. *O My Native Land*. Prešov: Central Committee of the Cultural Union of Ukrainian Workers, 1987 [in Ukrainian].
11. ČURPEK, Ivan. *When the Bride was Touched... A Folk Wedding in the Village of Vladiča, Stropkov Discrit*. Prešov: Union of Ruthenians-Ukrainians of the Slovak Republic, published by Ladislav Cuper, 2018 [in Ukrainian].
12. ČIŽMÁR, Ján. *Wedding Ceremony of Ukrainians-Ruthenians in Eastern Slovakia. Svidník Valley. A Thesis*. Faculty of Arts, Jan Evangelista Purkyně University in Ústí nad Labem. Brno, 1971 [in Slovak].
13. KOMOROVSKÝ, Ján. *Traditional Wedding among the Slavs*. Bratislava: Comenius University, 1976 [in Slovak].
14. KUNDĽA, Michal. *Jakubany Yesterday and Today*. Kežmarok: Kežmarok Printing House, Ltd., 2004 [in Slovak].
15. MANN, Aarne B. Going to Work outside the Village. In: Ján PODOLÁK et al. *The Upper Cirocha River: A Regional Monograph of the Inundated Area*. Košice: Eastern Slovak Publishing House in Košice for the Eastern Slovak Museum in Košice and the Local History Museum in Humenné, 1985, pp. 263–270 [in Slovak].
16. MARKUŠ, Michal. Folk Diet. In: Ján PODOLÁK et al. *The Upper Cirocha River: A Regional Monograph of the Inundated Area*. Košice: Eastern Slovak Publishing House for the Eastern Slovak Museum in Košice and the Local History Museum in Humenné, 1985, pp. 351–374 [in Slovak].
17. SIGMUNDOVÁ, Michaela. Wedding. In: Ján PODOLÁK et al. *The Upper Cirocha River: A Regional Monograph of the Inundated Area*. Košice: Eastern Slovak Publishing House for the Eastern Slovak Museum in Košice and the Local History Museum in Humenné, 1985, pp. 421–430 [in Slovak].
18. VEČERKOVÁ, Eva. Body in Rituals and Divination. In: Ludmila TARCALOVÁ, ed. *Body as a Cultural Phenomenon: "I Am Not Wood, I Am Spirit and Body"*. [Papers from the Conference of the Carpathological Commission for Folk Customs of the MKKK Held at the Hodonín Museum in Hodonín in 2009]; Uherské Hradiště: Slovak Museum, 2010, pp. 29–34 [in Czech].

Надійшла / Received 09.08.2022

Рекомендована до друку / Recommended for publishing 25.11.2022

УДК 739.2:303.82-057.4](477)“19”
DOI <https://doi.org/10.15407/mue2022.21.082>

КОСТЮЧЕНКО КАТЕРИНА

аспірантка Київського національного університету культури і мистецтв (Київ, Україна).
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1466-8365>

KOSTIUCHENKO KATERYNA

a postgraduate student at the Kyiv National University of Culture and Arts (Kyiv, Ukraine).
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1466-8365>

Бібліографічний опис:

Костюченко, К. (2022) Життєвий і науковий шлях дослідників українського золотарства в радянську епоху. *Матеріали до української етнології*, 21 (24), 82–92.

Kostiuchenko, K. (2022) Life and Scientific Path of Ukrainian Goldsmithing Researchers in the Soviet Union Era. *Materials to Ukrainian Ethnology*, 21 (24), 82–92.

© Видавництво ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2022. Стаття опублікована на умовах відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

**ЖИТТЄВИЙ І НАУКОВИЙ ШЛЯХ ДОСЛІДНИКІВ
УКРАЇНСЬКОГО ЗОЛОТАРСТВА В РАДЯНСЬКУ ЕПОХУ**

Анотація / Abstract

Вивчення ювелірної справи в Україні та наукових здобутків у процесі дослідження мистецтва золотарства зумовлено насамперед поверненням до власної української автентичності й необхідністю реконструкції різних історичних періодів з метою активного осмислення своїх культурних цінностей. Мета роботи – дослідження життя й наукових успіхів українських учених у царині вивчення українського золотарства під тиском радянського впливу на культурний простір. Для здійснення поставленої мети застосовувалися історіографічний, аналітико-синтетичний та порівняльно-зіставний методи. У статті підкреслено негативний вплив радянської влади крізь призму життєвого й творчого шляху вчених, які досліджували українське золотарство XVI–XIX ст. У розвідці не лише висвітлено наукові доробки в плані дослідження українського золотарства таких українських учених, як В. Перетц, Д. Щербаківський, М. Петренко, а й здійснено аналіз їхнього життєвого та наукового шляху в радянську епоху. Робота буде цікава всім, хто захоплюється історією розвитку ювелірної справи в Україні. У подальшому її можна використовувати для вивчення артефактів, пам'яток матеріальної культури, дослідження культурних пластів у різні історичні періоди, осмислення наукових здобутків у дослідженні ролі та впливу ювелірного мистецтва на формування національної ідентичності та глобального культурного простору.

Ключові слова: ювелірна справа, обробка благородних металів, історіографія, культурологія, мистецтво.

The study of jewelry in Ukraine and scientific achievements in the process of researching the art of goldsmithing is determined primarily by the return to our own Ukrainian authenticity and the need to reconstruct different historical periods in order to actively comprehend our cultural values. The article's purpose is to research the life and scientific achievements of Ukrainian scholars in terms of studying Ukrainian goldsmithing under the pressure of Soviet influence on the cultural background. To achieve this goal, historiographic, analytical-synthetic and comparative-contrastive methods were used. In her article, the author emphasizes the negative influence of the Soviet authorities through the prism of the life and creative path of scholars who studied the 16th–19th-century Ukrainian goldsmithing. The article not only highlights scientific achievements of such Ukrainian jewellery-researchers as Volodymyr Peretts, Danylo Shcherbakivskiy, Mark Petrenko, but also analyzes their

life and scientific path in the Soviet era. The work is recommended for anyone who is interested in the history of Ukrainian jewellery development. In the future, it can be used for researching artifacts and monuments of material culture, for deeply observing cultural strata in different historical periods, and for comprehending of scientific achievements in the study of jewellery's role and influence on the formation of national identity and global cultural space.

Keywords: jewellery, precious metals processing, historiography, cultural studies, art.

Вступ

З кінця XIX ст. вироби українських золотарів XVI–XIX ст. приваблювали чудовим декором, розмаїтстю оздоблення та реалістичним відтворенням сюжетики. Такі історичні пам'ятки допомагали вивченню історії ювелірної справи в Україні, а також української геральдики та сфрагістики як у мистецтвознавчому, так і в культурологічному аспекті. Актуальність теми дослідження зумовлена тим, що у творах золотарського мистецтва відбилися форми архітектури, скульптури, декоративні мотиви флори і фауни, характерні лише для української місцевості.

З утворенням у 1922 році срср (союзу радянських соціалістичних республік) відбувалося утвердження радянської влади на теренах України. Це, звісно, вплинуло й на дослідження ювелірної справи в країні, адже контролювалися всі аспекти наукової діяльності. Розгляд ювелірних виробів часто здійснювався крізь призму культурного впливу польського та російського народів, водночас вивчення автентичності часто залишалося поза дослідницьким фокусом. Поверхове вивчення ювелірної справи в радянські часи підтвердило факт необхідності дослідження українського золотарства сьогодні, спираючись на наукові та історичні джерела.

Із 20-х років XX ст. розпочався новий етап ґрунтовного вивчення українського золотарства XVI–XIX ст. Саме тому важливо відтворити історію дослідження пам'яток ювелірного виробництва на території України. Зокрема, опис та реконструкція даних, отриманих науковцями протягом XX ст., у період їх активних досліджень, допоможе показати реальні факти радянського впливу на інтерпретацію історичних артефактів.

Наприклад, у роботі М. Столяр показано, яку роль відігравали міфологічні сюжети в ювелірних виробках княжого Києва (X – перша половина XIII ст.) та як вони трансформувалися в сучасному образотворчому та декоративно-прикладному мистецтві. Відзначено різні ювелірні

техніки, серед них – філігрування, використання гарячої емалі, гравіювання, чорніння [5].

О. Барбалат зазначає, що в епоху раннього Середньовіччя найбільшим центром золотарства на сучасних українських землях був південь Кримського півострова, на що значно вплинула Візантійська імперія. Дослідник розкриває важливість техніки гарячої емалі в процесі виготовлення ювелірних прикрас виробниками-золотарями. Крім цього, автор порівнює обробку дорогоцінних металів в різних культурах: єгипетській, грецькій, римській та скіфській [1].

О. Кухтій вивчає проблему радянського впливу на сферу мистецтва, зокрема через зростання частки масової культури, що стала інструментом просування шаблонів та стереотипів. Це спричинило знецінення ювелірної справи в межах українського культурного простору. До тимчасового занепаду ювелірного ремесла призвели процеси націоналізації та монополізації галузі. Ювелірне мистецтво вважалося лише джерелом поповнення державної казни, водночас нівельювалися будь-які прояви автентичності українського народу в предметах матеріальної культури [2].

Г. Ріелло у своїй роботі показує, яким чином матеріальна культура впливає на всесвітню історію. Скажімо, автор звертає увагу на будь-які історичні артефакти: товари, предмети розкоші, інструменти. Дослідник відображає основні напрями глобального континууму та вплив «матеріального повороту» на нього [11].

І. Ростад вивчає скандинавські жіночі старовинні прикраси, акцентуючи увагу на тому, що вони використовувалися як маркер національної ідентичності, яка формувалася й трансформувалася постійно під впливом соціальних та політичних чинників. Детальний аналіз матеріальної культури допомагає визначити закономірності процесу виробництва [12].

Отже, метою роботи є дослідження життєвого шляху вчених і наукових здобутків у галузі вивчення виготовлення

ювелірних виробів та обробки дорогоцінних металів у різні історичні періоди, негативного радянського впливу на дослідження української автентичності в мистецтві. Предметом стали роботи українських науковців, пов'язаних із вивченням золотарства на території України.

Матеріали та методи

Теоретичною базою нашої розвідки стали наукові дослідження сучасних учених, які займалися вивченням питань, пов'язаних із виготовленням ювелірних прикрас та обробкою дорогоцінних металів на теренах Європи, Азії, Африки та ін. У цих роботах розглядалися техніки та практики золотарства, предмети матеріальної культури і їх особливості, здійснення торгового обміну між державами та прокладання торговельних шляхів, використання ювелірних прикрас як інструментів соціалізації.

У представлених студіях також розглянуто наукові роботи ключових дослідників українського золотарства в радянський період (20–70-ті роки ХХ ст.): «Потиры Киево-Межигорского монастыря по данным 1877 года» В. Перетца [3], «Готичні мотиви в українському золотарстві» [9], «Золотарська оправа книжки в XVI–XIX ст. на Україні» [8], «Оправи книжок у київських золотарів XVII–XVIII ст.» Д. Щербаківського [10], «Українське золотарство XVI–XVIII століть» М. Петренка [4]. Згадані роботи проаналізовано стисло, з узагальненням основних наукових здобутків.

Досліджуючи життєвий і науковий шлях дослідників українського золотарства, авторка цієї статті застосувала історіографічний, аналітико-синтетичний та порівняльно-зіставний методи. Історіографічний метод використано з метою відновлення подій, фактів і процесів у хронологічній послідовності, тобто життєвий та науковий шлях дослідників розглядався комплексно від народження до смерті. Описувалися основні віхи наукового життя, впливи на формування особистостей, перешкоди на шляху до досягнення цілей з боку радянської влади. Паралельно з розглядом життєвих фактів докладно характеризувалися наукові здобутки саме в галузі українського золотарства, зокрема наукові експедиції, проведення археологічних розкопок, спо-

стереження за культурою, віднайдення та повернення історичних пам'яток, що мають культурну цінність, написання наукових праць.

Аналітико-синтетичний метод застосовано задля визначення основних теоретичних аспектів вивчення ювелірної справи, показу різних поглядів щодо вивчення золотарства у світі. Акцентувалася увага на технологіях виробництва, різних історичних сприятливих та несприятливих умовах розвитку ювелірної галузі, предметах матеріальної культури та їх походження, історичної та соціальної реконструкції. На основі різних фактів здійснювався аналіз основних напрямів сучасних досліджень і наукових перспектив у подальшому.

Порівняльно-зіставний метод використано для зіставлення результатів авторського дослідження з результатами інших науковців, які працювали в галузі вивчення обробки дорогоцінних металів у різних країнах світу. У роботі також побіжно порівнювалися життєві й наукові шляхи українських дослідників, котрі займалися вивченням українського золотарства. Панорамно окреслювалися основні віхи розвитку ювелірного мистецтва в Україні та зіставлялися різні історичні періоди становлення золотарства.

Застосування вказаних методів дало змогу комплексно підійти до розгляду ключових питань, пов'язаних із вивченням українського золотарства.

Під час дослідження був застосований також історіографічний метод, який може бути необхідним для подальшої культурно-історичної та соціально-політичної реконструкції основних віх розвитку українського золотарства. Комплексне дослідження здійснювалося за допомогою активного включення аналітико-синтетичного та порівняльно-зіставного методів.

Результати

На теренах сучасної України збереглися вироби з металу, що датуються ще часами енеоліту (V–III тис. до н. е.). Майстрів, які займалися обробкою металів, називають «золотарями» («злотниками»). Розквітом українського золотарства стало XVII–XVIII ст. Основними центрами були такі міста, як Київ, Харків, Львів, Чернігів, водночас у цьому напрямку розвивалися Ніжин, Ромни, Переяслав, Стародуб, Полтава.

Серед найбільш поширених технік використовувалися такі, як кування, плавлення, витягування дроту, лиття; з метою оздоблення металевих виробів застосовувалися золочення, чернь, гравірування, карбування, філігрань, емаль. Виготовлялися срібні та золоті жіночі прикраси (ланцюжки, сережки, каблучки, діадеми), предмети церковного вжитку (хрести-енколпіони, прикраси для храмів, складні іконки).

Замовниками виробів, виготовлених за допомогою металообробки, ставали вихідці з козацької старшини, які власним коштом оздоблювали церкви та монастирі не лише Лівобережної, а й Правобережної України. Найбільша колекція українського золотарства зберігається у філії Національного музею історії України (Скарбниці Національного музею історії України) [13; 6].

Життєвий і науковий шлях В. Перетца. В. Перетц (1870–1935) – український філолог, дослідник української літературної творчості, теорії літератури, давніх пам'яток української творчості [3].

В. Перетц прагнув залучити молодь до наукової праці не лише з дослідження ювелірних виробів, а й з історії української літератури, зокрема в напрямку вивчення найдавніших українських пам'яток XVI–XVIII ст., створення їх каталогу та видання повної бібліографії [20]. Крім цього, для науковця важливими були публікації збірників драми та пісень, збирання діалектологічних матеріалів. Учений розробив програму для всебічної роботи з уніфікації граматики, створення лексикографічної бази. Філологічна секція Українського націоналістичного товариства (УНТ) за часів керування В. Перетца була однією з найрезультативніших [7].

У 1920 році В. Перетц стає дійсним членом Всеукраїнської академії наук, а вже в 1921 році за його сприяння було створено Товариство дослідників української історії, писемності та мови в Ленінграді. З 1927 року він очолював Комісію давнього українського письменства, яка займалася питаннями складання бібліографії давніх писемних джерел та підготовки їх до друку, проводила пошуки інформації в архівах і бібліотеках щодо давньої та середньовічної літератури. Після припинення діяльності Товариства за

В. Перетцом зберігався статус почесного голови [3].

Наприкінці 1929 року на базі ВУАН (Всеукраїнська академія наук) було створено комуністичний партійний осередок, що розпочав широкомасштабні «чистки», у ході яких активно критикувалися представники старої інтелігенції, так звані буржуазні вчені, які відхилялися від лінії партійної ідеології. Боротьба з «українським буржуазним націоналізмом» відбувалася, зокрема, припиненням науковців, які працювали в галузі українознавства. Академік належав до когорти найбільш вороже налаштованих до радянської влади українських дослідників [7].

Політика згортання українізації супроводжувалася припиненням українознавчих досліджень у ВУАН, що виявлялося у зменшенні фінансування Комісії давнього українського письменства та здійсненні ідеологічного комуністичного тиску на співробітників Комісії, очільником якої був В. Перетц [3]. Переслідування дослідника було інспіровано партійними діячами ВУАН на початку 1930-х років, оскільки він належав до вчених, які виступали проти здійснення політичного впливу на наукову діяльність.

У ніч з 11 на 12 квітня 1934 року В. Перетца заарештували органи НКВС (Народний комісаріат внутрішніх справ) і направили на допити в Москву. Йому, зокрема, інкримінували справу, пов'язану з участю в контрреволюційній фашистській організації «Російська національна партія», що було згодом «доведено» сфальсифікованими матеріалами слідства та очними ставками [7]. В. Перетца засудили 16 червня 1934 року й відправили на три роки до Саратова. Звідти він уже не повернувся, позаяк клімат у цьому регіоні був шкідливий для його здоров'я. 22 грудня 1934 року дослідника виключили з Академії наук, а 23 вересня 1935 року він помер. Реабілітовано діяча було помертньо лише 9 липня 1957 року [3].

Єдиною відомою працею В. Перетца, яка стосується українського золотарства, є «Потиры Киево-Межигорского монастыря по данным 1877 года» 1905 року, у якій він опублікував всі описи зібраних ним потирів Києво-Межигірського монастиря. Найдавніший опис був датований 1777 роком, а останній – 1877 роком [3]. Але це все, що можна ска-

зати сьогодні про діяльність В. Перетца в плані дослідження ювелірної справи в Україні, оскільки повністю праця не збереглася через те, що з приходом радянської влади нищилася пам'ять про вченого. Усе, що збереглося донині, – це окремі фрагменти роботи, які наведені у праці Д. Щербаківського «Готичні мотиви в українському золотарстві» [9].

Життєвий і науковий шлях Д. Щербаківського. Д. Щербаківський (1877–1927) – український історик, археолог, музейник, мистецтвознавець, громадський діяч, дослідник пам'яток старовини. Народився в сім'ї сільського священника, який був відомим меценатом та добродійцем, свідомим українцем, товаришував з представниками української Старої громади. Батько дослідника часто дарував історичні цінні предмети церковного вжитку київським музеям [10].

Д. Щербаківський закінчив Третю київську гімназію з відзнакою, вищу освіту здобув у Київському університеті на історико-філологічному факультеті. Упродовж 1906–1910 років викладав історію в Умані, намагався залучити школярів до вивчення української народної творчості та етнографії. Учні називали Д. Щербаківського «пеліканом», позаяк уважали викладача милосердним та здатним на самопожертву. Під час археологічних розкопок науковець відкрив селище трипільської культури в с. Сушківка, зокрема було знайдено керамічні фігурки із зображеннями людей та звірів [10].

Наукова робота Д. Щербаківського на посаді завідувача етнографічного та історичного відділів у Київському художньо-промисловому й науковому музеї ім. Миколи ІІ принесла значні результати: зібрано близько 30 000 експонатів, серед яких були і ювелірні вироби церковного вжитку, упроваджено вивчення виробів декоративного мистецтва та дорогоцінного церковного начиння. Для вдосконалення вмінь він відвідав такі європейські міста, як Львів, Відень, Берлін, Дрезден, Мюнхен, Прагу, Краків, Венецію, Верону.

Під час Першої світової війни, перебуваючи на військовій службі в Галичині та на Буковині, Д. Щербаківський фотографував архітектурні споруди, знаходив ікони та оклади до них, а також твори декоративно-ужиткового мистецтва. Усі

ці матеріали надходили до Київського музею. Будучи на посаді командира гарматної батареї, він охороняв церковні об'єкти [6].

Д. Щербаківський став одним із засновників вищої мистецької освіти в Україні, першим ученим секретарем, почесним членом Української державної академії мистецтв, Українського наукового товариства в Києві, професором Інституту пластичних мистецтв, ініціатором створення Етнографічної секції, заступником голови Всеукраїнського археологічного комітету, засновником Київського етнографічного товариства [10].

У 1920-х роках Д. Щербаківський завідував історико-побутовим та етнографічним відділами Першого державного музею, викладав мистецтвознавчі курси «Студію» для аспірантів, читав курси українського народного мистецтва в Київському архітектурному інституті, Київському художньому інституті та Київському археологічному інституті.

У період революційних подій 1917–1920 років учений здійснював експедиції з метою порятунку ювелірних виробів та інших мистецьких творів із панських будинків, які планувалося знищити. У 1921 році під час вилучення предметів церковного вжитку під час Голодомору виступав проти вивезення з України срібних і золотих виробів, які були цінними експонатами в музейних колекціях. У 1922 і 1923 роках дослідник їздив до Москви задля повернення в Україну націоналізованих з українських церков золотарських виробів. Науковець повернув понад три тисячі речей.

У 1923 році з посади директора Київського історичного музею було усунуто М. Біляшівського; згодом його замінив голова музейно-виставково-екскурсійної секції Київської губполітосвіти А. Винницький. Почалися доноси на Д. Щербаківського з боку секретаря Є. Дзбановського і бібліотекаря А. Онищука [6].

Д. Щербаківський намагався привернути увагу громадськості до здійснення пограбувань, знищення українських культурних пам'яток та неналежного зберігання музейних експонатів. Науковець відчував себе однією із жертв радянського режиму, яку було заплановано знищити, тому на знак протесту вирішив вчинити самогубство [8].

Увечері 6 червня 1927 року він утопився в Дніпрі, не витримавши тиску та переслідувань. Розслідування щодо справи показало, що Д. Щербаківський був цілком здоровою людиною й інших причин, крім тиску радянської влади щодо роботи Історичного музею, для самогубства не було. Проте злочинців так і не покарали. Похорон ученого відбувся на території Києво-Печерської лаври, став мітингом протесту, адже під час нього виголошувалися «антирадянські» промови. Чимало учасників похорону було репресовано, а праці дослідника знищено.

Значну кількість виробів, що зберігаються сьогодні у філії Національного музею історії України (Скарбниця Національного музею історії України), було повернено в 1922 році Д. Щербаківським. Важливим фактором є те, що він не лише колекціонував пам'ятки сакрального мистецтва, але й атрибутував їх. Збереглися документи про церковні речі, виготовлені з дорогоцінних металів (кадила, дарохранильниці, оправы Євангелія тощо) [10].

Перший список українських золотарів з усіх міст України уклав саме Д. Щербаківський. Він містив ім'я золотаря; джерело, де було знайдено виріб; місто, у якому працював золотар; рік виготовлення виробу [10]. Уточнювальні записи різним чорнилом указують на те, що список укладався тривалий час. Імена золотарів подано без нумерації, рукопис не датовано. Приблизною датою укладання списку є кінець 1910-х – початок 1920-х років [6].

Збереглися три праці Д. Щербаківського, присвячені вивченню українського золотарства: «Готичні мотиви в українському золотарстві» (1924), «Золотарська оправа книжки в XVI–XIX ст. на Україні» (1924) та «Оправки книжок у київських золотарів XVII–XVIII ст.» (1926) [9; 8; 10]. Перша зазначена стаття вченого присвячена опису 8 предметів церковного вжитку, які було виготовлено українськими майстрами, що проживали на Правобережній Україні (Scherbakivskiy, 1924). У статті «Золотарська оправа книжки в XVI–XIX ст. на Україні» було описано та атрибутовано 10 оправ до Євангелій, які виконували львівські й київські майстри в XVI–XIX ст. [8].

У розвідці «Оправки книжок у київських золотарів XVII–XVIII ст.» описа-

но проблеми атрибуції ювелірних виробів XVII–XVIII ст., зокрема щодо встановлення походження цих предметів. Науковець зауважив, що пам'яток українського золотарства збереглося відносно «...дуже небагато, до того ж ціла низка найвидатніших пам'яток українського золотарства, а особливо з XVI–XVII ст., не кажучи вже про раніші, не має жодного клейна, не має підпису майстра або таких написів, щоб ствердили вони українське походження їх» [10].

Причиною цього, на думку автора, став великий попит на золотарські вироби в Україні в XVI–XVII ст. Це призвело до того, що місцеві майстри не могли задовольнити потреб покупців, тому безліч золотих речей доводилося завозити із Заходу. Слід відзначити, що в цій статті було описано та атрибутовано 18 оправ до Євангелій, що виконувалися київськими майстрами впродовж XVII–XVIII ст.

Варто також зауважити, що всі вказані роботи було проілюстровано. У них дослідник додав зображення описаних та атрибутованих ним окладів до Євангелій, чим значно полегшив науково-дослідницьку діяльність майбутнім науковцям. Загалом науковцем було додано до своїх робіт зображення 12 ювелірних виробів церковного вжитку XVI–XVIII ст. (потири, дарохранильниці, кадила, хрести) та 36 окладів до Євангелій XVI–XIX ст., виконаних майстрами, які проживали на території Правобережної України [6].

У 1920-х роках Д. Щербаківський склав список київських золотарів. Саме з нього можна отримати інформацію не лише про майстрів, але й про функціонування першого срібного (золотарського) цеху в м. Києві. Можна дізнатися і про кількість ювелірних виробів (близько 1000 одиниць), що зберігалися в етнографічному відділі Першого державного музею в 1926 році. У складеному списку дослідник зафіксував 28 імен київських ювелірів XVI–XIX ст. [10].

Це були перші ґрунтовні роботи про розвиток українського золотарства в XVI–XIX ст. Проте зі звітів за 1910-ті роки Київського художньо-промислового і наукового музею імені государя імператора Миколи Олександровича та інвентарної книги Київського музею старожитностей і мистецтв 1898–1914 років видно, що початок дослідження ювелірних виробів почав-

ся раніше. За період 1898–1914 років було зібрано та описано у Волинській губернії понад 100 ювелірних виробів церковного вжитку, виконаних у XVII–XVIII ст. [6].

Також відомо, що в 1921–1922 роках під виглядом збору коштів для допомоги голодуючим радянською владою вилучалися із храмів предмети із золота і срібла, оздоблені коштовним камінням. Однак у 1922 році, завдяки Д. Щербаківському, який на той час був завідувачем історико-побутового та етнографічного відділів Першого державного музею, вдалося повернути до України незначну частку з вилучених церковних цінностей – близько 3200 ювелірних виробів, що мали історичне чи художнє значення [10].

Життєвий і науковий шлях М. Петренка. М. Петренко (1910–1985) – український мистецтвознавець, дослідник у галузі декоративно-ужиткового мистецтва, учасник німецько-радянської війни [4]. У 1950 році завершив навчання в Київському педагогічному інституті, після чого завідував історичним відділом в Києво-Печерській лаврі. Згодом виконував функції заступника директора з наукової роботи Києво-Печерського історико-культурного заповідника. Також обіймав посаду директора Музею книги та друкарства України (1972–1973). Життя науковця обірвалося 4 липня 1985 року [6].

Основною заслугою дослідника стала фундаментальна праця під назвою «Українське золотарство XVI–XVIII століть». Зокрема, у роботі автор виділив три основні етапи українського золотарства: 1) становлення (XVI – перша половина XVII ст.); 2) розквіт (друга половина XVII ст. – перша половина XVIII ст.); 3) поступовий занепад (друга половина XVIII ст.).

М. Петренко наголосив, що в другій половині XVII – першій половині XVIII ст. після успішного завершення національно-визвольної боротьби ювелірне ремесло почало активно розвиватися саме в Києві. Піднесення монументально-декоративного та прикладного мистецтва, у тому числі й золотарства, відбувалося під час постійного будівництва світських та культових споруд. У цей період зріс художній рівень виробів, виготовлених за допомогою технологій металообробки. Скажімо, композиції стали більш чіткими та яскравими, а пропорції гармонійними. Збільшився асортимент виробів, а також зріс попит на

оздоблення продукції, зокрема гербами, дарчими написами та підписами майстрів.

Акцентовано увагу на тому, що в 1670–1680-х роках активно розвивалося церковне ювелірне ремесло, що помітно за оправами Євангелій, оздобленням ікон, великих і церковних престолів. Такі вироби вражали технікою карбування, інтенсивною позолотою, поєднанням пластики та орнаментів. Активно використовувалися рослинні мотиви: розмаїті, пишні, дрібні. Карбування виконувалося високого і низького рельєфу із застосуванням контрастного чергування відкритого срібла та позолочених частин.

Пам'яток світського ювелірного зберігалося не так багато (чарки-ковпачки з гербами, що використовувалися в колі козацької старшини та вищого духовенства, тарелі різної форми, срібні столові ложки, свічники та хатні прикраси). Коштовним камінням оздоблювали емблеми влади (булави, пірначі).

Друга половина XVII – перша половина XVIII ст., на думку М. Петренка, характеризувалася розвитком бароко. Використовуючи форми західного стилю, українські митці вкладали власне бачення світу. Барокові образи були живими та спокійними без екзальтації, декоративне мистецтво цього часу не переходило межі еkleктичної розкоші. Присутня життєрадісність, а не патетичність, щедрі форми мали зрозумілу композицію [4].

Отже, дослідження українського золотарства відіграло важливу роль для відновлення історичної справедливості та мистецького фонду України. Зібрані матеріали щодо цієї теми показали необхідність вивчення життєвого й наукового шляху науковців як інструмента для збору історичних даних про різні артефакти. Завдяки роботам українських діячів радянського часу було збережено багато виробів матеріальної культури українців та зафіксовано порушення, які здійснювалися в культурній площині.

Обговорення

Розглянувши життєвий і науковий шлях дослідників українського золотарства та задля подальшого детального вивчення ювелірної справи в Україні авторка статті вважає важливим виокремити основні тези, які трапляються у працях вищезгаданих науковців:

– Розглядаючи наукові здобутки щодо українського золотарства, необхідно зацентрувати увагу на тому, що початок активного розвитку київського золотарства припав на другу половину XVII ст. – першу половину XVIII ст.

– Основними техніками на українських землях, згідно з науковими даними, були плавлення, кування, лиття, витягування дроту, а для оздоблення активно використовували практики золочення, гравіювання, карбування, емалювання, чорніння виробів.

– Про торгівлю активність на території України впродовж XVI–XIX ст. свідчить той факт, що золотарські вироби в країну почали активно завозити із XVI ст., зокрема із Західної Європи, коли попит на ювелірні товари значно зріс, а місцеві майстри не могли повністю задовольнити потреб місцевого населення.

– Дослідження світських ювелірних виробів українцями в радянський період показало, що використання артефактів матеріальної культури слугувало підтвердженням соціального статусу – старшини та вищого духовенства.

– Вивчаючи ювелірну справу на теренах України можна зауважити, що використання предметів, виготовлених із дорогоцінних матеріалів, свідчило про високий рівень соціалізації в суспільстві.

– Предмети української матеріальної культури відображають насамперед історичні, соціальні та політичні фактори впливу на мистецтво й настрої суспільства в певному історичному періоді: від міфології до церковних алюзій, від декоративно-ужиткового мистецтва до оздоблення зброї.

– Результати дослідження наукового доробку щодо українського золотарства підтвердили, що вивчення матеріальної культури та ювелірного мистецтва неможливе без осмислення соціальної, історичної та політичної ситуації в країні і світі.

– Дослідження наукового життя у XX ст. підтвердили, що одним із найбільш важливих напрямів розвитку обробки благородних металів стало церковне ремесло (оправи Євангелій, оздоблення ікон та церковних престолів).

– Серед прикрас, виготовлених українськими золотарями, були також золоті та срібні жіночі прикраси (ланцюжки, каблучки, сережки, діадеми).

– Українське золотарство, згідно з розглянутими науковими здобутками, продемонструвало значний історичний шлях від становлення (XVI–XVII ст.), розквіту (XVII–XVIII ст.) до поступового занепаду (друга половина XVIII ст.) ювелірного мистецтва.

– Історична реконструкція артефактів показала, що українська культура була включена в різні глобальні процеси, зокрема в плані торгового обміну, відтворення алюзій на світові міфологічні сюжети, залучення різних практик обробки металів тощо.

– Практика вивчення фонду українських наукових робіт свідчить про те, що багато церковних цінностей та ювелірних виробів було викрадено радянською владою; точна кількість вивезених предметів, що мають історичне та культурне значення, не встановлена.

Дослідження українського золотарства в радянські часи підтвердило, що здійснення детального та відкритого аналізу культурних артефактів стало можливим лише після здобуття Україною незалежності, тому безліч фактів залишаються нез'ясованими.

Отже, більшість наукових досліджень побудована на вивченні ювелірного мистецтва в давні часи в різних культурних осередках та дослідженні умов, у яких розвивалися різні технології обробки дорогоцінних металів. Варто зазначити, що часто увагу привертають проблеми, пов'язані із соціальними та економічними моделями, які існували в різні історичні періоди. Робіт, які б вивчали хронологію процесу фіксації наукових здобутків у певній країні, дуже мало.

Висновки

Здійснення фізичного й морального тиску радянською владою на дослідників українського золотарства та ліквідація їхніх праць призвели до подальшого тотального винищення української еліти. Оскільки багато наукових доробків українських учених радянського періоду не збереглося, неможливо повністю визначити проблематику історіографії дослідження розвитку ювелірної справи як культурного явища на території України в XVI–XIX ст. Проте ті праці, які збереглися, є неоцінним вкладом у дослідження українського золотарства загалом та допомагають і нині

науковцям проводити свої дослідження в галузі історії ювелірної справи.

Розвиток українського наукового життя постійно контролювався радянської владою, саме тому здійснення незалежної діяльності в галузі культури було неможливим. Однак дослідники намагалися порушувати важливі питання, пов'язані з українським золотарством, повертати втрачені культурні пам'ятки та описувати предмети матеріальної культури, спираючись на історичні факти. Праці українських учених, які збереглися, є вагомими історіографічними дослідженнями. Проте через відсутність повноцінної джерельної бази дослідження у зв'язку з не-

гативним впливом радянської влади необхідно пам'ятати, що повноцінну картину щодо розвитку ювелірної справи в Україні отримати складно. Тож завданням для майбутніх науковців є чітке окреслення проблем дослідження українського золотарства і шляхи їх вирішення.

У майбутній науковій перспективі важливими також будуть такі напрями, як вивчення нових артефактів матеріальних культур по всьому світі; фіксація результатів історіографічних та хронографічних досліджень; проведення наукових експертиз, пов'язаних із золотарством; дослідження наукових здобутків щодо культурно-історичних явищ у ювелірній галузі.

Джерела та література

1. Барбалат О. В., Школьна О. В. Візантійсько-києворуські емальєрні традиції у дизайні сучасних ювелірних виробів України. *Мистецтво та дизайн*. 2020. № 2. С. 14–26. URL : https://shron1.chtyvo.org.ua/Barbalat_Oleksandra/Vizantiisko-kyievoruski_emalierni_tradytsii_u_dyzaini_suchasnykh_iuvelirnykh_vyrobiv_Ukrainy.pdf?PHPSESSID=4c06us38g90m420gh0e9adhvs0. DOI: 10.30857/2617-0272.2020.2.1.
2. Кухтій О. Українське авторське ювелірство як об'єкт соціокультурного впливу радянської влади в 1917–1929 рр. *Knowledge, Education, Law, Management*. 2020. № 4 (32). С. 74–80. URL : <http://kelmczasopisma.com/viewpdf/1379>. DOI: <https://doi.org/10.51647/kelm.2020.4.1.14>.
3. Перетц В. Н. Потиры Киево-Межигорского монастыря по данным 1777 г. Окрема відбитка з журналу «Археологическая летопись Южной России». Київ, 1905. № 1–2. С. 8. URL : <http://irbis-nbuv.gov.ua/dlib/item/0000258>.
4. Петренко М. З. Українське золотарство XVI–XVIII ст. : монографія. Київ : Наукова думка, 1970. 208 с. URL : https://shron1.chtyvo.org.ua/Petrenko_Mark/Ukrainske_zolotarstvo.pdf.
5. Столяр М. С., Соломко І. П., Опанасюк О. П. Міфологічні істоти з творів києворуського золотарства у сучасному декоративно-прикладному та образотворчому мистецтві України. *Актуальні питання гуманітарних наук: міжвузівський збірник наукових праць молодих вчених Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка*. Дрогобич, 2022. № 54 (2). С. 109–116. URL : https://elibrary.kubg.edu.ua/id/eprint/41985/1/M_STOLIAR_I_SOLOMKO_O_OPANASIUK_APHN.pdf. DOI: <https://doi.org/10.24919/2308-4863/54-2-16>.
6. Фрасинюк О. Н. Українські золотарі XVI–XVIII століть у дослідженнях Д. М. Щербаківського. *Архіви України*. 2016. № 5–6. С. 336–347. URL : <https://archives.gov.ua/wp-content/uploads/27.pdf>.
7. Шаповал А. І. Переслідування академіка В. М. Перетца та критика його філологічної школи на початку 1930-х років (за архівними документами). *Рукописна та книжкова спадщина України*. Київ, 2020. Вип. 25. С. 52–68. URL : <http://www.irbis-nbuv.gov.ua/everlib/item/er-0003998>. DOI: <https://doi.org/10.15407/rksu.25.052>.
8. Щербаківський Д. Золотарська оправа книжки в XVI–XIX ст. на Україні. *Труди Українського наукового інституту книгознавства*. Київ, 1924. 15 с. URL : <https://elib.nlu.org.ua/view.html?id=913>.
9. Щербаківський Д. Готичні мотиви в українському золотарстві (з ілюстраціями). *Україна : наук. трьохмісячник українознавства*. Київ : Держ. вид-во України, 1924. Кн. 4. С. 3–11. URL : <http://irbis-nbuv.gov.ua/ulib/item/UKR0009001>.
10. Щербаківський Д. Оправи книжок у київських золотарів XVII–XVIII ст. *Труди Українського наукового інституту книгознавства*. Київ, 1926. 52 с. URL : https://uartlib.org/downloads/SherbOprava1926_uartlib.org.pdf.
11. Riello G. The «Material Turn» in World and Global History. *Journal of World History*. 2022. № 33 (2). P. 193–232; URL : <https://muse.jhu.edu/article/857605>. DOI: <https://doi.org/10.1353/jwh.2022.0019>.
12. Rostad I. M. The Language of Jewellery. Dress-accessories and Negotiations of Identity in Scandinavia c. AD 400-650/700. *Norske Oldfunn XXXII*. Oslo : CAPPELEN DAMM AKADEMISK, 2021. 339 p. URL :

<https://press.nordicopenaccess.no/index.php/noasp/catalog/book/132>. DOI: <https://doi.org/10.23865/noasp.132>.

13. Simpson E. A Perfect Imitation of the Ancient Work – Ancient Jewelry and Castellani Adaptations. *The Castellani and Italian Archaeological Jewelry*. New York : Bard Graduate Center, 2004. P. 201–226. URL : <https://www.bgc.bard.edu/research-forum/articles/287/a-perfect-imitation-of-the>.

References

1. BARBALAT, Oleksandra, Olha SHKOLNA. Byzantine –Kyiv-Rus Enamel Traditions in the Design of Modern Ukrainian Jewelry. In: Maryna KOLOSNIChENKO, ed.inchief, *Art and Design: Art History. Technical sciences: A Scientific Professional Journal*. Kyiv: Kyiv National University of Technologies and Design, 2020, no. 2, pp. 14–26 [online]. Available from: https://shron1.chtyvo.org.ua/Barbalat_Oleksandra/Vizantiisko-kyievoruski_emalierni_tradytsii_u_dyzaeni_suchasnykh_iuvelirnykh_vyrobiv_Ukrainy.pdf?PHPSESSID=4c06us38g90m420gh0e9adhvs0 [in Ukrainian]. DOI: 10.30857/2617-0272.2020.2.1.

2. KUKHTII, Oksana. Ukrainian Author's Jewelry as an Object of Socio-Cultural Influence of the Soviet Authority in 1917–1929. In: Janusz NICZYPORUK, chairman of editorial board. *Knowledge, Education, Law, Management*. Lublin: Institute of Public Administration Affairs in Lublin, 2020, no. 4 (32), vol. 1, 74–80 [online]. Available from: <http://kelmczasopisma.com/viewpdf/1379> [in Ukrainian]. DOI: <https://doi.org/10.51647/kelm.2020.4.1.14>.

3. PERETS, Vladimir. Chalice of the Kyiv-Mezhyhirya Monastery according to the Data of 1777. In: Mykola BILASHIVSKYI, ed., *Archaeological Chronicle of Southern Russia*. Kyiv, 1905, no. 1–2 (a separate copy), pp. 24–29 [online]. Available from: <http://irbis-nbuv.gov.ua/dlib/item/0000258>. [in Russian].

4. PETRENKO, Mark. *Ukrainian Goldsmithing of the XVth–XVIIIth Centuries*. Kyiv: Scientific Thought, 1970, 208 pp. [online]. Available from: https://shron1.chtyvo.org.ua/Petrenko_Mark/Ukrainske_zolotarstvo.pdf [in Ukrainian].

5. STOLIAR, Maksim, Iryna SOLOMKO, Oleksandr OPANASIUK. Mythological Creatures from the Works of Kyiv-Rus Goldsmiths in Modern Decorative-and-Applied Arts and Fine Arts of Ukraine. In: Mykola PANTIUK, Andrii DUCHNYI, Vasyl ILNYTSKYI, Ivan ZYMOMRIA, editors-compilers. *Current Issues of the Humanities: An Intercollegiate Collection of Research Papers of Young Scholars of the Ivan Franko Drohobych State Pedagogical University*. Drohobych: Helvetica, 2022, iss. 54, vol. 2, pp. 109–116 [online]. Available from: https://elibrary.kubg.edu.ua/id/eprint/41985/1/M_STOLIAR_I_SOLOMKO_O_OPANASIUK_APHN.pdf [in Polish]. DOI: <https://doi.org/10.24919/2308-4863/54-2-16>.

6. FRASYNIUK, Olha. Ukrainian Goldsmiths of the 16th–18th Centuries in the Studies of Danylo Shcherbakivskiy. In: Tetiana BARANOVA (ed.inchief). *Archives of Ukraine: A Theoretical and Practical Journal*. Ukrainian Research Institute of Archival Affairs and Record Keeping. Kyiv, 2016, no. 5–6, pp. 336–347 [online]. Available from: <https://archives.gov.ua/wp-content/uploads/27.pdf> [in Ukrainian].

7. SHAPOVAL, Andrii. Persecution of the Academician Volodymyr Perets and Criticism of His Philological School in the Early 1930s (Based on Archival Documents). In: Larysa BURIK, ed.inchief, *Manuscript and Book Heritage of Ukraine: Archeographic Studies of Unique Archival and Library Funds*, 2020, no. 25, pp. 52–68 [online]. Available from: <http://www.irbis-nbuv.gov.ua/everlib/item/er-0003998> [in Ukrainian]. DOI: <https://doi.org/10.15407/rksu.25.052>.

8. SHCHERBAKIVSKYI, Danylo. *Goldsmiths' Book-Covers in the XVIth–XIXth Centuries in Ukraine*. Kyiv: Ukrainian Scientific Institute of Bibliography, 1924, 15 pp. [online]. Available from: <https://elib.nlu.org.ua/view.html?id=913> [in Ukrainian].

9. SHCHERBAKIVSKYI, Danylo. Gothic Motifs in Ukrainian Goldsmithing (With Illustrations). In: Mykhaylo HRUSHEVSKYI, ed., *Ukraine: A Scientific Quarterly of Ukrainian Studies*. (A body of the Historical Section of the All-Ukrainian Academy of Sciences (former Ukrainian Scientific Society in Kyiv). Kyiv: State Publishing House of Ukraine, 1924, bk. 4 (10), pp. 3–11 [online]. Available from: <http://irbis-nbuv.gov.ua/ulib/item/UKR0009001> [in Ukrainian].

10. SHCHERBAKIVSKYI, Danylo. *Book-Covers of XVIIth–XVIIIth Century Kyiv Goldsmiths*. Kyiv: Ukrainian Scientific Institute of Bibliography, 1926, 52 pp. [online]. Available from: https://uartlib.org/downloads/SherbOprava1926_uartlib.org.pdf [in Ukrainian].

11. RIELLO, Giorgio. The “Material Turn” in World and Global History. In: Fabio LOPEZ-LAZARO, ed., *Journal of World History*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2022, vol. 33, no. 2, pp. 193–232 [online]. Available from: <https://muse.jhu.edu/article/857605> [in English]. DOI: <https://doi.org/10.1353/jwh.2022.0019>.

12. RØSTAD, Ingunn Marit. *The Language of Jewellery. Dress-Accessories and Negotiations of Identity in Scandinavia, c. AD 400–650/700. (Norske Oldfunn XXXII Series)*. Oslo: CAPPELEN DAMM AKADEMISK, 2021, 339 pp. [online]. Available from: <https://press.nordicopenaccess.no/index.php/noasp/catalog/book/132> [in English]. DOI: <https://doi.org/10.23865/noasp.132>.

13. SIMPSON, Elizabeth. A Perfect Imitation of the Ancient Work – Ancient Jewelry and Castellani Adaptations. In: Susan WEBER SOROS, Stefanie WALKER, eds. *The Castellani and Italian Archaeological Jewelry*. Published for The Bard Graduate Center for Studies in the Decorative Arts, Design, and Culture, New York. New Haven and London: Yale University Press, 2004, pp. 201–226 [online]. Available from: <https://www.bgc.bard.edu/research-forum/articles/287/a-perfect-imitation-of-the> [in English].

Надійшла / Received 28.09.2022

Рекомендована до друку / Recommended for publishing 25.11.2022

УДК 398.23(71=161.2)“19”

DOI <https://doi.org/10.15407/mue2022.21.093>

СОЛОНСЬКА НАТАЛІЯ

кандидатка історичних наук, старша наукова співробітниця відділу зарубіжної україніки Інституту книгознавства Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського (Київ, Україна).
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-003-1444-9354>

SOLONSKA NATALIJA

a Ph.D. in History, a senior research fellow at the Department of Foreign Ukrainica of the Institute of Bibliology of Volodymyr Vernadskyi National Library of Ukraine (Kyiv, Ukraine).
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-003-1444-9354>

Бібліографічний опис:

Солонська, Н. (2022) Гумор канадських українців: за діаспорними виданнями (10–80-ті роки ХХ століття). *Матеріали до української етнології*, 21 (24), 93–102.

Solonska, N. (2022) Humor of Canadian Ukrainians: After the Diaspora Editions (the 1910s – 1980s). *Materials to Ukrainian Ethnology*, 21 (24), 93–102.

© Видавництво ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2022. Стаття опублікована на умовах відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

ГУМОР КАНАДСЬКИХ УКРАЇНЦІВ: ЗА ДІАСПОРНИМИ ВИДАННЯМИ (10–80-ті роки ХХ століття)

Анотація / Abstract

У статті здійснено спробу висвітлити особливості сміхової культури та гумору українців Канади (10–80-ті рр. ХХ ст. – перша – четверта хвилі еміграції) як одного з важливих чинників збереження національної ідентичності, традицій народної культури, індикаторів відбиття соціології українських переселенців та їхніх нащадків, динаміки комунікаційного поля діаспорної спільноти, трансформації української мови в багатокультурному середовищі Канади, що відобразилося в гумористичних мовленнєвих та інших творчих жанрах. Подано огляд (за вибірко-вим принципом) напрацювань представників гумористичного цеху, що закарбовано на сторінках діаспорних видань канадських українців (журналів, календарів, календарів-альманахів), які надавали свою площу для публікацій, оприлюднення, поширення різних форм сміхової культури та народного гумору і є згенерованим у слові свідченням невмирущості народної культури українців. Український гумор, що займає свою нішу в мовній картині світу, розглянуто як реакцію мовної особистості-іммігранта на соціальні й культурні процеси навколишнього англомовного середовища. У представлених у цій статті матеріалах відбито український гумор – вельми емоційний, гострий, дотепний, задиркуватий і час від часу іронічно-сумний, нещадний до самого себе як особистості, але ніколи не злий, не ядучий, не такий, що принижує людське достоїнство сторонньої людини – у цьому одвічна висота етнокультури народу, його світосприйняття, світогляд, філософія.

Крізь призму інституту сміхової культури, простір якої охоплює не тільки друковане слово, сценічне мистецтво, а й етнохореографію, музичну та художню творчість, простежено унікальний культурно-історичний феномен збереження українцями Канади національної культури історичної батьківщини, її особливостей, традицій, ментальності. Із застосуванням методики цілої низки гуманітарних дисциплін досліджено зріз історії та розвитку соціальних комунікацій в іммігрантському середовищі з точки зору одного, але багатогранного й багатобарвного фактора – народного гумору, що відбиває швидкість інтеграції в англомовну культуру української спільноти та її здатність осмислити й творчо сприйняти вплив інших культур багатокультурної Канади,

однак водночас протистояти акультурації, поглинанню своєї стародавньої культури. У такій постановці проблема в науці не досліджувалася.

Ключові слова: сміхова культура канадських українців, гумор українців Канади, народна культура українців Канади, комунікаційне поле діаспорної спільноти українців Канади.

The article is an attempt to describe the peculiarities of the laughing culture and humor of Ukrainians in Canada (1910s – 1980s – the first – fourth waves of emigration) as one of the important factors in the preservation of national identity, traditions of folk culture, indicators of the reflection of the sociology of Ukrainian immigrants and their descendants, the dynamics of the communication field of the diaspora community, transformation of Ukrainian language in the multicultural environment of Canada, which is reflected in humorous speech and other creative genres. A review (on a selective basis) of the works of the representatives of the humorous workshop, which has been imprinted on the pages of diaspora editions of Canadian Ukrainians (magazines, calendars, calendar-almanacs), providing their space for published works, promulgation, distribution of various forms of laughing culture and folk humor is known as a testimony (generated in a word) of the immortality of the Ukrainians national culture. Ukrainian humor, which occupies its niche in the linguistic picture of the world, is considered as a reaction of the linguistic personality-immigrant on the social and cultural processes of the English-speaking surroundings. The materials submitted in this article reflect Ukrainian humor – very emotional, sharp, witty, snarky, and from time to time – ironically-sad, merciless to oneself as an individual, but never angry, not poisonous, not such as to degrade human dignity of a stranger – this is the eternal height of the ethnic culture of the people, its worldview, outlook, philosophy.

A unique cultural and historical phenomena of preservation of the national culture of their historical homeland, its peculiarities, traditions, and mentality by Ukrainians of Canada is described in the light of the Institute of Laughter Culture, the space of which includes not only the printed word, stage art, but also ethnic choreography, musical and artistic works.

Applying the methodology of a whole range of humanitarian disciplines, a section of the history and development of social communications in the immigrant surroundings is investigated from the point of view of one, but multifaceted and multi-colored factor – folk humor, the change of the Ukrainian folklore complex; the speed of integration into the English-speaking culture and the inevitable objectivity of this process and ability of the immigrant community to comprehend and perceive creatively the influence of other cultures of multicultural Canada, but at the same time, to resist acculturation, the absorption of its ancient culture. The problem hasn't been investigated in science, in particular, in history, in Slavic folkloristics, in such a formulation.

Keywords: laughing culture of Canadian Ukrainians, humor of Canadian Ukrainians, folk culture of Canadian Ukrainians, communication field of diaspora community of Canadian Ukrainians.

Актуальність запропонованої теми визначається тим, що проблема сміхової культури будь-якого народу перебуває в системі загальної культури і є одним із визначників національної ментальності. Гумор українців Канади розглядається як культурно-історичний феномен, як відбиття філософської свідомості, як досвід дослідження історії та розвитку соціальних комунікацій в іммігрантському середовищі крізь призму одного фактора – народного гумору, як зміна українського фольклорного комплексу. У такій постановці проблема в слов'янській фольклористиці не досліджувалася. Сьогодні, мабуть, уже можна говорити про гумористику українського зарубіжжя, зокрема, у Канаді. Утім, то є темою спеціального монографічного дослідження. У наших студіях ми зробимо лише невеликий крок до з'ясування цієї проблеми.

Мета статті – на основі опублікованого гумористичного матеріалу, зважаючи на значну кількість зразків фольклорної та літературної творчості, проаналізувати особливості сміхової культури української діаспори Канади, інтерпретацію цієї особливості в умовах нового соціального досвіду, у поліфонії багатокультурного англомовного комунікативного середовища.

Наукова новизна. У статті вперше виокремлено інваріантні практики, притаманні саме українському сміху в умовах діаспорного середовища; проаналізовано особливості його розвитку, інтеграції в іншомовне середовище та збереження народної культури історичної батьківщини; визначено комунікативно-прагматичні критерії української сміхової культури в діаспорній спільноті.

Аналіз досліджень. Український сміх, гумор мають не тільки національне, а й

всесвітньо-культурне значення, оскільки цей сегмент національної культури відіграв неабияку роль у становленні, формуванні етносу та національної літератури, починаючи від славнозвісної «Енеїди» І. Котляревського.

Історію та оригінальність української сміхової культури, специфіку сучасного сміху українців, питання теорії та історії конкретних жанрів української сміхової літератури висвітлено в численних працях вітчизняних учених. Так, М. Столяр у праці «Сучасна українська сміхова культура: традиції та інновації» досліджує українську сміхову культуру, її філософію, аналізує точки зору та ідеї провідних науковців, унікальність українського сміху, його особливості, що визначаються загальною культурою суспільства, ідеологією, політичними орієнтаціями, рівнем інтелекту різних кіл суспільства [20]. Модусом соціокультурних трансформацій українського суспільства вважає сміхову культуру українців О. Гудзенко [6]. Крізь призму сміху історію української поезії розглядає О. Гарачковська [4]. Для всіх українців як із материкової України, так і для іммігрантів важливою є думка, що сміх є одним із цементуючих чинників національної ідентичності [7]. В. Левченко розглядає сміх як антропологічний вимір культури [11]; Н. Ніколаєва та А. Максименко досліджують лінгвокультурологічний аспект сміху [15] тощо.

Трансформація культури сміху, народного гумору українців у багатокультурній країні, якою є Канада, – предмет аналізу представників української фольклористичної школи, зокрема Центру українського і канадського фольклору ім. Кулів, а також відповідних відділів в Альбертському та Саскачеванському університетах тощо. Найглибше та найповніше цю тему розкрито в працях Р.-Б. Климаша [10; 28–30]; у своїх працях означеної проблематики торкається Б. Медвідський [14] та інші представники канадсько-української фольклористичної школи; до неї застосовує фольклористично-етнографічні підходи М. Гримич [5]. Проблематику канадсько-українського гумору аналізує І. Качуровський [8]; О. Копач підходить до цієї проблеми крізь призму прислів'їв, приповідок, приказок [9]; ця тематика висвітлюється в українських гумористичних часописах «Кадило», «Вуйко»; повісті,

поезії, казки, байки, у яких присутній гумор, аналізує М. Марунчак [12]; українські весілля-пародії вивчає Н. Фотій [22] та ін. Гумор у народній хореографії майстерно й професійно висвітлює В. Авраменко [1, с. 33–57, 67–70]. Тему гумору в національній танцювальній культурі (уже на сучасному діаспорному підґрунті) творчо розвиває А. Нагачевський [14, с. 56–80)].

Творчість професійних канадсько-українських письменників і їх гумористичний доробок досліджували Гай-Головко [3], Яр Славутич [18], М. Француженко-Вірний [23] та ін.

Виклад основного матеріалу. Гумор – один з образів будь-якої епохи; крізь його призму, зокрема, відображається різнобарвність мовного простору різних країн. Він викликає сміх, здатність реагувати та висловлювати щось смішне, сприяє взаєморозумінню між людьми. «Гумор – це парадокс, який має добрий, глибокий і несподіваний характер. <...> Гумор як засіб суб'єктивної модальності є позитивною оцінкою автора. У сучасному канадському дискурсі гумор поширюється на певне світосприйняття. Це явище має велике значення, щоб зробити його адекватним іншою мовою» [31]. Специфіка гумору кожного народу зумовлюється його світоглядом, який формується тисячоліттями. Гумор – це ракурс сприйняття навколишнього світу та оцінки крізь його призму того, що в ньому відбивається; світ в інтерпретації гумору [2].

Сміх, народний гумор, гумор у художній творчості вивчається доволі великою групою наукових дисциплін. Це – історія культури, культурологія, філософія, антропологія, геортологія (спеціальна історична дисципліна, що вивчає свята), кілька напрямів наук мовознавчого спрямування, психологія, гелотологія, яка вивчає вплив сміху на здоров'я людини. Сміх зміцнює імунітет і тренує серцевий м'яз; стимулює покращення діяльності легенів, що сприяє збільшенню потоку кисню в кров. Дотепний, добрий гумор допомагає подолати сильний і душевний, і фізичний біль, виконує відновлювальну функцію в здоров'ї [19].

Гумор притаманний творчості: театральній, танцювальній, художній, скульптурі (особливо малим формам), літературі (приміром, сатирико-гумористичні

тексти), пісенній (жартівливі пісні та ін.), фольклору (зокрема, у малих формах) тощо. «Гумор передається в різних жанрах фольклору (жартівливі пісні, приповідки, приказки, байки, присвяти, побажання, частівки, каламбури, колядки, діалоги, лукавинки, билиці, рубаї, усмішки, загадки, мініатюри, пародії, написи на предметах, скоромовки, смішинки, веселі казки, тости, оди, оголошення, обмовки, спогади, оповідки, вітання, бувальщина та ін.), в танцях, драматичних сценках, музиці тощо» [19].

Різні сміхові форми англійської та української культур відбивають, зокрема, церковні та народні свята. В українців своя філософія сміху. В українців свята, святковість, святковий сміх, народні гуляння пов'язані з відзначенням завершення сільськогосподарських робіт, з ярмарками. Вельми шанують у нас церковні свята, насамперед Різдво, святкування якого супроводжувалося гуляннями, рядженнями, народними виставами, що містили також гумористичні сценки.

Відмінність між українцями в Канаді та англійцями щодо гумору полягає в несхожості історичних, соціально-культурних та ідеологічних умов, у яких той створювався, у відмінності ментальностей. Наприклад, гумореска «Можна в самім Кремлі»: *«Говорить американець з росіянином і каже американець: “В нас в Америці є повна воля слова. Можна критикувати уряд кільки хочеш, можеш говорити проти самого президента Трумена і ніхто тобі нічого за те не скаже”. На те росіянин: “В нас в Росії точно таке саме. В нас українець, не то на Україні, але може піти до самої Москви, до самого Кремля, і говорити проти Трумена, що хоче і ніхто тому за те нічого не скаже. Точно так, як у вас”»*. Навряд чи підтекст цієї гуморески буде зрозумілим канадцю чи англійцю, які не знають, що таке недемократичні стосунки в країні.

Українці стали українцями-канадцями, і це певною мірою відобразилося на трансформації культури й народного гумору як його невід'ємної частини, яка опинилася в просторі англійської культури й потрапила під цей вплив. Відбулися суттєві зміни в житті переселенців, що, звісно, позначилося і внесло зміни в їхню культуру, зокрема й сміхову. Це об'єктивно показують публікації українського гумору в діаспор-

них виданнях. Нині вже можна зробити спроби концептуально наповнити поняття канадсько-української сміхової культури, окреслити позитивну енергетику останньої.

Піонерські часи в Канаді, боротьба за виживання в преріях, перетворення їх на родючі райони, відстоювання своєї національної гідності – усе це відобразилося на трансформації філософії гумору.

Українські переселенці прибули до Канади зі своїм усталеним світосприйняттям і світоглядом, з фольклором, усною мовною традицією, мудрістю попередніх поколінь, що закладена і в народному гуморі. Сміхова культура діаспори не залякла, а продовжувала розвиватися на новому соціальному підґрунті, всотуючи його особливості як додаткового джерела, критично оцінюючи нові гумористичні ситуації та персонажі. При цьому вона зберігала свою етнічну неповторність та забарвленість.

З часом відстань соціальної межі між прибулими до Канади й титульною нацією скорочується, позаяк неангломовні українці доволі швидко опановують мову нової батьківщини й послідовно та успішно інтегруються в канадське суспільство. Деякі особливості англійської культури «вмонтовуються» (що неминуче) в українську сміхову культуру. Перечитуючи публікації в діаспорних виданнях, навіть не фахівець може помітити зміни в сучасному побутуванні сміхових практик у загальному полі культури діаспори.

Зауважимо, що оскільки українці є землеробською нацією, то й гумор має переважно аграрне «забарвлення», хоча канадські реалії сільського побуту, специфіка обробки землі, ведення господарства стали іншими. Проте залишилася відмінність між міським і сільським побутом, відповідно й гумором.

Р.-Б. Клімаш, аналізуючи перші роки проживання українських переселенців у Канаді та враження від почутого ним гумору в Альберті, зауважує: «Принаймні спочатку складається враження, ніби набираєш щось непок'єднане, суперечливе в термінах». З точки зору відомого фольклориста, на той час вимальовувалося три види гумору. «Перший різновид зумовлений пристосуванням до нового середовища і зводиться лише до групової циркуляції; він відображає гумор збентеження,

що корениться в незнанні, свіжості чи новому в грі. Гумористичний бік невміння також добре відбитий у комічних пригодах таких апокрифічних народних героїв-іммігрантів, як Вуйко Стів Табачнюк (буквально: дядько Стів Табачний син). Гумор, з боку аутсайдерів, – це другий різновид гумору, який певною мірою є попередником українського жарту в наш час. Третім і найпродуктивнішим для гумору періодом раннього поселення був традиційний фольклорний комплекс старовинних пісень, оповідань і звичаїв, які принесли із собою піонери; він складався з двох категорій невимушеного гумору та сільського гумору чи серйозної забави. Особливо важливою була категорія гумору, пов'язана з обрядовістю. Уся українська народна обрядовість включає гумор, де він діє як механізм самоврівноваження, щоб полегшити та підвищити серйозність ритуальних дій» [27].

Комічними ситуаціями, «приколами», мудрим жартом просякнуті народні пісні, коломийки, частівки, щедрівки. Якою мірою ці перли творчості збереглися й наскільки змінилися в Канаді, показує, зокрема, аматорська збирацька (краєзнавча) робота М. Ременди, що записала приповідки зі слів батьків, дядьків, а також свого чоловіка. Це почуті в Овкборні, Манітобі, Мікадо, Саскачевані 304 приповідки, 60 весільних віватів, 15 коломийок [21]. Чимало їх зібрано і Д. Гулеєм у книзі «Українська народня творчість» (Торонто : Гомін України, 1986).

У Канаді члени української діаспори дедалі менше дотримуються історичних традицій святкування весілля. Відголосоки цього можна ще інколи побачити хіба що в сільських місцевостях. Існувало чимало жартівливих епізодів, які, приміром, описує О. Мисевич у книзі «Український весільний обряд у Бойківщині» (Львів : Наш Лемко, 1937). Це, зокрема, уплещина в молодого (частування); вручення «маршавки» (витончено приготовлена домашня ковбаса); покладини (перша шлюбна ніч під наглядом); «продаж» коси й почіплення; ходження до води (ходіння молодої по воду, вмивання нею всіх, хто її оточує, обприскування). Цікаві для фахівців матеріали фольклорного змісту містяться в брошурі Л. Саведчука «Ідемо на весілля» (Depart of Culturall Affairs and Historical Resources Province of Manitoba.

Manitoba, 1956); у статті «Весілля на фермі» І. Тріщука (див.: Ілюстрований календар-альманах «Канадійського фермера» на 1970. Вінніпег, 1970).

З добрим гумором здійснюється на весіллі й розіграш, така собі народна оперетка, усім українцям відома жартівлива сцена зустрічі майбутнього зятя й уявного неприйняття молодого матір'ю нареченої тощо.

Сміх відображає національну ментальність. Однією з рис українського гумору є здатність у будь-якій складній життєвій ситуації кепкувати із самого себе. Це ознака того, що людина перебуває в гармонії із собою. Людина, здатна до самоіронії, – здорова морально і психологічно. Українські жарти не злі, натомість більше – іронічні [19].

Так, кепкуючи із себе, канадсько-український письменник Свирид Ломачка (Б. Олександрів-Гринівський) у «Моїй біографії» пише про себе: «Публіцист і філософ, недобиток тоталітарних режимів. Народився на третьому році пролетарської революції в селі Безштаньківці, в родині сільського багатія Харлампія Ломачки, розвозчика білої глини. <...> Люди соціалістичними темпами переселялися на кладовище. Я їв переважно вітамінні речі, як от: макуху, бур'ян, цвіт акації – і тому вижив» [17]. Гірка іронія, яка приховує гіркі сльози, пекучий біль – у цьому був увесь Свирид Ломачка і душевний стан тих, хто змушений був залишити рідну землю.

«Гумореска – це ніби коротеньке гумористичне оповідання, яке від звичайного оповідання відрізняється насамперед тим, що персонажі гуморески окреслені лише по лінії якоїсь одної, здебільша групової ознаки: соціально-побутової, професійної, суспільно-політичної, національної та ін. <...>. Смішних ситуацій подається одну чи декілька, і ними, власне, й вичерпується куций сюжет гуморески <...> мета автора: покепкувати з тих чи інших комічно-недотепних людей і явищ людського життя, і цим розважити читача» [24, с. 66].

Серед членів української діаспори популярний цілий ряд гумористичних та сатиричних творів, про що свідчить фонд Українського народного дому, колекція якого частково зберігається у Відділі зарубіжної україніки Інституту книгознав-

ства Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського. Приміром: Казанівський В. «Адамові сльози» або «Пяна королева. З життя наших переселенців в Канаді: жарт на 1 дію (Дейтройт; Львів : Русалка, 1926. («Театральна бібліотека», рік вид. 5, вип. 7). Чимало гумористичних сторінок у праці С. Горлача «Українсько-канадські приповідки і афоризми» (Торонто : СТЕГО, 1985). Наведемо деякі з них, що мають гумористично-критичний характер: «Не пасує нарікати на худі кишені. / Краще мати в голові, ніж в міху зелені» (с. 17); «Що на селі всі лепетують: “Грішми курку не годують. / Та на світ би не прийшла навіть курка без гроша»» (с. 121); «Дурень дурня вихваляє, / А за що, то й сам не знає. / То ж не будьте й ви хвальками, / Щоб не знатись з дураками» (с. 125); «Всім відома річ і знана: / Хто до дурнів пристає / Мимо власного бажання, / Він таким же сам стає» (с. 129); «Не знайся з тим, хто не є пара / У зменшенні слідів удара. / Коза з вовком бо так тягалася, / Що лише ріженьки зісталися» (с. 145) та ін.

Народна мудрість залишилася міцною, як криця, на віки: «Як би вовк не намагався / Своє Я сховати, / Його і в овечій шкурі / Легко розпізнати; Край москаль занастив / Світ його не баче: / Ой, москалю, за тобою / Шибениця плаче» (с. 179); «До хохлів москаль є добрий, – / Ми ж бо є “рідня”, / А тому і полюбив нас, / Мов той вовк ягня» (с. 179); «Москаль добрий, бо хохла / Дуже радо годував / Тою шкурою, що з брата, / Триста років вже здирав» (с. 180); «Москаль – ні чорт, ні сатана: / Від нього не відхрестися, / А зброєю і гострим словом / Від нього лиш відчепишся» (с. 181); «Знову будемо щасливі, / Знову прийдуть роки, / Коли шаблі заборознять / Злі московські боки!» (с. 182); «Не варто човникам маленьким / Служити рікам і морям – / Велике плавання належить / Лише великим кораблям! / Багач подвійно зиск бере, / Бідняк два [*двічі. – Н. С.] платить, / Наївного брехня веде, / Скупий три рази платить» (с. 355).

До «забутих іммігрантських голосів» на історичній батьківщині (відверто: по суті – незнаних), на жаль, належать ранні українсько-канадські комікси талановитого художника й карикатуриста Яко-

ва Майданика [24], автора твору «Вуйко Штіф Табачнюк» («Дядько Стів Тютюн»). У 1930 році випущена у світ видавництвом «Національна преса» у Вінніпезі як «Вуйкова книга: річник Вуйка Штіфа в рисунках Я. Майданика» (перевидана в 1974 р.). Комікс був досить популярним і мав тисячні наклади. «Перекинув» успіх твір цього ж автора – «Манігрула»: комедія в одній дії; зі співами і танцями (Winnipeg: Руська книгарня, 1915).

Серед діаспорної спільноти (можливо зробити висновок, виходячи з аналізу фонду Українського народного дому) мали попит твори Степана Підкови («Жарти жартами» : збірка фейлетонів. Детройт, 1977 та ін.); публікації в низці журналів, зокрема «Новий шлях» (Канада); Ол. Зозулі («Без жартів». Гумористичні оповідання, Детройт, 1975; «Одруження»: жарт, Едмонтон, 1981); Свирида Ломачки («В Канаді: фейлетони / літ. ред. та вступ. слово. Х. Чички. Торонто, 1951; «Свирид Ломачка в Канаді», Торонто, 1953; «Любов до ближнього», Нью-Йорк ; Торонто, 1961), Ст. Руданського (Співомовки / зі вступ. словом Б. Лепкого. Винніпег ; Ман[ітоба], [19.?.]) та ін.

Скажімо, «віршовані гуморески-“співомовки” Степана Руданського становлять унікальне, неповторне явище в національному письменстві. <...> Розпаношення московського окупаційного війська (“москалів”), розпуста, продажність і здиство урядового апарату імперії, включно з насадженням москвою і московській владі підпорядкованим духівництвом; позаурядові п'явки українського села в постатях лихварів, шинкарів та крамарів (здебільша неукраїнського походження), – ось що найчастіше підпадає зовні ніби незлостивій, але як же влучній і дошкульній критиці, засобами щиронародного (в основі селянського) мовостилю. Можна сміливо твердити, що співомовки Ст. Руданського – це відповідь українського письменника поетичною зброєю, відповідь-відсіч московській колоніальній політиці в Україні» [24, с. 78].

Ось як Х. Чичка характеризує творчість відомого в Канаді письменника-гумориста Свирида Ломачки [12]: «Свирид Ломачка належить до великих гумористів. <...> В умінні знайти і під певним кутом віддзеркалити кривизни доволішньої дійсності полягає, на нашу дум-

ку, секрет Ломаччиної геніальності» [17, с. 3]. Х. Чичка (І. Качуровський) в передмові під назвою «Професор Свирид Ломачка і сучасна українська гумористика» до книги «Свирид Ломачка в Канаді» (Торонто, 1951, с. 3–6) відносить цього письменника до геніальних. Обґрунтовує свою точку зору: «Генії гумористики дають здебільшого своєрідну шнапп-літературу, підносять читачеві хвилеве і скоропроминальне, але – вихопивши його (не читача!) живцем, з усім його ароматом. До таких належав колись Остап Вишня (в рахунок не йде: він без кісточки), а тепер належить Свирид Ломачка». На думку Х. Чички, «серед безлічі інших сучасних, більших і менших українських гумористів, фігура професора Ломачки стоїть зовсім самотньо (якщо не рахувати близьких йому Ганну Черінь і Хведосія Чичку). <...> Він підпорядковує творчість власному естетичному кредо, а не партійним замовлянням. Плюс це чи мінус, що Ломачка пише й друкує свої фейлетони, не узгоджуючи їх з місцевими вождями і вожденьятами? На нашу думку, це плюс» [17].

Чимало гумористичних сюжетів міститься в таких виданнях, як «Українська народня творчість» (зібрано та передм. Д. Гулея. Торонто, 1986); «Українські приказки, прислів'я і таке інше : збірники Опанаса Марковича і других» (упорядкував і видав М. Номис; перевидав Д. Гулей. Торонто, 1993) та ін. На гумористичній ниві виступає колектив відомих письменників: М. Зеров, І. Багряний, Г. Черінь, Ю. Косач, Н. Угарті та ін., що закарбовано в книзі «Буря у мур'ї: пародії, сатири, епіграми, жарти» ([Б. м.], 1947).

Уявлення про доволі різноманітний і великий гумористичний доробок канадсько-українських письменників дають, зокрема, такі твори (за хронологією): Отлукавін О. Перша пригода Ничипора Довгочхуна (Вінніпег, 1911); Рус М. Притча про садівника та інші оповідання, гуморески і сатири (1898–1908) (Скрентон : Вид-во «Укр. книгарні в Скрентоні», 1914. Ч. 18); Приповідки або українсько-народня філософія / збір., видав та передм. В. Плавюка (Едмонтон, 1946); Чапленко В. Люди в тенетах : сатирична

повість. Т. 1 (Вінніпег, 1951) (Клюб приятелів укр. книжки; кн. 3); Одрач Ф. Щебетун (Нью Йорк, 1957); Стечишин М. Байки (Вінніпег, 1959. Ч. 1); Точило-Колянківський М. Амбасадори [Сатира й гуморески] (Торонто, 1968); Береза І. Український гумор (Торонто, 1986); Додяк М. Книга мудрости гуцула Самоука (Торонто, 1976); Евентуальний І. Сатири (Toronto ; Ontario, 1971); Точило-Колянківський, М. Товпа [Фейлетони, гуморески, сатира] (Ніягара Фаллс, 1979); Федчук Б. Загадки і сміх розвага для всіх. 36. 25 (Торонто, 1985); Сар W. Тяжко бути політичним емігрантом: гуморески (Торонто, 1986); Торба сміху і мішок реготу. (Тисяча веселих жартів) / зібрав і впоряд. П. Шайда та ін. Загалом це історія життя, побуту, діяльності, трансформації світосприйняття української діаспори, висвітлені одним «променем» – гумором.

Порушена проблема щодо нього є багатогранною та потребує комплексного дослідження із залученням значної кількості джерел. При цьому зауважимо, що є канадські діаспорні видання, які спеціалізуються винятково на публікаціях гумору (наприклад, журнал «Всесміх», Торонто).

Гумористичні замальовки, анекдоти, карикатури з'являються в різних, навіть не передбачених для цього виданнях, таких як юридичні, політичні, медичні, ветеринарні та інші непрофільні часописи.

Висновки. Огляд представленого в розвідці матеріалу, природа українського гумору в середовищі білінгвів, багатокультурності Канади, нюанси трансформації сміхової культури, її відмінності від культури історичної батьківщини свідчить, що сміхова культура, гумор українців Канади як частина культури України потребують історичного (зокрема, в геортології), порівняльно-культурологічного, соціологічного, мовознавчого, філософського гносеологічного й антропологічного, емігрантологознавчого, читачезнавчого та інших досліджень. За трансформацією гумору, проявом його в багатьох сферах діяльності та творчості української спільноти можна простежити міру впливу на неї чужомовного оточення в умовах проживання етносу в іншій країні, яка стала для іммігрантів другою батьківщиною.

Джерела та література

1. Авраменко В. Українські національні танки, музика і стрій : короткий нарис про український танок та опис вісімнадцяти найкращих народних танків власного укладу. Вінніпег ; Нью Йорк : [б. в.], 1947. Кн. 1, 2. 80 с.
2. Бергсон А. Введение в метафизику. Смех. URL : http://krotov.info/library/02_b/er/gson_smeh.htm.
3. Гай-Головка О. Українські письменники в Канаді : літературно-крит. нариси / передм. авт. Вінніпег : Волинь, 1980. (Ін-т дослідів Волині ; ч. 41). Т. 1. 181 с.
4. Гарачковська О. О. ХХ століття в українській поезії крізь призму сміху. Київ : Альфа-М, 2015. 560 с.
5. Гримич М. З історії збирання і збереження народної спадщини українців Канади. URL : http://ndiu.org.ua/images/book/zberezhennia_kanad_spadschny.pdf.
6. Гудзенко О. З. Сміхова культура як модус соціокультурних трансформацій українського суспільства. *Грані*. 2014. № 12. С. 162-165.
7. Жорнова О. Конфлікт? А ти – анекдот, або Про народний гумор, який сприяє національній ідентичності українців. URL : <https://www.prostir.ua>.
8. Качуровський І. Гумор української еміграції. *Сучасність*. 1992. № 10. С. 152–162.
9. Копач О. Українська мова і ми. *Жіночий світ*. Торонто, 1978. № 10. С. 3–5.
10. Климаш Р. Збереження культури і український досвід у західній Канаді. *Народознавчі зошити : спецвип. «Українська фольклористика в Канаді: нові візії традиційного, традиційні візії нового»*. [Б. м.] : [б. в.], 2010. № 3/4. С. 460–466.
11. Левченко В. Смех как антропологическое измерение культуры. *Докса : сб. науч. тр. по философии и филологии*. Вып. 16 : Феномен смеха и смех в культуре. Одесса, 2011. С. 74–81.
12. Марунчак М. Гумор і сатира. *Історія українців Канади*. Т. 1 / М. Марунчак ; передм. від вид-ва. Вінніпег : УВАН в Канаді, 1968. 467 с.
13. Медвідський Б. Деякі прикметні риси української народної культури в Канаді. *Матеріали Міжнар. наук. конф., присвяч. 100-річчю еміграції українців до Канади*. Львів, 1992. С. 153–159.
14. Нагачевський А. Побутові танці канадських українців. Київ : Родовід, 2001. 188 с.
15. Ніколаєва Н. С. Українська сміхова культура : лінгвокультурол. аспект. *Укр. культурол. студії : зб. наук. пр.* 2019. С. 16–19. DOI: [https://doi.org/10.17721/UCS.2019.2\(5\).03](https://doi.org/10.17721/UCS.2019.2(5).03).
16. Савчук С. В. Муж ідеї і праці : в 50-тя громадсько-журналістичної та церковної праці о. В. Кудрика. Вінніпег : Вид. ювіл. ком., 1958. 127 с.
17. Свирид Ломачка. В Канаді: фейлетони / Свирид Ломачка ; літ. ред. Х. Чичка. Торонто : Усатюк, 1951. 101 с.
18. Славутич Яр. Анотована бібліографія української літератури в Канаді : канадські книжкові видання 1908–1986. 3-тє вид., допов. / вступ. слово авт. Едмонтон : Славутич, 1987. 166 с.
19. Солонська Н. Гумор і сатира українців Канади (до Міжнародного дня сміху). URL : <http://www.nbuv.gov.ua/node/5491>.
20. Столяр М. Б. Сміхова культура тоталітарного суспільства: сутність, форми, механізми дії (на прикладі радянських культурних практик) : автореф. дис. ... д-ра філос. наук. Харків, 2013. 33 с.
21. Українські приповідки, весільні вівати і коломийки, 1891–1991 / збір. М. Ременда. West Vancouver : [б. в.], 1991. 32 с.
22. Фотій Н. Українські весілля-пародії в Саскачевані і дещо про народний бурлеск. *Народознавчі зошити : спецвип. «Українська фольклористика в Канаді: нові візії традиційного, традиційні візії нового»*. [Б. м.], 2010. № 3/4. С. 378–384.
23. Француженко-Вірний М. О. Заокеанські письменники України : зб. статей. Київ : Смолоскип, 2015. 310 с.
24. Юриняк А. Літературні жанри малої форми. Вінніпег : Тов-во «Волинь», 1981. 118 с.
25. Arpe M. L. Humor and Laughter: An Anthropological Approach. Ithaca : Cornell University Press, 1985. URL : <https://www.ruthenia.ru/folklore/arhipova2.htm>.
26. Maydanyk J. Archival Collection. *Oseredok : Ukrainian Cultural and Educational Centre*. URL : <https://oseredok.ca/collections-research/spotlight-on/jacob-maydanyk-archival-collection/>; https://www.researchgate.net/publication/335862974_Forgotten_immigrant_voices_the_early_Ukrainian_Canadian_comics_of_Jacob_Maydanyk.
27. Klymasz R. B. Humor. *Continuity and change : the Cultural life of Alberta's first Ukrainians*. Edmonton ; Alberta, 1988. P. 183–186.

28. Klymasz R. B. Macaronic Poetics in Ukrainian Folklore. *Canadian Contributions to the Ninth International Congress of Slavists*. Kyiv, 1983. P. 206–215. DOI: <https://doi.org/10.1080/00085006.1983.11091735>.
29. Klymasz R. B. The Ethnic Joke in Canada Today / Western Kentucky University. *Kentucky Folklore Quarterly*. 1970. Vol. 25. P. 167–173.
30. Klymasz R. Ukrainian Folklore in Canada : An Immigrant Complex in the Transition. New York, 1980. 17 p.
31. Shvachko S. Canadian Humor v Creation and Translation. *Ukraine – Canada : the Materials of the First International Scholarly and Practical Congress on Canadian Studies (June 21–24, 2018, Lutsk, Ukraine)*. Луцьк, 2018. С. 131–135.

References

1. AVRAMENKO, Vasyl. *Ukrainian National Dances, Music and Costumes: A Short Essay on Ukrainian Dances and Description of Eighteen Best Folk Dances of Own Composition*. Book 1, 2. Hollywood; New York; Winnipeg, 1947, 80 pp. [in Ukrainian].
2. BERGSON, Henri. *Introduction to Metaphysics. Laughter*. Available from: http://krotov.info/library/02_b/er/gson_sme.htm [in Russian].
3. HAI-HOLOVKO, O. Ukrainian Writers in Canada: Literary-Critical Essays. Winnipeg: Volhynia, 1980. (Institute of Volhynia Research; Part 41). Vol. 1, 181 pp. [in Ukrainian].
4. HARACHKOVSKA, Oksana. *The Twentieth Century in Ukrainian Poetry in the Light of Laughter*. Kyiv: Alfa-M, 2015, 560 pp. [in Ukrainian].
5. HRYMYCH, Maryna. *From the History of Collecting and Preserving the National Heritage of Ukrainians of Canada*. Available from: http://ndiu.org.ua/images/book/zberezhennia_kanad_spadschyny.pdf. [in Ukrainian].
6. HUDZENKO, Olesia. Humor Culture as a Modus of Socio-Cultural Transformations of Ukrainian Society. *Edges: Sociology*, 2014, no. 12, pp. 162-165 [in Ukrainian].
7. ZHORNOVA, Olha. *Conflict? And You – A Joke, or About Folk Humor Promoting the National Identity of Ukrainians*. Available from: <https://www.prostir.ua> [in Ukrainian].
8. KACHUROVSKYI, Ihor. Humor of Ukrainian Emigration. *Modernity*, 1992, no. 10, pp. 152–162 [in Ukrainian].
9. KOPACH, O. The Ukrainian Language and We. *Women's World*. Toronto, 1978, no. 10, pp. 3–5 [in Ukrainian].
10. KLYMASH, Robert. Culture Preservation and Ukrainian Experience in Western Canada. *The Ethnology Notebooks: Special Issue. Ukrainian Folkloristics in Canada: New Visions of the Traditional, Traditional Visions of New*. N.p.: N. P. H., 2010, no. 3/4, pp. 460–466 [in Ukrainian].
11. LEVCHENKO, Viktoriya. Laughter as an Anthropological Dimension of Culture. *Doksa: Collected Scientific Papers in Philosophy and Philology. Issue 16: The Phenomenon of Laughter and Laughter in Culture*. Odessa, 2011, pp. 74–81 [in Russian].
12. MARUNCHAK, Mykhailo. Humor and Satire. *History of Ukrainians in Canada*. Vol. 1. Prefaced by Printing House. Winnipeg: UVAN in Canada, 1968, 467 pp. [in Ukrainian].
13. MEDVIDSKYI, Bohdan. Some Peculiar Features of Ukrainian Folk Culture in Canada. *Materials of the International Scientific Conference on the Occasion of the 100th Anniversary of Ukrainians Emigration to Canada*. Lviv, 1992, pp. 153–159 [in Ukrainian].
14. NAHACHEVSKYI, Andrii. *Everyday Dances of Canadian Ukrainians*. Kyiv: Ancestry, 2001, 188 pp. [in Ukrainian].
15. NIKOLAIEVA, Nataliia. Ukrainian Laughing Culture: Linguistic and Culturological Aspects. *Ukrainian Culturological Studies: Collected Scientific Papers*, 2019, pp. 16–19 [in Ukrainian]. DOI: [https://doi.org/10.17721/UCS.2019.2\(5\).03](https://doi.org/10.17721/UCS.2019.2(5).03).
16. SAVCHUK, Semen Volodymyr. *A Man of Idea and Work: On the Occasion of the 50th Anniversary of Public, Journalistic and Church work of Fr. V. Kudryk*. Winnipeg: Publishing House of Jubilee Commission, 1958, 127 pp. [in Ukrainian].
17. LOMACHKA, Svyryd. *In Canada: Feuilletons*. Toronto: Usatiuk, 1951, 101 pp. [in Ukrainian].
18. SLAVUTYCH, Yar. *Annotated Bibliography of Ukrainian Literature in Canada: Canadian Book Editions of 1908–1986*. 3-rd ed., supplemented. Edmonton: Slavuta, 1987, 166 pp. [in Ukrainian].

19. SOLONSKA, Nataliia. *Humor and Satire of Canadian Ukrainians (On the Occasion of the International Day of Laughter)*. Available from: <http://www.nbuv.gov.ua/node/5491> [in Ukrainian].
20. STOLIAR, Maryna. *Laughing Culture of Totalitarian Society: Essence, Forms, Mechanisms of Action (Exemplified by Soviet Cultural Practices): An Authoress's Abstract of Doctor's Thesis in Philosophy*. Kharkiv, 2013, 33 pp. [in Ukrainian].
21. REMENDA, M., collector. *Ukrainian Fairy Tales, Wedding Vivats and Kolomyiky, 1891–1991*. West Vancouver: [N. P. H.], 1991, 32 pp. [in Ukrainian].
22. FOTII, Nadiia. Ukrainian Mock Weddings in Saskatchewan and Something on Folk Burlesque. *The Ethnology Notebooks: Special Issue. Ukrainian Folkloristics in Canada: New Visions of Traditional, Traditional Visions of New*. [N. p.], 2010, no. 3/4, pp. 378–384 [in Ukrainian].
23. FRANTSUZHENKO-VIRNYI, Mykola. *Overseas Writers of Ukraine: Collected Papers*. Kyiv: Torch, 2015, 310 pp. [in Ukrainian].
24. YURYNIAC, Anatol. *Literary Genres of Small Form*. Winnipeg: «Volhynia» Society, 1981, 118 pp. [in Ukrainian].
25. APTE, Mahadev L. *Humor and Laughter: An Anthropological Approach*. Ithaca: Cornell University Press, 1985. Available from: <https://www.ruthenia.ru/folklore/arhipova2.htm> [in English].
26. MAYDANYK, Jacob. Archival Collection. *Oseredok: Ukrainian Kultural and Educational Centre*. Available from: <https://oseredok.ca/collections-research/spotlight-on/jacob-maydanyk-archival-collection/> [in English].
27. KLYMASZ, Robert B. Humor. *Continuity and Change: the Cultural Life of Alberta's First Ukrainians*. Edmonton; Alberta, 1988, pp. 183–186 [in English].
28. KLYMASZ, Robert B. Macaronic Poetics in Ukrainian Folklore. *Canadian Contributions to the Ninth International Congress of Slavists*. Kyiv, 1983, pp. 206–215 [in English]. DOI: <https://doi.org/10.1080/00085006.1983.11091735>.
29. KLYMASZ, Robert B. The Ethnic Joke in Canada Today. Western Kentucky University. *Kentucky Folklore Quarterly*, 1970, vol. 25, pp. 167–173 [in English].
30. KLYMASZ, Robert B. *Ukrainian Folklore in Canada : An Immigrant Complex in the Transition*. New York, 1980, 17 pp. [in English].
31. SHVACHKO, Svitlana. Canadian Humor vs Creation and Translation. *Ukraine – Canada: the Materials of the First International Scholarly and Practical Congress on Canadian Studies (June 21–24, 2018, Lutsk, Ukraine)*. Lutsk, 2018, pp. 131–135 [in English].

Надійшла / Received 11.07.2022

Рекомендована до друку / Recommended for publishing 25.11.2022

УДК 398.41:82-32](083.71)(477)“18/19”
DOI <https://doi.org/10.15407/mue2022.21.103>

ЯГЕЛО СВІТЛАНА

кандидатка філологічних наук, доцентка кафедри українознавства, учений секретар Львівського національного медичного університету імені Данила Галицького (Львів, Україна).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9990-1022>

YANELO SVITLANA

a Ph.D. in Philology, an associate professor at the Department of Ukrainian Studies, Scientific Secretary of Danylo Halytskyi Lviv National Medical University (Lviv, Ukraine).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9990-1022>

Бібліографічний опис:

Ягело, С. (2022) Демонологічне оповідання: дефініція та історія терміна. *Матеріали до української етнології*, 21 (24), 103–111.

Yahelo, S. (2022) Demonological Story: Definition and History of the Term. *Materials to Ukrainian Ethnology*, 21 (24), 103–111.

© Видавництво ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2022. Стаття опублікована на умовах відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

ДЕМОНОЛОГІЧНЕ ОПОВІДАННЯ: ДЕФІНІЦІЯ ТА ІСТОРІЯ ТЕРМІНА

Анотація / Abstract

У фокусі уваги дослідження перебуває жанр демонологічного оповідання, відстежується його стратифікація, а також питання етимології терміна та історія його функціонування. Побутування терміна і його змістове навантаження розглядаються в історичній ретроспективі: від часів, коли активізувалася увага до демонологічної традиції як такої, тобто від початку ХІХ ст., від утворення гуртка «Руська трійця». Не слід забувати, що її представник Я. Головацький значною мірою окреслив орієнтири щодо питання диференціації народної прози ще в другій половині ХІХ ст. Пізніше цієї проблематики торкалися й інші визначні представники української культури, зокрема представник цього ж гуртка І. Вагилевич, а згодом М. Драгоманов, І. Франко, В. Гнатюк, Ф. Колесса.

У статті простежуються тенденції в дефініції жанрового різновиду демонологічного оповідання від межі ХІХ–ХХ ст. як періоду, що характеризувався початком сприйняття й розуміння демонологічних наративів, а також спроб їхньої класифікації і систематизації та наукового обґрунтування й осмислення. Не залишається поза увагою і класифікація текстів у фольклористиці за радянських часів та в сучасну епоху. **Мета** статті – простежити процес входження у фольклористичну науку терміна «демонологічне оповідання» на позначення народних творів про зустріч людини з демонічною істотою. Показано межі його використання; окреслено орієнтири в дефінітивному питанні; з'ясовано специфіку демонологічних оповідань як жанрового різновиду в контексті неказкової прози. У статті використано загальнонаукові методи аналізу та синтезу.

Історичний метод допоміг виявити, простежити та проаналізувати спроби теоретичного усвідомлення творів демонологічного змісту українських дослідників усної словесності, а також учених пострадянського простору.

Ключові слова: демонологія, демонологічне оповідання, жанр, сюжет, мотив.

The research is focused on the genre of the demonological story, its stratification is studied, as well as the issue of the etymology of the term and the history of its functioning. The origin of

the term and its content are considered in historical retrospective, from the times when attention to the demonological tradition as such has lived up, that is, from the early 19th century, the period of creation of the *Ruthenian Trinity* circle. It should not be forgotten that its representative Ya. Holovatskyi has described mainly the guidelines for the differentiation of folk prose in the mid to late 19th century. Later other prominent representatives of Ukrainian culture have also studied such problems. These are, in particular, a member of the same circle I. Vahylevych, and later M. Drahomanov, I. Franko, V. Hnatiuk, F. Kolessa.

The trends in the definition of the genre variety of the demonological story from the turn of the 19th to the 20th centuries are considered in the article. The period has been characterized by the beginning of the perception and understanding of demonological narratives, as well as attempts of their classification, systematization and scientific justification and comprehension. Classification of the texts in Folkloristics during the Soviet period, as well as in the modern times, is not left out of consideration in the study. The **purpose** of the article is to trace the process of entering the term *demonological story* into folkloristic science to denote folk works about the meeting of a person with a demonic creature. The limits of its use are shown; the landmarks in the definitive question are outlined; the specificity of demonological stories as a variety of genre in the context of non-fairy-tale prose is clarified. The general scientific methods of analysis and synthesis are used in the article.

The historical method has helped to identify, trace and analyse the attempts of theoretical comprehension of the works of demonological content by Ukrainian researchers of oral literature, as well as the post-Soviet space.

Keywords: demonology, demonological story, genre, plot, motif.

Кожен твір народної демонології носить певну частину духовного життя народу, розкриває його багатий внутрішній світ. Персонажі оповідної традиції демонологічного змісту пов'язані з живим народним світоглядом та сучасними побутовими реаліями. Давні вірування про добрих чи злих істот – русалок, мавок, диких баб, домовиків, утоплеників, чортів, вовкулак, відьом, знахарів тощо – поширені на всій території України, наявні в активному функціонуванні населення й формують пов'язані з ними розповіді.

Зацікавлення українською оповідною демонологічною традицією активізувалося на початку XIX ст. з утворенням гуртка «Руська трійця». Певні орієнтири в плані диференціації народної прози окреслив у другій половині XIX ст. представник цього товариства Я. Головацький. Учений, досліджуючи міфологію давніх слов'ян, весь емпіричний матеріал, зібраний під час багатьох експедицій, об'єднував терміном «баснословіє» [7]. У своїх працях Я. Головацький та І. Вагилевич класифікують демонологічні наративи за принципом змістового наповнення тексту й називають «легендами», проте визначення жанру не подають. Такої ж думки дотримувався і М. Драгоманов. Дослідник працював над виокремленням спільних тем, сюжетів, мотивів народної прози, але також не дав чіткої жанрової дефініції. У роботі «Замітки про систематичне видання творів української народної сло-

весності» [15, с. 98] він використовував терміни «оповідання» і «переказ» на позначення однотипних текстів. Науковець зазначав, що «сі оповідання та перекази укладаються в природні рубрики відповідно природним розділам світогляду, людського життя та вживання слова» [15, с. 98]. Відповідно до такого трактування М. Драгоманов розповіди демонологічного змісту поділяв на кілька груп: вірування та оповідання про чортів (IV); оповідання про мерців (V); вірування та оповідання про людей з чудесною силою (VI) [15, с. 98]. Класифікація прозових жанрів усної словесності за предметно-тематичним принципом, яку запропонував дослідник, використана в його збірнику текстів «Малоруськія народныя преданія и рассказы» [20], у виданнях Б. Грінченка [9; 10], що значною мірою зумовило особливості майбутніх класифікаційних пошуків.

Одну з найбільш повних і науково обґрунтованих класифікацій фольклорної прози наприкінці XIX ст. запропонував І. Франко, застосувавши принцип поділу народних зразків за літературними формами. Серед жанрів оповідальної творчості він виокремив казки, легенди, новели, фацеції, оповідання міфічні, оповідання про особи, події та історичні місцевості, байки звірячі, притчі й апологи [29; 30]. Розповіді про демонологічних істот дослідник умістив у групу «оповідання мітичні», під якими автор розумів

твори про фантастичні, незвичайні явища та образи, «що становили або й досі становлять предмет живого вірування люду (чари і чарівники, злі духи і т. и.)» [30, с. 2]. І. Франко наголошував на тому, що «для питомої праслов'янської та праруської дохристиянської мітології в них найдеться дуже багато матеріалу; може бути, що якимсь зерно тої мітології в них і є...» [30, с. 2]. Отже, науковець перший в українській фольклористиці використав окрему назву на позначення творів демонологічного характеру і дав їм своє визначення. Запропонована І. Франком концепція відображення дійсності у прозових творах лягла в основу класифікації усної народної словесності В. Гнатюка. Демонологічні наративи він виокремив у групу під назвою «міти», об'єднавши «оповідання, в яких говориться про такі фантастичні постаті та явища, що творили або й досі творять предмет живого вірування простолюдина» [8, с. 38]. Як бачимо, дефініція жанру демонологічної народної прози у В. Гнатюка перегукується з трактуванням І. Франка. Отже, обидва дослідники вказували на незвичайність героїв у творах та на активне побутування зразків оповідної демонологічної традиції і збереження вірувань, що лягли в основу народних текстів.

Проблемою визначення жанру народних розповідей про демонічних персонажів цікавився також Ф. Колесса. У контексті розгляду прозових творів він виділяє «оповідання з обсягу демонології». Основною рисою зазначеного жанру народної прози науковець називав фантастичність та «давні вірування про “нечисту силу”, різних духів і демонів, які своїми початками сягають глибоко в передхристиянську добу, хоч підлягли вже значним впливам християнства» [19, с. 137]. Для повнішої характеристики жанру слід додати думку Ф. Колесси, що слухачі такі твори трактують серйозно, «навіть з деякою повагою, тобто, як, наприклад, ліричні пісні духовного змісту або історичні пісні й думи» [19, с. 124].

Отже, дослідники кінця ХІХ – початку ХХ ст. дотримувалися однієї тенденції в дефініції жанрового різновиду демонологічного оповідання, указуючи на змістову основу тексту, яку становлять демонологічні вірування, що й зумовило жанрову специфіку. Цей період можна вважати

початком осмислення демонологічних нарративів, систематизації творів цього жанрового різновиду та спроб їх наукового обґрунтування.

У радянський час в українській фольклористиці домінувала тенденція класифікації зразків народної неказкової прози за способом зображення дійсності. Цього принципу дотримувалися Г. Сухобрус [28] та Л. Дунаєвська [11], які зараховували твори міфологічного, апокрифічного та героїчного змісту до жанру легенди. Відповідно до наведеної класифікації, шляхом окреслення тематичного кола сюжетів, розповіді про демонологічні персонажі науковці вважали міфологічною легендою. Г. Сухобрус такий різновид оповідної традиції означувала як застарілу народну мудрість, оскільки там фіксуються «наївні, неправильні і тому у своїй ідейній суті забобонні уявлення про природу, уявлення, які генетично зв'язуються з обмеженим світоглядом первісних людей» [28]. У вказаному жанрі, зазначає Л. Дунаєвська, відобразилися давні тотемічні, анімістичні та антропологічні уявлення, які з часом втратили свою первісну релігійну основу й набули творчого, часто символічного значення [11, с. 244]. Проте недоліком визначень цих дослідників, як слушно зауважив В. Сокіл, було те, що матеріал, який вони розглядали, «відбиває різні сфери суспільної свідомості – вірування (міфологічні й апокрифічні легенди) й знання (героїчні легенди)» [27, с. 22]. Г. Сухобрус та Л. Дунаєвська у своїх концепціях поділу неказкової прози акцентували на змісті творів, не звертаючи уваги на формальні ознаки, які також виступають вагомими чинниками у визначенні жанру.

О. Дей, розглядаючи дефінітивні питання неказкової прози, критерієм визначення жанрової належності вважав «питому вагу істинного, реального, можливого, чи, навпаки, вигаданого, фантастичного й нереального» [13, с. 7], тобто за основу трактування жанру брав характер стосунку до дійсності. За цим принципом легенди дослідник поділив на шість груп, серед яких вирізняв і міфологічну – розповідь про надприродних істот (русалок, домовиків, перелесників, духів різного типу) [13, с. 15]. Уважаємо, що за тематико-змістовим наповненням науковець виокремив зазначений різновид жанру як споріднений

з демонологічним оповіданням. Розглядаючи цей різновид легенди, О. Дей проаналізував ідейно-змістові та жанрово-стилістичні особливості, проте чіткості в це питання не вніс. Автор зауважив, що побутування згаданого жанру оповідної традиції скоротилося, а в окремих випадках перебуває у стані пасивного збереження в пам'яті старших людей. Припускаємо, що жанр міфологічної легенди, джерела якої сягають демонологічних вірувань, міг розвинутися на основі демонологічного оповідання, яке є одним із найдавніших епічних форм [21], коли його жанрові риси затираються, віддаляючись у часі.

Проблеми своєрідності творів демонологічного змісту та їх взаємозв'язків з іншими жанрами неказкової прози цікавили також С. Мишанича. Досліджуючи народні оповідання, він узяв за основу запропонований І. Франком термін «міфічне оповідання» і використав подібні назви на позначення зразків демонологічної тематики – «міфологічне оповідання», «демонологічна оповідь», «демонологічний меморат», вживав їх у синонімічному значенні, не порушуючи дефінітивного питання [22].

В. Давидюк, досліджуючи особливості неказкової прози, запропонував враховувати єдність форми і змісту, характерну для творів усної словесності [12, с. 25–26], і зауважив, що кожен із російських науковців, визначаючи жанр, послуговується лише одним критерієм (час, епічна позиція оповідача або установка на вірогідність). Користуючись традиційним поділом легенди на три різновиди, твори, сформовані на давніх дохристиянських уявленнях, які з часом втратили свою світоглядну основу й набули суто символічного художнього значення, він назвав «міфологічними легендами» [12, с. 31]. Персонажами цього різновиду легенд, поряд із реальними героями, виступають чудодійні добрі і злі сили, серед яких – лісовики, водяники, русалки, упирі, чаклуни та ін. Науковець зазначив, що «демонічність образів в українському фольклорі не вважається жанровою домінантою» [12, с. 31] і тому такі зразки оповідної традиції не розглядав як окремий жанр. У зв'язку із цим автор запропонував фабулати міфологічного характеру, які в російській фольклористиці називають «бувальщинами», уважати

поширеними в українській фольклористиці легендами міфологічного типу [12, с. 26], на відміну від меморатів – оповідань особистого характеру, які набули набагато більшого поширення. Таке марновірне оповідання-меморат В. Давидюк означив як «міфологічна оповідь» [12, с. 35]; його центром виступає персонаж, точніше «те, що ним видалось, оскільки сам він найчастіше залишається невидимим і вгадується лише за приписуваними йому в народних повір'ях діями» [12, с. 35]. До них учений зарахував демонологічні розповіді про загибель людей, яка спричинена голосом лісовика, чорта тощо. В основі розрізнення цих жанрів автор використовує принципи відношення до дійсності та епічної позиції (для легенди – зовнішня, а для оповідей – внутрішня). Отже, В. Давидюк в українській оповідній традиції виокремив два види міфологічної прози: «міфологічні легенди як сукупність оповідань-фабулатів, звернених у минуле, з традиційними загальновідомими персонажами, які поряд з іншими акумулюють у собі й естетичну функцію, та міфологічні оповіді-меморати, оповідання про порівняно свіжі враження від уявної зустрічі з надприродними істотами і явищами природи» [12, с. 38]. Науковець, використавши досвід російських фольклористів (С. Азбелєв [1; 2], Е. Померанцева [24], К. Чистов [31; 32]), урахувавши змістові ознаки жанру, здійснив спробу виділити демонологічні оповідання («міфічна оповідь») з масиву міфологічної легенди.

У кінці ХХ ст. в українській фольклористиці започатковується нова тенденція у вивченні дефінітивного питання жанрів неказкової прози демонологічної тематики. Так, О. Бріцина, за аналогією до російських дослідників, запропонувала сюжетні утворення про демонологічні персонажі називати термінами «билиця» та «бувальщина». Билицями дослідниця вважає твори «про незвичайні пригоди, зіткнення людини з надприродними істотами» [3, с. 163], у яких підкреслюється достовірність зображеного, а бувальщини – це твори, які ґрунтуються на художній вигадці, але зображують події як достовірні (відображують події як правдиві); пов'язані з «марновірними уявленнями, в них розповідається про незвичайні події, зіткнення людини з надприродними

істотами (відьма, лісовик, домовик, мавка тощо)» [4, с. 240]. О. Бріцина зауважує, що відмінність у наведених дефініціях полягає в тому, що «розповідь у билиці є спогадом безпосереднього учасника або свідка подій» [3, с. 163]. Як бачимо, у визначенні жанрів дослідниця послуговувалася кількома критеріями: вказівкою на вірогідність, епічним ракурсом, стосунком оповідача до подій, проте чіткого розмежування жанрів вона не подала.

Позицію О. Бріциної частково поділяє В. Сокіл. У контексті дослідження легенд та переказів на основі формально-змістових ознак жанру він виокремлює билицю як прозовий народнопоетичний твір, який виник на основі демонологічних вірувань. Персонажами в таких творах виступають демонічні істоти, духи та інша нечиста сила, розповідь ведеться від першої, інколи від третьої особи, описуються теперішні, зрідка недавноминулі події [27, с. 22]. Отже, В. Сокіл, урахувавши формальні ознаки жанру «оповідання», за принципом єдності форми і змісту подав чітку дефініцію жанру неказкової прози демонологічного змісту, яку означив терміном «билиця».

На сучасному етапі розвитку української фольклористики простежується термінологічна нечіткість у визначенні жанрової належності творів демонологічного змісту. В останні роки О. Бріцина дещо переглянула свої погляди щодо цього фольклорного жанру. Дослідниця у співавторстві з Г. Довженок, провівши аналітичні дослідження, констатує, що розповіді, які зображують сучасні фантастичні події (зустрічі з надприродними істотами чи людьми, наділеними надзвичайними здібностями, свідками яких є самі оповідачі чи їх оточення), «мають рефлексії у міфологічних оповідях-спогадах» [5]. Тобто «це демонологічні оповіді про відьом, чарівників, а також про лісовиків, чугайстрів, водяників (болотяників, очеретяників), домовиків (хованців, годованців, хазяїв), вовкулаків, русалок (мавок), мерців, потерчат, зміїв, упирів, страх, блуд, персоніфікації хвороб та інших» [5]. Характерною рисою творів науковці називають достовірність зображуваного, тобто єдність віри оповідача і слухача, що підтримує «не лише інтерес до таких оповідей, а й життя їх в устах народу» [6]. Отже, О. Бріцина та Г. До-

вженок, звузивши змістове коло означеного жанру, використовують лише один термін на його позначення та вказують на активний стан побутування творів такого типу.

На брак належного дослідження жанру звертає увагу також сучасний дослідник фольклору М. Дмитренко. Свій інтерес він проявляє і до жанру «бувальщина». Проаналізувавши деякі фольклорні розвідки із цього питання, науковець зауважив, що в сучасній фольклористиці бувальщина і билиця не можуть бути двома різними жанрами, а билиця як жанр фольклору не існує взагалі [14, с. 154–155]. Під бувальщиною вчений розуміє «реалістичний прозовий фольклорний твір, у якому через оповідь учасника або свідка від першої чи третьої особи зображено дійсні неординарні події, пригоду, випадок, факт, постать недалекого минулого або теперішнього життя на, як правило, чітко визначеній локалізованій території» [14, с. 155]. Таким чином, на відміну від інших українських дослідників, які зважали передусім на фантастичність у жанрі, М. Дмитренко вказує на реалістичність зображуваного й наводить формальні ознаки, які споріднюють бувальщину з народним оповіданням.

Отже, все-таки простежується спроба окреслити жанр української неказкової прози на демонологічну тематику. Використавши досвід російської фольклористики, дотримуючись різних принципів класифікації, науковці спробували знайти вирішення цього дефінітивного й термінологічного питання і відтак сформувався тенденція означувати твори демонологічної тематики терміном «билиця». Проте така механічна взаємозаміна неможлива, оскільки «жанровий склад фольклору, характерний для одного народу, не може механічно переноситися у склад фольклору іншого народу» [26, с. 147].

Проблема жанрового визначення оповідної прози демонологічного змісту розроблялася й у зарубіжному народознавстві. Активне зацікавлення жанрами неказкової прози, зокрема оповідною демонологічною творчістю, простежується на початку 60-х років ХХ ст. У той час проблемі класифікації неказкової прози була присвячена Міжнародна будапештська нарада (1963), на якій комісія з неказкової прози запропонувала укласти

загальноєвропейський каталог цих жанрів, а також VII Міжнародний конгрес антропологів та етнографів, що відбувся в Москві в 1964 році. Згадані симпозиуми стали своєрідним підсумком багатолітньої роботи європейських дослідників (А. Аарне, М. Андреева, Л. Сімонсуурі, Я. Сінінге, Тільхагена, С. Томпсона та ін.), які працювали над систематизацією народної прози ще з початку ХХ ст. Як стверджує С. Азбелєв, вивчення оповідної традиції в цей період залежало від специфіки матеріалу [2, с. 176]. На з'їздах науковці окремою групою виділили жанр «міфічні оповідання» для позначення творів про надприродних істот і сил [2, с. 181–182]. Як бачимо, уже в той час згадані твори розглядаються як самостійна група народної неказкової прози, відокремлена від жанрів легенди і переказу. Використовуючи термін «міфічне оповідання», дослідники вказують на жанрову специфіку цих зразків і їх відмінність від інших груп творів оповідної традиції. У 70–80-х роках ХХ ст. у фольклористиці з'явилося чимало праць, що стосувалися диференціації жанрів неказкової прози. У 1973 році у Фрайбурзі відбулася міжнародна нарада, присвячена вивченню цього фольклорного пласта. Одним із центральних питань заходу була проблема дослідження і класифікації демонологічних розповідей. Згодом при Фрайбурзькому університеті створено комісію з вивчення цього жанру усної прози в міжнародному масштабі.

Варте уваги дослідження оповідної народної традиції К. Чистова, який запропонував виокремити жанри неказкової прози за кількома критеріями: а) ознака часу, б) ознака локальної прикріпленості чи неприкріпленості, в) наявність чи відсутність надприродних персонажів, г) ставлення оповідача до подій, що лежать в основі твору [32, с. 21]. На основі цього принципу дослідник визначив, що «розповіді за участю надзвичайних персонажів зазвичай називаються биличками» [32, с. 22]. Науковець, користуючись категорією часу, названий жанр неказкової прози зараховував до легенд про святих. Важливо, що К. Чистов, хоча й не виділив демонологічні наративи як самостійний жанр народної прози, все ж таки подав його дефініцію та звернув увагу на його функціональну природу.

Проблему вивчення жанрового складу народних оповідних творів демонологічної тематики розглядали також представники інших країн колишнього радянського союзу. Так, в абхазькому фольклорі розповіді про зустрічі людей з різними надзвичайними силами (дзилзан – істота ріки та води, абнаоуаю – лісові люди тощо) називали «міфами-биличками» [16, с. 203] і вказували на живе побутування творів, «про зустріч людей з тими чи іншими духами» [23, с. 204]. У білоруській оповідній традиції простежується тенденція розглядати жанри демонологічного змісту у зв'язку з казковим епосом. Їх називають «биличками» або використовують термін «страхи» за принципом зображення у них персонажів – міфічних істот [17, с. 65]. Для систематизації жанрів неказкової прози в литовській фольклористиці використовують європейську класифікацію, згідно з якою фольклорні наративи, що зображають міфологічних персонажів, називають «міфологічними оповідями» [18, с. 7]. Можна твердити, що в народознавчій науці в країнах пострадянського простору існував різнобій у термінології щодо дефінітивного питання жанрової належності творів демонологічного змісту. Зазначені твори, застосовуючи різні критерії розмежування жанрів, відносили то до казки, то до легенди або розглядали як самостійний різновид оповідної традиції.

Отже, в українській фольклористиці окреслена проблема декларувалася неодноразово; помітний плюралізм поглядів щодо номінування та дефініції жанру оповідань демонологічного змісту у зв'язку з «різничитанням» їх характерних ознак. Проте загальновизнаного жанрового розподілу та загальноприйнятої дефініції поки що не існує, оскільки науковці, виокремлюючи різні домінантні (жанротвірні) риси та дотримуючись різних принципів поділу на жанри, не дійшли згоди щодо існування оповідань демонологічного змісту як окремого фольклорного жанру. Тому, використовуючи напрацювання українських фольклористів кінця ХІХ – початку ХХІ ст. (І. Франка, В. Гнатюка, Ф. Колесси, О. Бріциної, В. Сокола), а також беручи за основу систему диференціації жанрів К. Чистова, яка є «узагальненням роботи низки науковців» [12, с. 19], ґрунтуючись насамперед на національному матеріалі за-

для кращої диференціації прозових жанрів, пропонуємо розповіді про зустріч та контакт людини з демонічними істотами розглядати як жанровий різновид народного оповідання та називати «демонологічними оповіданнями» [33]. Використання такого терміна буде доцільним на означення прозових творів, основним змістовим наповненням яких є демоноло-

гічні вірування, уявлення, конфлікт людини з демонічною істотою, що відбувся в теперішньому, зрідка недавньому часі, оповідь у якому ведеться здебільшого від першої особи (інколи третьої), де оповідач одночасно є учасником або свідком події. Зв'язок із демонологічними віруваннями та повір'ями забезпечує побутування творів дотепер.

Джерела та література

1. Азбелев С. Отражение действительности в преданиях, легендах, сказаниях. *Прозаические жанры фольклора народов СССР: тезисы доклада Всесоюзной научной конференции (21–23 мая 1974 г., г. Минск)*. Минск, 1974. С. 96–110.
2. Азбелев С. Проблемы международной систематизации преданий и легенд. *Русский фольклор*. Москва ; Ленинград, 1966. Т. 10. С. 176–196.
3. Брицина О. Билиця. *Українська літературна енциклопедія*. Київ, 1988. Т. 1. С. 163.
4. Брицина О. Бувальщина. *Українська літературна енциклопедія*. Київ, 1988. Т. 1. С. 240.
5. Брицина О., Довженко Г. Українські епічні прозові наративи. URL : <http://ukrainforever.narod.ru/ukrproza.html>.
6. Бугера І. Звичаї та вірування Лемківщини. (Бібліотека Лемківщини). *Наш Лемко*. Львів, 1939. Чис. 15. 40 с.
7. Виклади давньослов'янських легенд, або міфологія, укладена Я. Ф. Головацьким. Київ : Довіра, 1991. 94 с.
8. Гнатюк В. Українська народня словесність (в справі записів українського етнографічного матеріалу). Відень, 1916. 45 с.
9. Гринченко Б. Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях : в 3 т. Вып. 1: Рассказы, сказки, предания, пословицы, загадки и пр. Чернигов, 1895. 308 с.
10. Гринченко Б. Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях : в 3 т. Вып. 2: Рассказы, сказки, предания, пословицы, загадки и пр. Чернигов, Чернигов, 1897. 390 с.
11. Грицай М. С., Бойко В. Г., Дунаєвська Л. Ф. Українська народнопоетична творчість. Київ : Наукова думка, 1983. 357 с.
12. Давидюк В. Українська міфологічна легенда. Львів : Світ, 1992. 176 с.
13. Дей О. Легенди та перекази. *Легенди та перекази*. Київ : Наукова думка, 1985. С. 7–36.
14. Дмитренко М. Українська фольклористика: історія, теорія, практика. Київ : Народознавство, 2001. 576 с.
15. Драгоманов М. Замітки про систематичне видане творів української народної словесности. *Розвідки Михайла Драгоманова про українську народню словесність і письменство*. Львів, 1899. Т. 1. 260 с.
16. Зухба С. Жанровый состав абхазкой народной несказочной прозы. *Прозаические жанры фольклора народов СССР : тезисы доклада Всесоюз. науч. конф. «Прозаические жанры фольклора народов СССР» (21–23 мая 1974, г. Минск)*. Минск, 1974. С. 203–204.
17. Кабашников К. До характеристики жанрового складу білоруської народної прози. *Народна творчість та етнографія*. 1974. № 4. С. 59–68.
18. Кербелите Б. Типы народных сказаний: структурно-семантическая классификация литовских этиологических, мифологических сказаний и преданий. Санкт-Петербург : Европейский дом, 2001. 605 с.
19. Колесса Ф. Українська усна словесність : загальний огляд і вибір творів. Львів, 1938. 644 с. (Науково-популярна бібліотека товариства «Просвіта»; Ч. 1–4).
20. Малорусские народные предания и рассказы. Свод Михаила Драгоманова. Киев, 1876. 434 с.
21. Мелетинский Е. М. Народный эпос. *Теория литературы. Основные проблемы в историческом освещении. Роды и жанры литературы*. Москва, 1964. С. 50–96.
22. Мишанич С. В. Усні народні оповідання: питання поетики. Київ : Наукова думка, 1986. 327 с.

23. Муродов О. Особенности таджикских демонологических рассказов. *Прозаические жанры фольклора народов СССР: тезисы доклада на Всесоюз. науч. конф. «Прозаические жанры фольклора народов СССР» (21–23 мая 1974 г., г. Минск)*. Минск, 1974. С. 204–205.
24. Померанцева Э. В. Русская устная проза : учебное пособие по спецкурсу для студентов пед. ин-тов по спец № 2101 «Русский язык и литература». Москва : Просвещение, 1985. 272 с.
25. Пропп В. Жанровый состав русского фольклора. *Русская литература*. 1964. № 4. С. 58–76.
26. Пропп В. Я. Фольклор и действительность. Москва : Наука, 1989. 233 с.
27. Сокіл В. Народні легенди та перекази українців Карпат. Київ : Ін-т народознавства НАН України, 1995. 157 с. (Препринт. НАН України, Ін-т народознавства).
28. Сухобрус Г. Легенди та перекази. Українська народна поетична творчість. Київ, 1958. Т. 1. С. 401–423.
29. Франко І. Людові вірування на Підгір'ї. *Етнографічний збірник*. Львів, 1898. Т. 5. С. 160–218.
30. Франко І. Передмова до збірки «Галицькі народні казки. В Берліні пов. Бродського із уст народа списав Осип Роздольський». *Етнографічний збірник*. Львів, 1895. Т. 1. С. 1–3.
31. Чистов К. В. К вопросу о принципах классификации жанров устной народной прозы. *Материалы VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук (3–10 авг. 1964 г., г. Москва)*. Москва, 1964. 10 с.
32. Чистов К. В. Прозаические жанры в системе фольклора. *Прозаические жанры фольклора народов СССР: тезисы доклада на Всесоюзной научной конференции (21–23 мая 1974, г. Минск)*. Минск, 1974. С. 6–31.
33. Ягело С. Жанрова дефініція демонологічних оповідань. *Spheres of culture*. 2016. Vol. XV. P. 114–124.

References

1. AZBELEV, Sergei. Reflection of Reality in Traditions, Legends, and Tales. In: *Prose Genres of Folklore of the USSR Peoples: Theses of Papers of the All-Union Scientific Conference «Prose Genres of Folklore of the USSR Peoples» (May 21–23, 1974, Minsk)*. Minsk, 1974, pp. 96–110 [in Russian].
2. AZBELEV, Sergei. Problems of International Systematization of Stories and Legends. In: *The Russian Folklore*. Moscow; Leningrad, 1966, vol. 10, pp. 176–196 [in Russian].
3. BRYTSYNA, Oleksandra. Bylytsia. In: Ihor DZEVERIN, editorial board's chairperson. *The Ukrainian Literary Encyclopedia: In Five Volumes*. Kyiv, 1988, vol. 1 (A–Г), p. 163 [in Ukrainian].
4. BRYTSYNA, Oleksandra. Buvalshchyna. In: Ihor DZEVERIN, editorial board's chairperson. *The Ukrainian Literary Encyclopedia: In Five Volumes*. Kyiv, 1988, vol. 1 (A–Г), p. 240 [in Ukrainian].
5. BRITSYNA, Oleksandra, Halyna DOVZHENOK. *Ukrainian Epic Prose Narratives* [online]. Available from: <http://ukrainaforever.narod.ru/ukrproza.html> [in Ukrainian].
6. BUGERA, Ivan. Customs and Beliefs of Lemkivshchyna. (The Library of Lemkivshchyna). In: Yulian TARNOVYCH, ed.inchief, *Our Lemko*. Lviv, 1939, no. 15, 40 pp. [in Ukrainian].
7. HOLOVATSKYI, Yakiv. *Presentations of Old Slavic Legends, or Mythology, Compiled by Ya. F. Holovatskyi*. Kyiv: Trust, 1991, 94 pp. [in Ukrainian].
8. HNATIUK, Volodymyr. *Ukrainian Folk Literature (In the Case of Records of Ukrainian Ethnographic Material)*. Vienna, 1916, 45 pp. [in Ukrainian].
9. GRINCHENKO, Boris. *Ethnographic Materials, Collected in Chernigov and Neighboring Provinces. In Three Volumes*. Iss. 1: Stories, Tales, Legends, Proverbs, Riddles, etc. Chernigov, 1895, 308 pp. [in Russian].
10. GRINCHENKO, Boris. *Ethnographic Materials, Collected in Chernigov and Neighboring Provinces. In Three Volumes*. Iss. 2: Stories, Tales, Legends, Proverbs, Riddles, etc. Chernigov, 1897, 390 pp. [in Russian].
11. HRYTSAL, Mykhailo, Viktor BOIKO, Lidia DUNAIEVSKA. *Ukrainian Folk Poetic Works*. Kyiv: Scientific Thought, 1983, 357 pp. [in Ukrainian].
12. DAVYDIUK, Viktor. *Ukrainian Mythological Legends*. Lviv: World, 1992, 176 pp. [in Ukrainian].
13. DEI, Oleksii. Legends and Narrations. In: Oleksiy DEI, editorial board's chairperson. *Legends and Traditions*. Compiled and annotated by A. IOANIDI. Kyiv: Scientific Thought, 1985, pp. 7–36 [in Ukrainian].
14. DMYTRENKO, Mykola. *Ukrainian Folkloristics: History, Theory, Practice*. Kyiv: Ethnology, 2001, 576 pp. [in Ukrainian].
15. DRAHOMANOV, Mykhailo. Notes on the Systematic Publication of Works on Ukrainian Folk Literature. In: *Mykhailo Drahomanov's Studies on Ukrainian Folklore and Literature*. Lviv, 1899, vol. 1, 260 pp. [in Ukrainian].

16. ZUKHBA, Sergei. Genre Composition of Abkhazian Folk Non-Fairy Tale Prose. In: *Prose Genres of Folklore of the USSR Peoples: Theses of Papers of the All-Union Scientific Conference «Prose Genres of Folklore of the USSR Peoples»* (May 21–23, 1974, Minsk). Minsk, 1974, pp. 203–204 [in Russian].
17. KABASHNIKOV, Konstantin. To the Characterization of Genre Structure of Belarusian Folk Prose. In: Serhiy ZUBKOV, ed. in chief, *Folk Art and Ethnography*, 1974, no. 4, pp. 59–68 [in Russian].
18. KERBELYTĖ, Bronislava. *Types of Folk Tales: A Structural-Semantic Classification of Lithuanian Etiological, Mythological Tales and Legends*. Saint Petersburg: European House, 2001, 605 pp. [in Russian].
19. KOLESSA, Filaret. *Ukrainian Oral Literature: A General Review and Selected Works*. Lviv: Shevchenko Scientific Society Publishers, 1938, 644 pp. (Popular Science Library of the Enlightenment Society; Parts 1–4) [in Ukrainian].
20. DRAGOMANOV, Mikhail, compiler. *Ukrainian Folk Tales and Stories*. Kiev, 1876, 434 pp. [in Russian].
21. MELETINSKY, Yeleazar. Folk Epos. In: Grigory ABRAMOVICH et al., eds. *Theory of Literature: Major Problems in the Historical Elucidation. Modes and Genres of Literature*. Moscow, 1964, pp. 50–96 [in Russian].
22. MYSHANYCH, Stepan. *Oral Folk Tales: Questions of Poetics*. Kyiv: Scientific Thought, 1986, 327 pp. [in Ukrainian].
23. MURODOV, Otamurod. Features of Tajik Demonological Stories. In: *Prose Genres of Folklore of the USSR Peoples: Theses of Papers of the All-Union Scientific Conference «Prose Genres of Folklore of the USSR Peoples»* (May 21–23, 1974, Minsk). Minsk, 1974, pp. 204–205 [in Russian].
24. POMERANTSEVA, Erna. *Russian Oral Prose: A Teaching Aid in a Special Course for Students of Pedagogical Institutes in the Speciality no. 2101 «Russian Language and Literature»*. Moscow: Education, 1985, 272 pp. [in Russian].
25. PROPP, Vladimir. Genre Structure of Russian Folklore. In: Vasily BAZANOV, ed. in chief, *The Russian Literature*, 1964, no. 4, pp. 58–76 [in Russian].
26. PROPP, Vladimir. *Folklore and Reality*. Moscow: Science, 1989, 233 pp. [in Russian].
27. SOKIL, Vasyly. *Folk Legends and Narrations of the Carpathian Ukrainians*. Kyiv: Institute of Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine, 1995, 157 pp. (Preprint. NAS of Ukraine, Inst. of Ethnology) [in Ukrainian].
28. SUKHOBURUS, Halyna. *Legends and Narrations. Ukrainian Folk Poetry*. Kyiv, 1958, vol. 1, pp. 401–423 [in Ukrainian].
29. FRANKO, Ivan. Folk Beliefs in the Foothills. In: Ivan Franko, ed., *The Ethnographic Collection*. Lviv, 1898, vol. 5, pp. 160–218 [in Ukrainian].
30. FRANKO, Ivan. Preface to the Collection “Halychyna Folk Tales Recorded by Osyp Rozdolskyi in Berlyn (Brody County) from the People”. In: Mykhaylo HRUSHEVSKYI, ed.: *The Ethnographic Collection*. Lviv, 1895, vol. 1, pp. 1–3 [in Ukrainian].
31. CHISTOV, Kirill. On the Issue of the Principles of Arranging Genres of Oral Folk Prose. In: Sergey TOLSTOV, ed. *Proceedings of the 7th International Congress of Anthropological and Ethnographic Sciences (August 3–10, 1964, Moscow)*. Moscow, 1964, 10 pp. [in Russian].
32. CHISTOV, Kirill. Prose Genres in the System of Folklore. In: *Prose Genres of Folklore of the USSR Peoples: Theses of Papers of the All-Union Scientific Conference «Prose Genres of Folklore of the USSR Peoples»* (May 21–23, 1974, Minsk). Minsk, 1974, pp. 6–31 [in Russian].
33. YAHELO, Svitlana. Genre Definition of Demonological Stories. In: Ihor NABYTOVYCH, ed. in chief, *Spheres of Culture*. Lublin: 2016, vol. 15, pp. 114–124 [in Ukrainian].

Надійшла / Received 10.02.2022

Рекомендована до друку / Recommended for publishing 25.11.2022

УДК 791.53:791.43:32.019.52](477)“19/20”
DOI <https://doi.org/10.15407/mue2022.21.112>

НОВІКОВА ЛЮДМИЛА

кандидатка мистецтвознавства, наукова співробітниця відділу екранно-сценічних мистецтв і культурології Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (Київ, Україна).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6771-2908>

NOVIKOVA LIUDMYLA

a Ph.D. in Art Studies, a research fellow at the Department of Screen & Performing Arts and Cultural Studies at the M. T. Rylskiy Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6771-2908>

Бібліографічний опис:

Новікова, Л. (2022) Динаміка зміни іміджу України в аудіовізуальному мистецтві XXI століття. *Матеріали до української етнології*, 21 (24), 112–116.

Novikova, L. (2022) Dynamics of changes in the image of Ukraine in the audiovisual art of the XXI century. *Materials to Ukrainian Ethnology*, 21 (24), 112–116.

© Видавництво ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2022. Стаття опублікована на умовах відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

ДИНАМІКА ЗМІНИ ІМІДЖУ УКРАЇНИ В АУДІОВІЗУАЛЬНОМУ МИСТЕЦТВІ XXI СТОЛІТТЯ

Анотація / Abstract

У статті розглянуто деякі усталені стереотипи і нові тенденції творення образу України й українців у світовому аудіовізуальному мистецтві. Традиційно всі народи у своєму ставленні до інших спираються передусім на стереотипи. В екранних мистецтвах здебільшого (особливо коли йдеться про американські фільми, телевізійні програми тощо) українці, росіяни чи білоруси постають усі або «росіянами», або «слов'янами» з російськоцентричною ідентичністю.

Випадки позитивної кінематографічної репрезентації українців у XX ст. становили виняток, найвиразнішим з яких став фільм «Черевики рибалки» (1968) британського режисера М. Андерсена. Прототипом головного героя – Кирила Лакоти, Верховного митрополита Львівського, якого після 20-річного перебування в сибірському трудовому таборі несподівано звільняють і дають дозвіл переїхати до Риму, – був Йосип Сліпий.

Після 1986 року у творах аудіовізуальних мистецтв, присвячених Україні та українцям, набула поширення тема чорнобильської трагедії. Ядерна катастрофа на Чорнобильській АЕС сприймалася світовою спільнотою насамперед як реальна загроза тотального характеру, про яку слід знати якомога більше, щоб забезпечити життя і здоров'я населення різних країн. Водночас предметом особливого художнього інтересу стало дослідження психологічного аспекту трагедії, її впливу на свідомість безпосередніх учасників, зміни ставлення до Чорнобиля з плином часу.

У XXI ст. Помаранчева революція, Революція Гідності й російсько-українська війна остаточно поклали край інтерпретації українських персонажів світового кіно як маргінальних репрезентантів російського екранного нарративу. Вийшла низка ігрових і неігрових фільмів та серіалів про різні аспекти життя українців, які відтепер виразно ідентифікуються за національною ознакою і громадянством. Особливу роль у цьому процесі відіграють тематичні програми історичного змісту, розроблені й реалізовані Т. Снайдером.

Ключові слова: образ, стереотип, ідентичність, екранні мистецтва, пропаганда, фільм, програма, серіал, українці.

The article reviews some of the established stereotypes and new trends in the image of Ukraine and Ukrainians in the world audiovisual art. Traditionally, all nations rely primarily on stereotypes

in their attitudes towards others. Most of the time, in the screen arts (especially when it comes to American films, television programmes, etc.), Ukrainians, russians, or Belarusians are portrayed as either «russians» or «Slavs» with a russian-centric identity.

Cases of positive cinematic representation of Ukrainians in the twentieth century were an exception, the most notable of which was the film «The Fisherman's Boots» (1968) by British director M. Anderson. The prototype of the protagonist, Cyril Lakota, the Archbishop of Lviv, who, after 20 years in a Siberian hard labour camp Gulag, is unexpectedly released and allowed to move to Rome, was Josyf Slipyj.

After 1986, the theme of the Chornobyl tragedy became widespread in audiovisual artworks dedicated to Ukraine and Ukrainians. The disaster at the Chornobyl nuclear power plant was perceived by the international community primarily as a real threat of a total nature, about which it is necessary to know as much as possible in order to protect the lives and health of the population of different countries. At the same time, the study of the psychological aspect of the tragedy, its impact on the minds of the direct participants, and the change in attitudes towards Chornobyl over time became a subject of particular artistic interest.

In the twenty-first century, the Orange Revolution, the Revolution of Dignity, and the Ukrainian-russian war finally put an end to the interpretation of Ukrainian characters in world cinema as marginal representatives of the Russian screen narrative. A number of fiction and non-fiction films and TV series were released about various aspects of the lives of Ukrainians, who are now clearly identified by their nationality and citizenship. A special role in this process is played by thematic programmes with historical content developed and implemented by T. Snyder.

Keywords: image, stereotype, identity, screen arts, propaganda, film, TV/YouTube programme, series, Ukrainians.

Аудіовізуальні практики формування образу країни світовою спільнотою вирізняються складною причинно-наслідковою системою зв'язків. Сукупність складових національного менталітету, підпорядкована продиктованій потребам часу ієрархії, інтерпретується в кінематографічний спосіб і органічно вплітається в художню тканину кінотворів. Традиційно всі народи у своєму ставленні до інших спираються передусім на стереотипи. Здебільшого (особливо коли йдеться про американців) українці, росіяни чи білоруси є або «росіянами», або «слов'янами», позбавленими ідентичності через стереотипи та брак освіченості.

Наприкінці ХХ ст. вітчизняними мистецтвознавцями й силами дослідників української діаспори здійснено поодинокі спроби виокремити й проаналізувати екранні моделі сприйняття України у світі. Проте матеріал для аналізу був доволі одноманітний: попри те, що українські персонажі з'являлися в десятках іноземних стрічок, переважно все обмежувалося однотипним діалогом на кшталт: «Ти росіянин?» – «Ні, я українець». – «Хіба це не одне й те ж?». Винятком становили екранізації творів Миколи Гоголя, які створювалися в європейських країнах та США. Окремо слід згадати фільм «Черевики рибалки», поставлений у 1968 році британцем Майклом Андерсоном за мотивами однойменного роману австралійського письменника

Морріса Веста. Прототипом головного героя – Кирила Лакоти, Верховного митрополита Львівського, якого після 20-річного перебування в сибірському трудовому таборі несподівано звільняють і дають дозвіл переїхати до Риму, – був Йосип Сліпий. Лакоту змальовано у фільмі як винятково позитивного українського персонажа, чесноти якого дозволяють йому відразу після прибуття до Ватикану стати кардиналом, а невдовзі – Папою Римським.

Ще один певною мірою позитивний український персонаж був утілений на екрані Арнольдом Шварценеггером, який, до речі, послідовно підтримує Україну з самого початку широкомасштабної війни, у блокбастері 1988 року «Червона спека» (*Red Heat*), першому суто американському фільмі, знятому на території срср. Герой Шварценеггера – радянський офіцер Іван Данко, відряджений до США у справі боротьби з наркоторгівлею. Він демонстрував уміння долати будь-які перешкоди на своєму шляху й на запитання, де такого вчать, з гордістю посилався на Київську школу КДБ на Володимирській. У відповідь на це приставлений до нього американський колега сержант Арт Рідзік (Джеймс Белуші) пожвавлювався: «Авжеж, знаю: котлети по-київськи». Отже, Україну було ідентифіковано на американському екрані за рівнем підготовки кадрів її спецслужби і – кулінарії. Таку модель ототожнення можна вважати нейтральною.

Після 1986 року основний екранний стереотип щодо України пов'язували із Чорнобильською трагедією. Це пояснюється просто: ядерна катастрофа на Чорнобильській АЕС сприймалася світовою спільнотою передусім як реальна загроза тотального характеру, про яку слід знати якомога більше, щоб забезпечити життя і здоров'я населення різних країн. Водночас предметом особливого художнього інтересу стало дослідження психологічного аспекту трагедії, її впливу на свідомість безпосередніх учасників, зміни ставлення до Чорнобиля із плином часу. У західному прочитанні образу України тема Чорнобиля посіла особливе місце, у низці фільмів вона правила ключем до осягнення національного характеру, оскільки в кожній нації є власний специфічний спосіб розв'язання проблем буття.

На чорнобильську тему було створено кілька документальних стрічок, найкращою з яких залишається зафільмована безпосередньо в зоні відчуження «Прип'ять» (1999) австрійця Ніколауса Гейргалтера, присвячена побуту населення, яке залишилося жити на радіаційно забрудненій території.

Ігрові стрічки, створені до 25-ї річниці Чорнобильської трагедії, замість спроби осягнути її вплив на буття й духовний світ сучасної людини, або вкладали у свій меседж зведення рахунків з радянським тоталітарним минулим («В суботу», 2010), або спекулювали на вже відпрацьованих попередниками сюжетних лініях на кшталт заскочених катастрофою молодят у фільмі «Земля забуття» (*La Terre Outragée*, 2011). У тому й іншому випадку автори драматургічно послуговувалися хронікою катастрофи для розгортання мелодраматичних історій, які нічого не додавали до розуміння наслідків Чорнобиля для України нового тисячоліття.

Варто зазначити, що образ України й українців демонструє помітні зміни після Революції Гідності, що вплинуло і на розробку чорнобильської теми в 2010-х роках. Принципово новим підходом вирізняється телесеріал «Чорнобиль», створений 2018 року американською кабельною мережею НВО, відомою своїм серіалом «Гра престолів». Автори кінострічки «Чорнобиль» у певному сенсі міфологізують українських персонажів – ліквідаторів аварії, – змальовуючи їх ге-

роями, спроможними силою людського духу ефективно протистояти глобальній атомній небезпеці. Навіть самі ліквідатори після перегляду серіалу були здивовані настільки героїзованим баченням своєї ролі, бо за їхньою власною оцінкою, люди тоді здебільшого діяли за примусом, під загрозою звільнення тощо, хоча були, звичайно, й добровольці [1].

Події Помаранчевої революції привернули до України увагу всієї міжнародної спільноти, і 2005 року вийшло кілька фільмів, які різною мірою намагалися відтворити на екрані українську тему. Однак нульові роки виявилися вельми специфічними в портретуванні українців. Саме тоді вийшла низка стрічок, де українські персонажі належали переважно до двох типів: представників нелегальної торгівлі зброєю («Торговець зброєю» Ендрю Нікола з Ніколасом Кейджем у головній ролі) та повій («Імпорт-експорт» австрійця Ульриха Зайдля, «Помста» австрійця Геца Шпільмана, «Незнайомка» італійця Джузеппе Торнаторе, «Пороку на експорт» (*Eastern Promises*, 2007 р. американця Девіда Кроненберга). У нульових роках вийшов і трилер італійця Девіда Грієко «Евіленко» про серійного вбивцю Євгена Чикатила.

Стівен Спілберг також вивів українського персонажа у фільмі «Індіана Джонс і королівство кришталевого черепа» (*Indiana Jones and the Kingdom of the Crystal Skull*, 2009) – в особі головної Джонсової антагоністки, зловмисної українки Ірени Спалько, улюблениці Й. Сталіна й видатної дослідниці екстрасенсорики. До позитиву можна зарахувати заявлену у фільмі обізнаність Індіани Джонса з українською фонетикою, оскільки він з перших слів ідентифікує походження Ірени за її вимовою, а також виконання цієї ролі однією з найпопулярніших актрис десятиліття Кейт Бланшет. Проте негативним лишається факт, що головна негідниця стрічки – українка. Тобто українка в цьому випадку представлена як персонаж яскравий, навіть звабливий, але приречений, за правилами жанру, на поразку.

Західні документалісти виявили спроможність найбільш адекватно сприймати реалії історії та сучасності, осягнути національні характери, проблеми й перспективи України. Це, зокрема, стосується кінематографістів країн, де є історична традиція взаємин з Україною і де є дово-

лі численна українська діаспора. Першою слід назвати Німеччину, яка нині лідирує у фільмуванні документальних стрічок про Україну. Знаковою в цьому контексті є картина Я. Дрекса і Р. Гардера «Пан Пилипенко і його підводний човен» (*Herr Pilipenko und sein U-Boot*, 2006), показана на відкритті 3-го Українського міжнародного фестивалю документального кіно «Контакт». У побудові кадру, музичній інтонації та монтажному ритмі фільму виразно проступає щира симпатія авторів до свого героя й усього його оточення. Український характер у фільмі викликає беззастережну довіру та повагу.

Попри всю недолугість мрії пана Пилипенка зазирнути до глибин моря на хисткому малесенькому саморобному човнику, велич його духу, з погляду постановників стрічки, співмірна масштабів Жака-Іва Кусто. Німецький документаліст С. Денхарт створив кінематографічний портрет найвідоміших у світі українських спортсменів «Кличко» (*Klitschko*, 2011). Цей твір уперше за тривалий час вивів на екран потужний позитивний образ громадян України й буквально «нокаутував» світову пресу, яка відгукнулася низкою захоплених публікацій, двадцять шість з яких наведено на сайті міжнародної бази даних про кіно (*IMDB*). У світовому кіно ім'я Володимира Кличка поціновується як брендове. Голлівудський постановник Стівен Содерберг зняв його в епізоді стрічки «Одинадцять друзів Оушена» (*Ocean's Eleven*, 2001), німецький актор і режисер Тіль Швайгер запропонував Кличкові зіграти самого себе в діалогі «Красунчик» (*Keinohrhasen*, 2007) і «Красунчик 2» (*Zweiohrküken*, 2009) про журналіста, який намагається зняти сенсаційний матеріал, а Майкл Бей зафільмував боксера в картині про зворотний бій бодіблінгу «Біль і прибуток» (*Pain&Gain*, 2013).

Одним із кращих прикладів позитивного екранного висвітлення українськості досі лишається чотирисерійна документальна стрічка Є. Гоффмана «Україна. Становлення нації» (2004–2007), основна мета якої – запропонувати західному суспільству розгорнутий образ минулого й сучасності нашої країни в усій його складності та значущості. До роботи над цим амбітним проектом режисер залучив провідних українських істориків, польських фахівців. Матеріали для фільму збирали-

ся в десятках архівів, музеїв і бібліотек України та Польщі. Проект, задуманий спочатку як трилогія, став тетралогією, де приділено відповідну увагу всім найважливішим подіям і постатям української історії та сучасності. Ця праця позначена почуттям такту й шани до нашої країни, чия доля в різні віки не раз перетиналася з долею Польщі. Є. Гоффман об'єктивно розкриває сутність усіх найгостріших конфліктів, які розгорталися на території України, акцентує її здобутки в різних галузях, складний шлях творення національного менталітету. Підсумовуючи кінематографічні студії української історії, режисер зазначає: «Політична сцена України готує нам ще багато несподіванок. Україна роздроблена й неоднорідна. Створення єдності з різномірностей відбувалося в історії багатьох держав. Процес формування самоідентичності України триває – вперше у власній незалежній державі. Це дає великий шанс країні».

Американська поп-зірка Мадонна у своєму режисерському дебюті «Бруд і мудрість» (*Filth and Wisdom*, 2008), присвяченому життю лондонської богеми, відреагувала на інтерес до української теми запрошенням киянина Євгена Гудзя на головну роль.

Варто також згадати бойовик Олів'є Мегатона «Перевізник 3» (*Transporter 3*, 2008), поставлений за сценарієм Люка Бессона в його кінокомпанії *Europa Corp.* Л. Бессон, який два роки був у шлюбі з актрисою українського походження Міллою Йовович, мав значно глибше, на відміну від інших західних кіномитців, уявлення про Україну, яке й вплинуло на розстановку смислових акцентів у фільмі. Попри репутацію України як корупційної держави, у «Перевізнику 3» одним з головних героїв є міністр охорони довкілля Леонід Томиленко, який не тільки не спокушається на хабарі, запропоновані йому європейською фірмою за офіційний дозвіл на захоронення в Україні ядерних відходів, але й протистоїть їм навіть тоді, коли його шантажують життям викраденої доньки. Крім того, у діалогах картини знайдемо і коротеньку, але істотну ремарку стосовно українців та росіян. Коли перевізник, уважаючи свою пасажирку росіянку, зауважує, що це взагалі дуже похмурий народ, вона гостро відповідає, що є українкою. На здивований погляд

перевізника дівчина каже, торкнувшись рукою чола й серця: «Ми різні – тут і отут!», указуючи в такий спосіб на відмінність менталітету й емоційно-почуттєвої організації двох націй.

Іноді створення фільму про Україну є політичним замовленням, як от у випадку документального проєкту «Нерозказана історія України» Олівера Стоуна та Ігоря Лопатюнка, реалізованого за участю медведчука й путіна. У стрічці О. Стоун, відомий своєю проросійською позицією (документальні фільми «Україна у вогні», «Путін») [2], розповідає нібито історію України з 2003 року, називаючи війну з росією громадянською війною, а медведчука – «лідером опозиції». Фільм базується на розповіді медведчука та його дружини, телеведучої марченко, й доповнюється міркуваннями президента рф путіна, являючи собою відверто пропагандистський продукт. Ін-

ший зразок – уже проукраїнського історико-культурного змісту – ми знаходимо в циклі відеолекцій американського історика Тімоті Снайдера «Народження сучасної нації, або Які питання про Україну підняла російська агресія» [4]. Т. Снайдер послідовно знайомить англомовну аудиторію з історією України, що вельми важливо в умовах війни, розв'язаної росією проти України саме на історичному підґрунті. Вітчизняні історики закидають Снайдерові певні огріхи викладу української історії, утім, серед світових науковців, які пишуть і говорять про Україну, це – поширена вада. Те саме стосується й британсько-канадського серіалу «Вікінги» [3] або науково-популярних програм ВВС. Задля якісного й обґрунтованого екранного наративу української історії необхідно налагоджувати комунікації вітчизняної наукової еліти з міжнародною аудіовізуальною спільнотою.

Джерела та література

1. Готується до друку книга Володимира Шовкошитного «Чорнобиль: я бачив», з розвінчанням міфів, зокрема породжених серіалом від HBO. URL : https://censor.net/ua/news/3133664/gotuyetsya_do_druku_knyga_volodymyra_shovkoshytnogo_chornobyl_ya_bachyv_z_rozvinchanniam_mifiv_zokrema.

2. Держкомтелерадіо заборонив книгу Стоуна «Інтерв'ю с Путіним». URL : <https://detector.media/infospace/article/177167/2020-05-15-derzhkomteleraudio-zaboroniv-knigu-stouna-intervyu-s-putinim/>.

3. Підгора-Гвядзовський Я. «Вікінги»: історична профанація чи іронічні паралелі з сьогоденням? URL : <https://detector.media/kritika/article/174651/2020-02-11-vikingy-istorychna-profanatsiya-chy-ironichni-paraleli-z-sogodennyam/>.

4. Путін прорахувався, коли думав, що знайде підтримку українців – Тімоті Снайдер. URL : <https://www.radiosvoboda.org/a/27091167.html>.

References

1. ANON. *Volodymyr Shovkoshytnyi's Book "Chornobyl: I have Seen" is being Prepared for Publication, with Debunking Myths, Including those Generated by the HBO Serial*. Available from: https://censor.net/ua/news/3133664/gotuyetsya_do_druku_knyga_volodymyra_shovkoshytnogo_chornobyl_ya_bachyv_z_rozvinchanniam_mifiv_zokrema [in Ukrainian].

2. ANON. *The State Committee on Television and Radio has Banned Stone's book "Interview with Putin"*. URL : <https://detector.media/infospace/article/177167/2020-05-15-derzhkomteleraudio-zaboroniv-knigu-stouna-intervyu-s-putinim/> [in Ukrainian].

3. PIDHORA-HVIAZDOVSKYI, Yaroslav. "Vikings": Historical Profanation or Ironic Parallels with the Present?. Available from: <https://detector.media/kritika/article/174651/2020-02-11-vikingy-istorychna-profanatsiya-chy-ironichni-paraleli-z-sogodennyam/> [in Ukrainian].

4. REMOVSKA, Olena. Putin Miscalculated when He has Thought He would Find Support of Ukrainians – Timothy Snyder. Available from: <https://www.radiosvoboda.org/a/27091167.html> [in Ukrainian].

Надійшла / Received 21.11.2022

Рекомендована до друку / Recommended for publishing 25.11.2022

УДК 355.01(477+470+571):81'276.6:355]20"
DOI <https://doi.org/10.15407/mue2022.21.117>

ЛИСЮК НАТАЛІЯ

кандидатка філологічних наук, доцентка кафедри фольклористики Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Київ, Україна).

ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0007-0820-6707>

LYSIUK NATALIA

a Ph.D. in Philology, an associate professor at the Department of Folkloristics of Taras Shevchenko Kyiv National University (Kyiv, Ukraine).

ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0007-0820-6707>

Бібліографічний опис:

Лисюк, Н. (2022) Символічно-культурні коди воєнних реалій в Україні. *Матеріали до української етнології*, 21 (24), 117–124.

Lysiuk, N. (2022) Symbolic and Cultural Codes of Military Realities in Ukraine. *Materials to Ukrainian Ethnology*, 21 (24), 117–124.

© Видавництво ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2022. Стаття опублікована на умовах відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

СИМВОЛІЧНО-КУЛЬТУРНІ КОДИ ВОЄННИХ РЕАЛІЙ В УКРАЇНІ

Анотація / Abstract

У статті досліджуються сучасні способи вербалізації такого віддавна сакралізованого концепту, як скоєне під час війни зумисне вбивство ворога, який загрожував існуванню роду чи племені. Таке вбивство у давнину розглядалось як сакральне дійство, освячене необхідністю виживання, а відтак було достоту героїзоване. Таким воно вважається й нині, проте в сучасному суспільстві існує неписане табу на прямі висловлювання про це з огляду на моральні принципи та докори сумління.

Джерельним матеріалом для розвідки стали публікації трьох широко відомих українських Telegram-каналів та фотожаби, оприлюднені в Інтернеті в період від 24 лютого 2022 року, тобто в ході російсько-української війни.

У воєнний час для вираження концепту вбивства актуалізувались обценний, видовищний, аграрно-промисловий та кулінарний культурно-символічні коди, за допомогою яких утворюються нові евфемізми та паремії.

Обценний код використовує доволі значний шар нецензурної лексики, пов'язаної з тілесним низом. Видовищний код є безперечним витвором сучасної маскультури. За допомогою аграрно-промислового коду, що теж потрапив до воєнного мейнстриму, деталізуються уявні стратегії використання військовополонених та трупів ворогів. Особливої ж популярності набув кулінарний код, у рамках якого знищення військ противника описується як процес приготування різних м'ясних та овочевих страв за допомогою вогню або подрібнення.

Нові культурно-символічні коди (крім видовищного) мають міфологічне підґрунтя, творчо переосмислюючи та обіграючи давні міфологеми. Зокрема, фундаментом для утворення нових евфемізмів послугували міфологічні уявлення про життя як вегетаційний цикл, про вічно голодну смерть-пожирательку та про кулінарну обробку сирих продуктів вогнем як спосіб їх окультурення, а також про лайку як спосіб приниження й морального знищення ворога.

Ключові слова: російсько-українська війна, вбивство ворогів, табу, культурно-символічний код, евфемізм, міфологема.

Modern ways of verbalizing a long-ago sacred concept, such as the deliberate killing of an enemy, who has threatened the existence of a kin or a tribe are investigated in the article. Such a murder in ancient times has been considered as a sacred act, sanctified by the necessity of survival, and therefore heroized. It is considered so now, but there is an unwritten taboo on direct statements on it because of the moral principles and remorse.

The source material for this paper includes the published works of three well-known Ukrainian Telegram-channels and Internet meme, promulgated from February 24, 2022, i.e. during the period of Russian-Ukrainian war.

Four cultural-symbolic codes to express the concept of murder have become the most popular in wartime, namely obscene, spectacular, agrarian-industrial and culinary. They are used to create new euphemisms and paremias.

The obscene code uses a fairly significant layer of vocabulary related to the lower body. The spectacular code is an indisputable product of modern mass culture. The agrarian and industrial codes also belong to the military mainstream, and some imaginary strategies for the use of war prisoners and enemy corpses are detailed with their help. The culinary code, in which the destruction of enemy troops is described as the process of cooking various meat and vegetable dishes with the help of fire or grinding, has gained particular popularity.

New cultural-symbolic codes (except the spectacular) have a mythological basis, creatively reinterpreting and playing with ancient mythologemes. In particular, the mythological ideas about life as a vegetation cycle, about the eternally hungry death-devourer and about the culinary treatment of raw products with fire as a way of their civilizing have served as the foundation for the formation of new euphemisms, and ritual vituperation is used as a way of humiliating and morally destroying the enemies.

Keywords: Russian-Ukrainian war, killing the enemies, taboo, cultural-symbolic code, euphemism, mythologeme.

Сучасне суспільство не любить говорити про війну, смерть, убивства. Воно певною мірою ігнорує ці реалії, витісняє їх із колективної свідомості на периферію, захищаючи себе символічним чином від смерті. Натомість у давнину скоєне в ході війни зумисне вбивство ворога, який загрожував існуванню роду чи племені, розцінювалось як сакральне дійство, освячене необхідністю виживання, а відтак було достоту героїзоване. У давні часи подекуди мало місце ритуальне використання крові ворога з метою заволодіти його фізичною силою, мужністю, хоробрістю, відважністю, безстрашністю тощо. Полонених, захоплених під час збройних сутичок, часто чекала така сама доля – вони ставали об'єктами ритуального жертвоприношення [8, р. 535–537].

Нині вбивство комбатанта під час збройного конфлікту не вважається карним злочином, навпаки, міжнародне право розглядає це як законний акт самозахисту у відповідь на агресію. І навіть церква заявляє, що таке вбивство не є гріхом. Утім, і учасників бойових дій, і втягнутих мимоволі у війну цивільних гризуть моральні сумніви й докори сумління, що зрештою виливається в табування дея-

ких концептів та створення нових способів їх позначення.

Отож, якщо таки доводиться говорити про щоденне й уже буденне вбивство ворогів, прямолінійні вислови за неписаним законом замінюються образними, метафоричними й алегоричними виразами, евфемізмами, а то й дисфемізмами, для чого використовується низка сучасних символічних кодів, що підштовхує до творчого використання й розвитку мови та утворює нові стереотипи, що їх слід вважати колективними формами народної творчості. Відтак нинішня війна принесла чимало новацій у лінгвосимволічному плані.

Джерельна база цієї розвідки – стрічка напівофіційних поточних новин у популярних Telegram-каналах «Труха Україна», «Труха Харків», «Труха Херсон» (від самого початку російсько-української війни; приблизно 2800, 365 та 130 тис. передплатників відповідно) та інтернетні фотожаби цього ж періоду.

Табування виникло в примітивних спільнотах як заборона певних жестів, вчинків, дій, об'єктів і т. ін. Зазвичай табу накладаються на речі сакральні, тобто або священні, або нечисті, також на небезпечні та відразливі. Табування ви-

словлювань, тобто заборона певних слів чи виразів, – теж стратегія дуже давня. У міфологічних текстах будь-яке табуйоване поняття можна було зашифрувати за допомогою безлічі інших, більш «безпечних» і прийнятних вербальних виразів, а подеколи й за допомогою інших вторинних знакових систем. Ця стратегія застосовувалася щодо певних табуйованих об'єктів, процесів, дій, насамперед належних до сакрального світу та до життєдіяльності людського організму (його функціонування, хвороб, смерті) [7, с. 188–250; 5, с. 220]. Хоча вона і втратила певною мірою свій міфологічний фундамент, але продовжує широко використовуватися в сучасному суспільстві. Приміром, і донині забороняється озвучувати всю лексику, пов'язану з тілесним низом, тож і досі ми знаємо, що «с...ка є, а слів [для неї] нема».

Війна, як видається, з давніх-давен стала одним із табуйованих понять. Оскільки архаїчні «військові» тексти нам невідомі, звернімося до писемних джерел. Уже в «Слові о полку Ігоревім» для опису війни було використано, для прикладу, найбільш поширені в тогочасній культурно-символічній кодифікації – бенкетний та аграрний.

Тут битва зображувалася як смертельний бенкет, на якому гинуть і гості, і хазяї:

*...ту кровавого вина не доста;
ту тир докончаша храбрїи русичи:
сваты попоиша, а сами полегоша
за землю Рускую...*

У рамках землеробського коду земля руська засівалась усобицями, які швидко зростали й нищили русичів:

*Тогда при Олзѣ Гориславличи
сѣяшеса и растяшеть усобицами:
погибашеть жизнь Дажьбожа внука...*

Поливалася ця земля кров'ю, засівалася кістками полеглих воїнів, і виростало з них уселенське горе:

*Немизѣ кровави брезѣ
не болотом бяхуть посѣяни,
посѣяни костьми рускихъ сыновъ...
Черна земля подѣ копыты:
костьми была посѣяна,
а кровію поляна:
тугою въздыоша по Руской земли...*

Дискурс сучасної російсько-української війни має свої особливості. У зведеннях та рапортах, офіційних повідомленнях із фронту панує офіційно-військовий сленг, який охоче засвоюється медійниками й переходить із друкованих та інтернет-видань у широкий обіг. Для прикладу, убиті називаються «двохсотими», а поранені «трьохсотими», або «вантаж 200» і «вантаж 300» відповідно. Тож інтернет-мовці констатують: *Серед росіян теж є нормальні люди. Приблизно кожен двохсотий!; По ходу рубль теж стане двохсотим.*

Проте в неформальному усному й писемному спілкуванні співрозмовники використовують набагато більше культурно-символічних кодів для створення нових стереотипних виразів. Мабуть, найширшої популярності серед них набули кулінарний, видовищний, аграрно-промисловий та обценний коди.

Пальма першості в неофіційному та напівофіційному мовленні – за **кулінарним кодом**. Наприклад: *Пока в мире бастуют против убийства животных, кремль массово отправляет скотину на убой*. Вибору в цієї «скотини» немає жодного: *У російського мяса два варианта – умереть на передовой или в тылу*. Убитих ворогів описують з використанням евфемізмів у такий спосіб: *Свіжина [прибуває] удобрювати наші поля і посадки*. Інколи деталізують її якість: *Пушечное м'ясо; Так помирала 155 бригада м'ясної піхоти рф*.

Кровопротитні бої із численними втратами отримали назву «м'ясних штурмів»: *1 березня на штурм Вугледара відправили 100 чоловік, повернулось (записано як «остаток») тільки 16, а 5 березня зі штурму взагалі повернулось тільки 3 росіян*. Тепер стає дедалі зрозуміліше чому саме ж російське командування називає це «м'ясними штурмами»; *У Бахмуті прикордонники відбили «м'ясний штурм вагнерівців»*.

Словами-евфемізмами передаються і процеси вбивств на війні (за допомогою вогню та фізичних ушкоджень), а відтак головним знаряддям убивства на війні є «человеческая мясорубка»: *Кидать війська у мясорубку; послати ще десятки чи сотні тисяч людей у мясорубку – як мобілізованих чи якихось там найманців*. Нерідко тут обігрується неадекватна реакція родичів російських солдат, які

цілковито не розуміють, що відбувається в Україні: *Мама, я в Буче, мне страшно, здесь мясорубка... И блендер, блендер тоже возьми!*

Масові вогнепальні ураження – світова універсалія, що має місце в «гарячих точках» (hotspots), у «котлах» (літературний «казан» у живому мовленні мені не траплявся), згідно з військовою термінологією: *Провал россиян под Лиманом позволит нашим войскам угрожать их позициям вдоль западной границы Луганщины и в районе Северодонецка-Лисичанска. Горшочек котел, вари.*

Ураження ворога вогнем передаються такими словами: *«Що вміємо то робимо»)) Жаримо на повну!!!; ЗСУ продовжує підсмаження рашистів; ВСУ продолжают прожаривать орков в Херсоне; В Новой Каховке сейчас слышны взрывы, прожарка орков продолжается; В Чернобаевке все стабильно: жарят орков; В Каховском районе сейчас что-то горит – в небе виднеется зарево! UPD. Админ забыл сказать, это свинина орки жарятся. Подеколи ці страхітливі вогняні баталії дорівнюються до кулінарних технологій: *Руснявые павлики начали нитье, что наши начали штурм Лимана. Говорят о прожарке с двух сторон; В Новой Каховке сейчас очень громко – скорее всего, ВСУ начали ночную прожарку рашистов.**

Очевидець підсумовує: *Спокою окупантам на нашій землі не буде ніколи!.. Завдяки пильності й влучності бійців протитанкової роти нашої бригади ви маєте змогу спостерігати гучний феєрверк з ворожого БК і смажених «тарганів». Такий «гарячий» прийом забезпечено всім росіянам, хто досі не усвідомив: їм в Україні, м'яко кажучи, не раді.*

Убивство ворога передається і такою символічно застосованою термінологією: *Кобло орков немного подгорели в Олешках, рашСми пока не сообщают о количестве.*

Білорусь, яка ніколи раніше не потрапляла під словесні реактивні «обстріли», нині теж перетворилася на ворога, головною прикметою якого стала «картопляність». Отож, країну стали називати *Картопляндією, Бульболяндією*, її жителів – *бульбашами, картохами*, Президента – *Картошенком, Картопляником, Картофаном, Бульбашенком, Бульбо-*

завром, Бульбофюрером, Пюрером, Пюрешенком, повітряний простір Білорусі став *картопляним повітрям*, а Міноборони перетворилося на *Мінкартоплі Білорусі*.

Нерідко білорусів кличуть також «картопляниками», піддаючи їх своєрідному кулінарному приниженню: *Мясо с картошкой – русня с белорусами; Якщо в хід пішла бульба – значить, м'ясо закінчується.* Відтак для білорусів у наших воїнів напоготові тертка та картопем'ялка: *Спеціальний батальйон «Буритин» чекає непроханих гостей з півночі на дереви!*

Постає питання, чому саме «мирний» кулінарний код вийшов на перший план у буденній комунікації воєнних часів. На мою думку, це пов'язано з деякими давніми уявленнями, насамперед про вічно голодну смерть-людожерку, пожирательку мертвих.

Щоправда, у давні часи смерть уявляли не як остаточну й безповоротну загибель людини, але як обов'язковий етап її життєвого циклу, після якого відбувалося нове народження, тобто палінгенесія, метемпсихоз / реінкарнація: «...умереть' значит на языке архаических метафор 'родить' и 'ожить', а 'ожить' – умереть (умертвить) и родить (родиться)» [6, с. 37]. На наших теренах ці уявлення збереглися в ритуалах та обрядових піснях, у яких відлунюють реліктові ініціаційні мотиви, у чарівних казках, де образ смерті (або жриці чи жерця ¹ смерті) втілюється в персонажах-пожирателях – людожерах та людожерках, відьмах, зміях, чудовиськах. Щоправда, хоча Леся Мушкетик і зазначає, що «в казках непоодинокі випадки людожерства» [4, с. 210], у них описуються переважно випадки невдалих спроб антропофагії (як у казці «Івасик-Телесик»), бо казка дійшла до нас у такому вигляді, у якому вона побутувала на етапі руйнування первинних міфологічних уявлень.

Нині уявлення про смерть як проковтування / пожирання заради відродження ніби й не актуальні, проте їх вихолощена міфологічна оболонка продовжує побутувати в масовій культурі, ба навіть розвивається й обростає новими значеннями. Адже «старое в непереваренном виде употребляется с относительно новым, что вырабатывает сознание в последующие

етапи свого розвитку» [6, с. 60], тож у формально традиційні рамки вкладається цілковито інший зміст, що наділяється новими функціями.

Якщо взяти до уваги ще одну складову нового стереотипу – кулінарну обробку сировини, тобто імпліцитне протиставлення сирого і вареного як культури і варварства [2, с. 142], то можна дійти висновку, що в нашому випадку вбивство вояків рф на українській території розцінюється як необхідний цивілізаційний засіб впливу на них, як символічне примусове переведення їх зі сфери болотного варварства у сферу сучасної культури.

У нових виразах немає вже й зв'язку з притаманним деяким первісним спільнотам екзоканібалізмом, тобто вживанням у їжу нутрощів, мозку та м'якоті м'яких тканин переможеного ворога заради набуття його питомих властивостей, однак замісне або переважно уявне нібито вживання плоті ворогів залишається способом демонстрації зневаги до них та виразом домінування.

І нарешті, у давнину богів смерті частенько вшановували розкішними трапезами [6, с. 36], та й досі поховальний обряд завершують спільним застіллям. Однак нині семантика смерті-бенкету залишила по собі тільки метафоричні уламки, на основі яких зродилися нові стереотипи.

Завдяки використанню архаїчних міфологічних рамок образ насильницької смерті ворога набуває ритуального характеру, що й зумовлює її виправдання, адже вимушене вбивство супротивника-агресора означає подальше життя воїна-захисника, його побратимів, насамкінець – існування його роду і його народу.

Видовищний код – безперечний витвір сучасності, пов'язаний із маскультурою. Він відображає застосування в ході боїв вогню: *влаштувати* чи *подивитися фаєр-шоу, феєрверк*, бо означає 'обстріляти' або, відповідно, 'потрапити під обстріл'. Залпи вогню супроводжуються канонадою і біготнею, що отримало назву *влаштувати / запросити на дискотеку*. Широко вживаний новий крилатий вираз *запросити / відправити / піти / вирушити на концерт Кобзона (у пеклі)* набув значення 'померти / загинути', приєднатися до померлого співака. (На самому початку війни, коли помер сумно відомий російський політикан Володимир Жири-

новський, рашистів відправляли прямо до нього, тобто в пекло.)

Адміністратори та передплатники Telegram-каналів залюбки використовують і кінематографічні терміни. Так, з березня по липень 2022 року 26 разів було знищено російську техніку та живу силу ворога на аеродромі в Чорнобаївці Херсонської області, і це дійство моментально здобуло назву «серіалу». Головним режисером серіалу «Чорнобаївка» називали генерала Дмитра Марченка, а «режисером-постановником 1 сезону» – видатного українського полководця Валерія Залужного. Оскільки кінематографічний Залужний «випускає серіали не серіями, а сезонами», то кількість серій невдовзі зростає до 26! Тож пересічна «баба Надя», запаривши мівінки, щодня з нетерпінням очікує на продовження багатосерійки «Смерть путіна».

У передчутті майбутньої перемоги інтернет-аудиторія обговорювала подальші плани кінематографістів: вимагали, щоб кінокомпанія «Марвел» зняла серіал про «месників України», де будуть ролі *Зеленського, Арестовича, Кулеби, Федорова, Кіма плюс ЗСУ, привида Києва, циган та гопників*. Подейкували, що вже розпочалася підклимна боротьба за головні ролі, тож *Ді Капріо задонатив Україні 10 мільйонів доларів, бо мріє колись зіграти Зеленського...* Прогнозували також зйомки сиквелів та ремейків відомих фільмів і серіалів на кшталт *«Чорнобаївка просить вогню», «Семнадцять мгновень Чернобаєвки», «Вечори на хуторі поблизу Чорнобаївки», «Весілля в Чорнобаївці», «Чорнобаївка і дари смерті»* тощо.

Аграрний код теж потрапив до воєнного мейнстріму. Володіючи родючими чорноземами, Україна стала визнаною світовою житницею. Земля для українця – це святе, тож на її захист постають старі і малі. Відтак цей код покликаний продемонструвати прагматизм, хазяйновитість та кмітливість українців.

У ході військових операцій чимало ворогів беруть у полон. Ось і постає питання, що з ними робити. Дбайливі господарі не проти використання дармової робочої сили (власне, тут ідеться про тролінг російської пропаганди). Одразу ж виникає відповідний «ринок», що його хотіли б бачити творці фотожаб: *Продам холо-*

па; Куплю москаля; Куплю 2 полонених для польових робіт. Наявність кінцівок обов'язкова. Баба Марта; Куплю 2–3 полонених москалів для роботи на городі у весінньо-осінній період (оголошення на паркані). Оскільки уявний попит зростає і пропозиції розширюються, обачний власник «ФОП 2 групи, без сплати податків» розпитує: *Підкажіть будь ласка скільки п'яних росіян можна залишити собі?*

Щодо трупів ворогів, що їх росіяни кидають на полі бою, то існують побоювання, що місцеві тварини та птахи обжеруться падаллю, і ці побоювання не безпідставні, адже *Чорнобайвські ворони не літають... Вони повзають, а пси й поготів, уже страждають від ожиріння. Щоправда, Коли зарубав кацапа, а твоя собака його доїла, це можна назвати ресайклінгом, та все ж таки тварину шкода, бо собачка може захворіти. З іншого боку, якщо падали наклюються синички, що теж любляють м'ясо, то повиростають такі, що літаки збиватимуть.*

Архаїчна землеробська міфологема смерті як засівання – проростання – розквіту – в'янення була доконечно пересмислена. Доля ворожих трупів – не прорости новими паростками, а перетворитися на добриво, перегній: *Знищить цю погань ХЛОПЦІ!!!! 300 тис... ХОРОШЕЕ удобрение для Нашего Чернозёма; Палай, вражина, вдобрюй Україну. І найпідприємливіші комерсанти вже почали випускати добриво під промовистою назвою «Незнайка в странє паляниця».*

Мемом стала ідея, що вочевидь зародилась у безкраїх херсонських степах, хоронити трупи з насінням соняшника в кишенях: *Накладіть собі семечкі в кишені щоб коли ви здохнете, проростали подсолнухи (жорсткий херсонський суржик); Поклади насіння; де вас ховати? – Головне, насіння в кишені вкладати... Отож «спецвыпуск для русских туристов» «журналу» «Херсонщина туристическая» радить у рубриці «Советы аграриев»: Какую семечку положить в карман.*

Придатне це добриво для багатьох сільськогосподарських культур, окрім соняшнику: *Я Иван! Тепер я груша! Я морковь и я Андрюша! Я свекла! А я томат! Мы теперь – фруктовый сад! Правда, існують і певні побоювання щодо широкого використання цього добрива: Курва... боюсь, що через таку кількість утилі-*

зованих москалів картопля зацвіте триколом.

У будь-якому разі, урожай очікується багатий: *Оце вродило!; Капець наступного року або цього кавуни гіпер гігантські виростуть, через гіпер родючий чорнозем. Утім, інколи може вродити щось цілковито несподіване: Бабушка копала огород. Думала, что выкопала буряк, выяснилось – бурят...*

Використання трупів ворогів як добрива обґрунтовується й метафорично: *Ти ж хотів землі цієї – Тож тепер змішайся з нею, і «науково»: Міф: Від росіян немає жодної користі. Правда: Один російський військовий містить в собі близько 125 000 ккал харчової цінності і здатний збільшити родючість 2–10 м³ української землі.*

Ще одну ідею щодо використання трупів ворогів подали представники рибного господарства: *Ферма з вирощування раків закуповує тушки окупантів, дрібний та великий опт. Можливий самовивіз; У цьому році на базарі креветки будуть називатися не інакше як Московські. Чому? Бо на москалі вирощені; Буде нова їжа бичкам. Бо щось давненько не годували. Нептун прийняв пожертву. Навіть милі котики мріють: А давай руських разом з танком в річку кинем. Сомів там розведем. І раків... І раків.*

Обсценний код охоплює доволі широкий шар лексики, пов'язаної з тілесним низом. Це насамперед сексуальна лексика, утворена від трьох табуйованих слів, які позначають чоловічий і жіночий статеві органи та сам статевий акт і означають 'бити прицільно', 'вбивати', 'знищувати'. Відсилка переважно до чоловічого статевого органа передбачає 'зникнення', а назва жіночого взагалі означає 'смерть'.

Ця запозичена у ворога лексика повертається назад до нього, набуваючи значення зброї масового знищення. Адже саме росіяни послуговуються сексуальною лексикою (матом) для вираження надзвичайно сильних почуттів, ненависті до ворога тощо [3, с. 62–63]; ця лайка має переважно насильницький характер, відсилаючи до гвалтування.

До автохтонної обсценної лексики – анусно-екскрементальної, як у більшості європейців, – мовці вдаються дещо рідше, хоча раніше «сексуальна лайка, котра вважається найсильнішою в усьому світі,

посідала менше місце, ніж shit-культура, притаманна українцям» [1]. Справді, Shit-лайка виглядає зам'якою, порівняно з жорстким та надагресивним, гвалтівним російським матом.

Понад те, українці знайомлять зі своїм ставленням до ворога й жителів інших країн, розміщуючи на урнах для собачого лайна відповідні наклейки з портретом путіна, на яких обіграється співзвучність прізвиська президента рф та англійських слів: *Pootin*, що означає буквально 'бляшанка для екскрементів'.

Лихослів'я загалом, а надто обценні слова, є, як пише Мелісса Мор, «the most powerful words we have with which to express extreme emotion, whether negative or positive. They insult and offend others

(which, like it or not, is a function of language); they offer catharsis as a response to pain or to powerful feelings; they cement ties among members of groups in a way that other words cannot» [10, p. 13–14]. У давнину реальні двобої зі зброєю заміщувалися ритуальними «slanging-matches» (передирки), «contests in invective and vituperation» (змагання в ображанні та глузуванні), «mutual derision» (взаємні очорнення) [9, с. 66, 68], що мали на меті словесно знищити противника. У сучасному використанні в умовах війни обценні вирази, як і в давнину, залишаються магічним засобом приниження та знищення супротивника.

Отакі-от пригоди давніх міфологічних уявлень у сучасному світі...

Примітка

¹ Звернімо увагу на етимологічну спорідненість слів *жертви, жертва, жрець, жриця, зажерливий, ненажера* тощо з індоєвропейським коренем *g^her- 'ковтати', 'глитати', 'поїдати'.

Джерела та література

1. Десятерик Дм. Професор Леся Ставицька: «Лайку не можна винищити в принципі». *Українська правда*. 15 лютого 2008 р. URL : <https://life.pravda.com.ua/columns/2008/02/15/1055/>.
2. Леви-Строс К. Мифологика : в 4 т. Т. 1 : Сырое и приготовленное. Москва ; Санкт-Петербург : Университетская книга, 1999. 406 с.
3. Мокиенко В. М. Русская бранная лексика: цензурное и нецензурное. *Русистика* (Berlin). 1994. № 1–2. С. 50–73.
4. Мушкетик Л. Персонажі української народної казки. Київ : Український письменник, 2014. 360 с.
5. Фрейд З. Тотем и табу. Фрейд З. «Я» и «Оно». *Труды разных лет* : в 2 кн. Тбилиси : Мерани, 1991. Кн. 1. С. 193–350.
6. Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра. Период античной литературы. Москва : Лабиринт, 1997. 448 с.
7. Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь: исследование магии и религии. Москва : Политиздат, 1983. 832 с. DOI: https://doi.org/10.1007/978-1-349-00635-9_4.
8. Dow J. W. Cannibalism. In Tenenbaum, B. A. (ed.). *Encyclopedia of Latin American History and Culture*. Vol. 1. New York : Charles Scribner's Sons, 1996. Pp. 535–537. URL : <https://web.archive.org/web/20111007090705/https://files.oakland.edu/users/dow/web/personal/papers/cannibal/cannibal.html>.
9. Huizinga J. *Homo Ludens: A Study of the Play-Element in Culture*. London, Boston and Henley : Routledge & Kegan Paul, 1980. 220 p.
10. Mohr M. *Holi Sh*t: A Brief History of Swearing*. New-York : Oxford University Press, 2013. 316 p.

References

1. DESIATERYK, Dmytro. Professor Lesia Stavytska: «Swearing cannot be Eradicated in Principle». *Ukrainian Truth*, 15 February, 2008. Available from: <https://life.pravda.com.ua/columns/2008/02/15/1055/> [in Ukrainian].

2. LEVI-STRAUSSE, Claude. *Mythologies: In Four Volumes. Vol. 1. The Raw and the Cooked*. Moscow; Saint-Petersburg: University Book, 1999, 406 pp. [in Russian].
3. MOKIENKO, Valery. Russian Expletive Vocabulary: Censored and Obscene. *Russian Studies* (Berlin), 1994, no. 1–2, pp. 50–73 [in Russian].
4. MUSHKETYK, Lesia. *Characters of the Ukrainian Folk Tale*. Kyiv: Ukrainian Writer, 2014, 360 pp. [in Ukrainian].
5. FREUD, Sigmund. Totem and Taboo. In: Sigmund FREUD. "I" and "It". *Works of Various Years: In Two Books*. Tbilisi: Merani, 1991, book 1, pp. 193–350 [in Russian].
6. FREIDENBERG, Olga. *Poetics of Plot and Genre: Period of Ancient Literature*. Moscow: Labyrinth, 1997, 448 pp. [in Russian].
7. FRASER, James George. *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. Moscow: Politizdat, 1983, 832 pp. [in Russian]. DOI: https://doi.org/10.1007/978-1-349-00635-9_4.
8. DOW, James W. *Cannibalism*. In: Barbara A. TENENBAUM, ed. *Encyclopedia of Latin American History and Culture. Vol. 1*. New York: Charles Scribner's Sons, 1996, pp. 535–537. Available from: <https://web.archive.org/web/20111007090705/https://files.oakland.edu/users/dow/web/personal/papers/cannibal/cannibal.html> [in English].
9. HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens: A Study of the Play-Element in Culture*. London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1980, 220 pp. [in English].
10. MOHR, Melissa. *Holi Sh*t: A Brief History of Swearing*. New-York: Oxford University Press, 2013, 316 pp. [in English].

Надійшла / Received 20.10.2022

Рекомендована до друку / Recommended for publishing 25.11.2022

УДК 780.617.331:785.73](477.83/86)При
DOI <https://doi.org/10.15407/mue2022.21.125>

ХАЙ МИХАЙЛО

доктор мистецтвознавства, професор, провідний науковий співробітник відділу музикознавства та етномузикології Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (Київ, Україна).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0604-025X>

КНАІ МУКНАІЛО

a Doctor of Art Studies, a professor, a chief research fellow at the Department of Musicology and Ethnomusicology of M. Rylskyi Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0604-025X>

Бібліографічний опис:

Хай, М. (2022) «Николаєва» братів Прилипчанів – вершина світового традиційного інструменталізму. *Матеріали до української етнології*, 21 (24), 125–146.

Khai, M. (2022) *Nykolaieva* by Prylypchany Brothers is a Pinnacle of World Traditional Instrumentalism. *Materials to Ukrainian Ethnology*, 21 (24), 125–146.

© Видавництво ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2022. Стаття опублікована на умовах відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

«НИКОЛАЄВА» БРАТІВ ПРИЛИПЧАНІВ – ВЕРШИНА СВІТОВОГО ТРАДИЦІЙНОГО ІНСТРУМЕНТАЛІЗМУ

Анотація / Abstract

Серед феноменальних явищ традиційної музичної культури українців, поряд із прадавніми виявами музично-героїчної епіки (биліни й думи), відомою на весь світ культурою гуртового співу (календарні й обрядово-ритуальні наспіви, лірико-підголоскові пісні), особливе місце займають інструментальні награвання пастівницького побуту, особливо широкоформатні рекреативні інструментально-танцювальні дійства.

У цьому дослідженні на прикладі унікальної гуцульської «игри» на трьох однорідних інструментах, де три основні функції (мелодія, «контра» / «сékунд» і «бас») відтворюються на трьох народних скрипках родинним гуртом у складі трьох рідних братів (відповідно Спиридон, Кирило та Лука Прилипчани), аналізується форма складної за структурно-типологічною будовою та розгорнутою за політематичною конструкцією композиції коломийково-«гуцулкового» складу, що має назву «Николаєва».

Це дає всі підстави висувати зазначений твір, як і загалом усю традицію широкоформатного ансамблево-скрипкового виконавства українських горян (гуцулів і бойків), на розгляд Комісії ЮНЕСКО з нематеріальної спадщини як витвір традиційної культури, що є надбанням усього людства.

Ключові слова: «Николаєва», брати Спиридон, Кирило та Лука Прилипчани, парадигматика народної інструментальної музики, феномен традиційного інструменталізму.

Instrumental performance of pastoral songs, especially in large-format recreational instrumental and dance activities, occupies a peculiar place among the unusual phenomena of traditional musical culture of Ukrainians alongside the ancient manifestations of musical-heroic epics – bylynas and dumas, and the renown culture of group singing – calendar and ceremonial-ritual melodies and lyrical-sub-vocal songs.

In this article, on the basis of a unique Hutsul «performance» on three homogeneous instruments, where the three main functions (melody, «contra» / «second» and «bass») are executed on three folk

violins by a family group of three brothers, respectively – Spyrydon, Kyrylo and Luka Prylypchany – the form of a construction complex in structure and typology recreated the work from Kolomyia of *Hutsul* composition – *Nykolaieva* is analyzed.

It gives all grounds to put forward the mentioned work, as well as the whole tradition of a large-scale ensemble-violin performing of the Ukrainian highlanderers – the Hutsuls and the Boykos – for consideration to the UNESCO Commission on Intangible Heritage as a work of traditional culture, that is the property of all mankind.

Keywords: *Nykolaieva*, the brothers Spyrydon, Kyrylo and Luka Prylypchany, paradigm of folk instrumental music, the phenomenon of traditional instrumentalism.

У світі є безліч природних, спортивних, технічних наукових і культурних явищ і досягнень, які безнастанно бентежать уяву поколінь про найвищі феноменальні здібності і стандарти того чи того народу / етносу, колективу чи окремої особистості. Їх заносять в окремі книги й каталоги, популяризують в окремих програмах і конкурсах, ними пишаються, з ними змагаються й конкурують, але ще нікому не вдалося поставити їх «на конвеєр», вичерпно обрахувати й дослідити, а тим паче – скласти їм належну ціну як феномену рідної культури, зробити надбанням Світу. Одним з таких непересічних, власне, феноменальних виявів українського традиційного інструменталізму і є «Николаєва» братів Прилипчанів із смт Путила в Карпатах.

«Брати Кирило, Спиридон і Лука Прилипчани – сини румуна і гуцулки, родом із села Сарата теперішнього Вижницького району Чернівецької області, на самому кордоні України з Румунією. Музиканти-самородки студювали гуцульську та поширену тут іншоетнічну музику під керівництвом видатних гуцульських скрипалів Верижка, Мицкана (з с. Селятин) та свого двоюрідного брата Николая Данилашука. «“Николаєва” – вершинне творіння в галузі великої форми в гуцульській інструментальній музиці Буковини, в повній мірі підвладне <...> лише Спиридонові Прилипчанові та керованій ним капелі братів» [5, с. 1].

У наведеній цитаті видатного етноінструментолога Ігоря Мацієвського виразно відчуваємо глибоку зануреність автора в органіку та етнографічну специфіку гуцульського інструментального мелосу («Спиридон узев скрипку, ек зачев ходити й говорити») і «по-академічному» сконцентрований сформульований рівень етноінструментознавчої аналітики з максимальною деталізацією перебігу етнофонічного процесу в усій його комплексній систем-

ності й фактологічно-конкретній визначеності та спрямуванні. Воістину, лише теоретик і польовик-практик європейського рівня, автор запису безсмертної «Николаєвої» Ігор Мацієвський міг віднайти, записати й пустити у світ це величне творіння народного генія і дати йому найпершу науково й художньо вивірену оцінку, а саме: «Унікальне скрипкове тріо братів Прилипчанів – одне з найяскравіших явищ не тільки в музичному світі Гуцульщини, Буковини, України, але й в усій традиційній народній культурі Східної та Центральної Європи, показник її найширших обріїв і наймогутніших талантів» [5, с. 1–2].

Окрім величезної кількості найрізноманітніших прийомів техніки обох рук скрипалів (як максимально наближених до розвинутої професійно-академічної гри, так і оригінальних, суто традиційних), швидка «гуцулкова» частина «Николаєвої» за структурованістю скрипкової фактури, попри всю розмаїтість тематично-інтонаційного розігрування, все-таки виразно зберігає здатність чітко визначеного експонування її мелодично-ритмічної основи. Вона різко контрастує з характерною для всього обширу гірського масиву від Карпат і до Балкан, сказати б так, «вступною» повільною частиною, що в Українських Карпатах радше зветься «Сьпіваною».

«Синкретична конкретика цієї музики підтверджує, що традиція українських гуцулів, покутян, західних подольян, збагачена традиційною стилістикою Балкан і Альп, Татр і Карпатських Бескидів, а також орієнталізмами (за переконанням К. Квітки вони йшли до нас не тільки кримським шляхом, а й через Полонинський хребет Українських Карпат) породила дивовижну естетику високорозвиненого оригінального народного професіоналізму» [5, с. 5–7].

Повна відсутність, наприклад, у бойківському музичному діалекті не лише

характерних для Румунії й Гуцульщини генамісотонічних (півторасекундових) ладово-інтонаційних утворень, а й мінорних коломийок взагалі та 30-тирічні пошуки бойківських мінорних й віднайдення великого й потужного пласта гуцульських коломийок в іонійському та лідійському мажорі ще більше утвердили переконання, що давній гуцульський коломийково-гуцулковий і бойківський коломийково-ладканковий мелос володіє найархаїчнішими рисами мажорного ладового нахилу, який тісно лучить його з «матірним пнем» (Ф. Колесса) решти українсько-руського діатонічного музично-інтонаційного *субстрату* [див.: 3; 9, с. 367].

Питання, чому орієнтальні ладово-інтонаційні нахили щільно облягли Полонинський хребет Українських Карпат, дійшовши аж до високогірних масивів галицької та буковинської Гуцульщини, і обминули при цьому полонинські обшири галицьких зон Лемківщини, Бойківщини й пограничних із ними теренів Гуцульщини, до сьогодні залишається нез'ясованою для науки проблемою. Чи то рельєф, виднокла й принадність пасовищ гуцульських полонин виявилися сприятливішими для випасання овець мандрівних пастухів / «валахів», чи може порівняно емоційніша ментальна вдача гуцулів виявилася сприйнятливою для інтонаційно-ритмічно-темпової загостреного азійсько-орієнтального мелосу та відповідного йому генамісотонічно настроєного напливового інструментарію (теленки, флоєри, дуди / дутки і т. п.), що невпинно насувалися з боку Румунії та Угорщини на чисте діатонічне плесо ментально спокійніших лемків і навіть дещо флегматичних бойків, але факт залишається фактом: на Гуцульщині й на пограничних із нею Покутті, Буковині й Мараморощині мінорна генамісотоніка виразно домінує над питомим для решти регіонів України (включно з Бойківщиною) мажорним діатонізмом.

Таким чином, проблема структурно-типологічних й етнофонічних студій давньогуцульської мажорної іонійсько-лідійської архаїки на рівні її відмін від пізніших мінорних орієнтально-напливових дифузій румунської і угорської має стати наріжною для майбутніх етномузикологічних, і зосібна етноінструментологічних, досліджень. Парадигматика мело-, ритмо-,

строфіко-, ладово-, темпово-агогічних й етнофонічних особливостей згаданих пластів інструментальної музики, їх порівняльні зіставлення й структурно-типологічна аналітика мають, урешті-решт, дати достатньо вичерпну відповідь на ці дефініційно визначальні, болісно гострі і майже не досліджені проблеми вітчизняної та, зрештою, і світової етномузикології (Б. Барток, З. Кодай, О. Кольберг, Ф. Колесса, С. Мерчинський, А. Чекановська, С. Грица, В. Гошовський, І. Мацієвський та ін.). Наведений тут приклад такої аналізи «Николаєвої» – лише початок одного з найперших етапів цього складного і многотрудного шляху.

Ідея структурно-типологічної аналізи широкоформатних народно-інструментальних композицій Карпат належить тому таки молодому ще в 70-х роках Ігореві Мацієвському. Однак, окрім несміливої спроби автора цих рядків у 1980–1990-х продовжити цю справу і аж у 2002-му опублікувати її [13], до сьогодні вона, на жаль, зосталась поза увагою дослідників.

Проблема аудіо-, відео- та, особливо, нотографічної фіксації широкоформатних / багатогодинних інструментальних композиційних імпровізацій дедалі більше починає зацікавлювати учених-етноінструментологів, етнопсихологів та етносоціологів світу. Скепсис і критичне ставлення метрів етноорганологічної думки з приводу неможливості «обійняти неосяжне» (як щодо етнопросторових, так і часово-тривалісних обширів фактури і форми), звичайно, має під собою великий досвід і сенс [4, с. 189–196; 6, с. 15]. Однак невпинний рух технічних засобів фіксації та науково-типологічного осмислення цього «невловимого» феномена у наш час дедалі тісніше й реальніше наближає нас до краю пізнання істини цієї насправду майже недосяжної мети. Так, якщо щодо найперших структурно-типологічних спроб позиції протилежних підходів «схрещувалися» лише в усних палких суперечках в обнадійливих 90-х минулого сторіччя, [6, с. 9–22; 7, с. 10; 15, с. 20–42], то методи «вертикально» заглибленої фіксації фрагментів форми й «горизонтально» розгорнутого нотування фактури широкоформатних зразків народноінструментальної музики (НІМ) отримали свої реальні приклади конкретної реалізації лише в останніх роках не менш револю-

ційного початку століття, що триває [1; 2; 6; 8; 10–12; 16].

Нам невідомо, скільки варіантів аудіофіксації цього безсмертного творіння народного генія було здійснено впродовж багаторічної весільної та концертної практики братів. Єдина, записана І. Мацієвським паралельно з аудіозаписом, відеOVERсія даного варіанта «Николаєвої» в студії УКСП «Кобза» (1992), яка б зараз дуже придалася для аналізу етнофонічної парадигми твору, «таємниче зникла». Лише його чудом врятована аудіOVERсія уможливила вихід у світ згадуваних аудіокасети «Грають брати Прилипчани» (Київ : УЕЛФ, 1997) та аудіодиска «Прилипчани» (Київ : АртЕкзистенція-УЕЛФ, 2010).

Складається композиція «Николаєвої» із двох частин – Повільної / Вступної ($J = 80$; $\text{♩} = 160$) та Гуцулки ($J = 160$), які тематично (за періодизацією Д. Щириці) фіксуються поособно і можуть функціювати як цілком окремі епізоди самостійних етнофонічних дійств – обрядово-ритуального або ж дансантино-рекреативного. Дана періодизація, на відміну від заспівно-приспівного принципу «запитання»– «відповідь», властивого для переважної більшості зразків танцювально-приспівкової музики решти регіонів України, тяжіє не так до «діалогічного», як радше до «наскрізно-монологічного» способу вислову. «Квадратність» коломиїково-«бервінкової» структури в обох частинах настільки очевидна, що її не здатна «розмити» ні визначена транскриптором надто вже строката поліметрія (7/16, 3/8, 10/16, 2/4, 9/16, 11/16, 5/8, 2/8, 9/32) вступної частини, ні абсолютна вільність парландоподібної фактури мелічно-провідної скрипки, ні навіть гальмівна «застиглість» і водночас мобільно-агогічна «мінливість» однорідно-скрипкового супроводу впродовж усієї монументальної структури.

Вступ. Політематизм Вступної частини переконливо демонструє монолітну єдність латентної семантико-тематичної стилістики без жодних підготовчих епізодів, власне, «вступного» характеру до позірно експозиційної частини, що складається з трьох, близьких за побудовою, тематично споріднених мелотипів (А-А1-... А8-В-В1).

Мікроструктура періодів тематичного бльоку «А» повільної частини твору складається з двох майже тотожних *за мелічним контуром, мікромелізматикою та ритмікою* епізодів (a+b) та контрастно відмінною, синтезуючою ці елементи структурою прикінцево-каденційної побудови. Опорні тони періодів (А1...А3), головню, збігаються, тоді як комплементарно заповнюючі елементи фактури, густо пересипані всіма видами мікромелізматичних фігурацій – форшлагами, мордентами, пальцевими й трелями, «що вібрують», які семантично належать не так до наративно-констатуючої, як до серединно- і прикінцево-каденційної стилістики – ввідні й субквартові фор- і нахшлагги, форшлагова техніка із зачіпанням відкритої струни тощо. І лише у другім блоці тематичної групи «А» (А4-А7) злива мікромелізматичних «лавин» у прикінцево-каденційних епізодах поступово вщухає, поступаючись місцем лексиці «оголених», звільнених від надмірно ущільненої мікромелізматичної фігурацій та компенсації відсутності цього яскравого засобу художньої виразності урізномітненням ритмічного контуру фігурами особливого ритмічного поділу, що артикуляційно лучаться з дрібнішими ритмічними вартостями, пунктированим ритмом, пролонгованими мелізмами, тріолями з подрібненою «внутрішньою ритмікою» тощо. *Вертикаль супроводу* тематичних епізодів «А» характеризується порівняно щільнішим проведенням комплементарно-заповнюючого матеріалу в зоні середньої теситури партії II-ї скрипки при епізодичному вклиненні в нього рішучо контрапунктуючих «впадань» скрипкового «баса» у найбільш акцентованих іктових частках певних періодів (3-й такт «А», 1-й «А1», 2-й «А2», «А3», «А7» та ін.).

Мелоритмостилістика мелотипу «Б» вступної частини виконує функцію радше серединного («Б») та розробково-завershального характеру з «орієнталізацією» діатонічної кварта («В» у першому півперіоді та «В1» повністю) з наступною її касацією – поверненням у діатонічно інтоновану прикінцеву каденцію.

Загалом драматургію ладово-інтонаційної стилістики вступної частини у стиснутому вигляді можна кваліфікувати як «боротьбу» / зіставлення напливово-орієнтального субстрату генамісотонічно-

го мелосу з автохтонною для всіх Українських Карпат мажорною, а на Гуцульщині також із натурально-мінорною діатонікою. Монолітний характер у головному «щільному» супроводі акомпануючих скрипок, *темпово-агогічна парадигма* ($\downarrow = 80$; $\uparrow = 160$) властива для румунської дойни й угорського *Halogato* і менш характерна для бойківсько-гуцульських «Сьпіваної» й «До сьпіваня», а особливості *етнофонічно-стильової* (народно-виконавської) штрихово-артикуляційної техніки та однорідність темброво-акустичної скрипкової фактури Вступу – лише підтверджують цю тезу.

Гуцулка. Танцювальна частина «Николаєвої» – «Гуцулка» – тематично ледь уміщується в рамки української абетки: А-А1-Б-Б1-А2-А3-А4-Б2-Б3-А5-В-В1-А6-Г-Д-Е-П(ерегра) «на міру» 1-Д1-Г1-Д2-Е1-Г2-Є-Є1-Г3-Ж-З-І-Ї-Й-Пр. «на міру» 2-К(Г)-К(Г)1-Ж1-Ж2-З1-Л-Л1-Ж3-Ж4-З2-Пр, «на міру» 3-Є2-Пр., «на міру» 4-Є3-М-Є4-Г4-З3-Пр., «на міру» 5-Є5-Г5-Пр., «на міру» 6 - А7 (модуляція)-Н(З)-Н(З)1-О-О1-Н(З)2-Пр4, «на міру»-Н(З)3-М1 (модуляція)-02-Н(З)4-Н(З)5-П-П1-П2-П3-Р-Р1-С-А8-С1-А9 (модуляція)-Т(М)-У-Ф-Ф1-Ф2-Ф3-Ф4)-Х-Х1-Ц(А)-Ц(А)1-Ц(А)2-Ц(А)3-Ч(Б1)-А8-А9-А10-Ш(У)-Ш(У)1-Щ-Щ1 (Кода).

Мелічна парадигматика тематичної групи А швидкої частини «Николаєвої», власне, Гуцулки побудована на принципі триразового повтору основної поспівки «зачину», цілого періоду (d2e2fis2g2fis2e2d2...), яка, перериваючись половинною (dis1a1h1cis2d2.e2cis2) та дещо вкороченою її версією прикінцевої каденцій (dis1a1h1cis2d2a1) «увідною» субквартою. Характеру «прикінцевості» їй додає саме це глибинне впадання в характерну чи не для всього балкано-карпатського гірського анклаву «філософію увідно-субквартового мислення», без якого рідко коли обходиться будь-яка наративно-кантиленна і навіть, як бачимо, стрімка гуцулково-дансанта стилистика.

У варіанті А1 зі зміщенням повторно-стабільної опорності на каденційно-«ввідну» та дещо хроматично видозмінену в бік «введення» в напрямку домінантової опорності мелостилістику (d2e2eis2gisa2a1) «поруйновано» задекларовану в періоді А повторно-стабільну

стабільність поспівки. Закріплення цієї тенденції в епізодах А2 та А3 слід кваліфікувати як додаткову мікроформатну площину «боротьби» східної генамісотоніки з праслов'янською діатонікою. Повернення меліки до повторності діатоніки та субквартовості каденційних зворотів в епізодах А3, А4 закладає найперші підвалини під дотримання цієї концепції інтонаційного мислення впродовж усієї композиції. *Трансформація мелотипів А4, А5, А6*, перемежована вже цілком відмінними за стилістикою типом Б, В, Г, ще далі віддаляється від принципу повторності квартової опорності, плавно переходячи в повторність мажорної терції, лишень епізодично «згадуючи» свою праматірню квартову опорність / повторність (у прикінцевій каденції епізоду А6).

Варійовані зразки мелотипу А подибуємо аж у середині швидкої частини твору, власне, «Гуцулки» (А7 як абсолютний повтор модульований в іншу тональність та сильно варійовані типи А8 й А9). А також у серединно-розробковому матеріалі між епізодами Ч та Ш, де принцип повторюваності мотиву відіграє функцію не так стабілізації архетипової гуцульської мажорно-діатонічної опорності, як радше – навпаки – підготовки альтернативно протиставлюваної в цілій мелічній архітектоніці твору – напливовій мінорній, генамісотонічній.

Структура мелоритмотиву Б продовжує дотримуватись принципу повторності, однак на рівні семантики не кумулятивного накопичування матеріалу «зачину», а, швидше, діалогічного протиставлення формул «запитання»–«відповідь» упродовж усього періоду зі зміною тонічної опорності на домінантову обіграну лідійською квартою (вгорі) та стрибкоподібними фігураціями із субквартовим закінченнями півкаденційного (a2.gis2e2d2f1) та прикінцевого (a1h1d2e2d2a1) характеру. Варіант Б1 у каденційних зворотах зберігає свою первісну подібність (a2.gis2e2a1 – у половинній та h1e2d2a1 – у прикінцевій каденціях). Варіант Б2 позначено змінами квінтової опорності орнаментального та хроматизованого характеру (a2gis2a2f2e2d2d2cis2d2e2fis2... cis2d2e2a1), провокуючи генамісотонічне «вторгнення» в цілком діатонічну природу даного мелоритмотиву. Тип Б3 – навпаки – виразно демонструє стилісти-

ку повернення до первісної структури «зачину» (Б1), каденційно завершуючи період субквартовими тяжіннями половинної (a2/gis2e2d2a1) та прикінцевої (d2f2d2d2e2d2a1) каденцій. *Ритмічна парадигматика* тут сильно зміщена від типово коломийкової в бік козачкової ритміки, як у подрібненому в бік вісімково-шістнадцяткової ритмостилістики, так і в реальному вимірах, що в кожному з періодів даної типологічно-тематичної групи перманентно варіюється. *Ладова парадигма «Б»* в основному дотримується іонійсько- та лідійсько-мажорного нахилу (за винятком згадуваних короткочасних «провокаційних» відхилень у зону генамісотонічних тяжінь в епізодах Б2 та Б3). *Темпоагогіка* незмінно стабільна. *Етнофонічні* особливості партії провідної скрипки протиставленнями широко деталізованого штриха шістнадцятками впродовж усіх нараційних мотивів з гостро стаккатними вкрапленнями в характері «відповіді» в епізодах Б, Б1 та Б3.

До феномену дифузійного проникнення напливових інтонацій у товщу діатонічного пласта давнього гуцульського мелосу слід віднести й раптові впадання лідійської кварта в першому такті зачину в епізоді «В» із так само неочікуваною її касацією вже у другому такті. Проте виразна діатонічність та мікроальтераційне заниження сексти в першому такті мелотипу В1 не спромоглися закріпитися й розвинулися далі. *З ритмічного боку* тут спостережено характерні підкреслення касаційної діатонічної опори другого такту «зачину» пролонгаціями за рахунок заліговування (В) й укрупнення самої вісімкової групи у чверткову (В1) з подальшим орнаментуванням самої опорної ноти (В1) мордентом та наступних двох вісімок (В) густою треллю.

Партії акомпанементу відзначаються схильністю до природного іонійського гармонічного супроводу в першому напівперіоді та різкою з'явою заниженого сьомого щабля в «басі», що створює ілюзію запізненого реагування на гостру спробу генамісотонічного «вторгнення» першої скрипки. Таким чином, ладово-інтонаційна парадигма даного епізоду характеризується дифузійно-мінливими тенденціями в «зачині», яким не вдалося розвинутися й закріпитися. *З етнофонічного боку* музики доклали для цього всіх зусиль,

але цього разу модус інтонаційного мислення автохтонного середовища, схоже, подолав спробу «навали» напливовості.

«Боротьба» двох протиставлених тут мелопарадигм на рівні зіставлення стабільних мелоритмотипів закінчується аж у зоні типу «Г», який вносить в архітектоніку композиції не лише вперше впроваджену модуляцію (A-dur – e moll), а й загострену, що пожвавлює всю семантично-інтонаційну лінію сприйняття мелодії, мелодраматургію. Завдяки гранично виразному діалогічному проведенню теми «запитання», відтіненому від напівперіоду «відповіді» віртуозно відтвореною треллю каденційного закінчення (типи Д, Е, Д1, Д2, Е1, Ж, З, К, К1, Ж1, Ж2, З1, Л, Л1, Ж3, Ж4, З2, Є, Є1, Є2, Є3, Є4, З3, Є5), максимально означена основна тематична фабула цього мелотипу превалює у його «власній» зоні впливу. Фактично тематичний блок цієї зони становить основну наративно-констатуючу частину композиції «Гуцулки», готуючи поступовий перехід до «галопауючого» її фіналу. *Основна мелічна формула типу «Г»* (зачин – e2g2fis2g2fis2e2.fis2e2, розгін – h1g2a2g2fis2e2h1e2h1g2a2g2fis2e2...fis2e2, закінчення – h1g2g2fis2e2.h1e2) у всіх її модифікаціях (від Г до Г5) видозмінюється за рахунок зміни місць «зачину» з «розгоном» (Г1), варіантних версій інтонаційного контуру (Г2, Г4, Г5) аж до варіаційно-віртуозного відхилення від нього на межі формування нового мелоритмотипу (К, К1=Г). У супрязі з переліченими щойно мелоритмотипами, що органічно вплітаються в побудову цілого епізоду «розвитку» «Николаєвої», драматургія цієї експозиції становить ніби кульмінаційну точку всього етнофонічно-інструментального дійства. *Парадигматика ритму* мелотипологічних структур цілком підпорядкована їх структурній будові (Г, Г1, Г2 – маршовість; К (Г), К (Г1) – музично-ексцентрична вишуканість; Г4, Г5 – видозмінення основної мелоритмормули, що трансформує характер маршовості до пришвидшення темпу і фіналу). *Густина гармонічного супроводу* даної мелічної зони (як, зрештою, і багатьох попередніх та наступних) нотуються транскриптором дещо схематично («одноголосно»), тоді як у фонограмі виразно чуємо «щільність» гармонічно фактури обох акомпануючих скрипок і навіть акустично-ритмічні

пульсації гармонічного тла, що додатково резонують унаслідок накладення одна на одну. Проблема неймовірної складності диференціювання акордової структури гармонічних комплексів, що утворюються при цьому, частково вирішується тут за рахунок розділення ритмічної та пульсаційної функцій другої скрипки і «баса» в кожній з партій. Однак при цьому майже цілком опускається «вертикальна» структура гармонічного супроводу, а особливо – найкolorитніші ефекти відкритих струн і тонічних опорних комплексів, які і спонукають, головню, до виникнення згаданих пульсаційно-резонасних ефектів, фіксація котрих у нотах майже відсутня.

Мелоритмотип Д є продовженням трансформації інтонації гуцулково-козачкового типу, збагаченої, проте, помірно мелодизованим варіаційним матеріалом (h2h2cis3h2cis3h2cis3g2fis2g2e.2gis2 a2.g2fis2g2a2g2fis2g2fis2e2) у першій половині періоду та діалогічним перегукуванням його зі стрибкоподібними фігураціями від субкварти до тоніки (h2.g2.fis2g2a2g2fis2a2g2a2g2a2g2a2e2e2.d2h1..d2e2) – у другій, прикінцевій. Модифікація інтонаційного контуру мелотипу відбувається за рахунок мікроальтераційних «зсувів» верхньої квінтової опори (h2) на 1/3 тону з долученням до цих процесів гармонічного звучання відкритої струни (a1/a2; a1/fis2; a1e2). У мелоритмотипах Д1 та Д2 обидві тенденції розвиваються, доповнюючись альтераційними обігруваннями верхньої домінанти «ввідними» нотами (eis2) з подальшою їх касацією і характерним низхідним глісандуванням (від h1 – g2) та згадуваним уже трельюванням найхарактерніших скрипкових схоплень першим та другим пальцем з подальшим сповзанням у колоритне звучання відкритої струни (fis2g2fis2g2fis2e2) та ін. *Гармонічний супровід* у зоні розвитку типу Д кумулює тенденцію наростання ритмічних пульсацій у бік ускладнення їх синкопованого характеру та окремо індивідуалізованого ритму. Однак відчуття гармонічної порожнечі в структурі вертикалі це повністю не усуває. *Ладова парадигма* продовжує модуляційну лінію попереднього типу Г, однак, як бачимо, значно ускладнивши й розвинувши його симпліфіковано-констатуючу інтонаційну семантику. *Етнофонічні засоби* теж послідовно дотримуються принципу куму-

ляції / нагнітання й наповнення фактури твору прийомами як інтонаційно-альтераційного, так і мануально-технічного характеру кульмінаційної розв'язки.

Мелоритмотип Е продовжує тенденцію мелодизації інтонаційного контуру шляхом обігрування тонічної опори широко деташованими шістнадцятками в «зачині» й «розгоні» (g2fis2e2dis2e2fis2g2a2 g2fis2e2dis2e2fis2) та орнаментальним її розцвічуванням мікромелізматиною (a2h2a2h2a2e2.fis2g2fis2g2a2g2a2g2a2g2fis2e2fis2e2h1.c2dis2e2..) у другому напівперіоді. Раптова поява *перегри* «на міру» (Pr1) перериває розвиток вклиненням епізодів Д1 та Г1. Як наслідок, варіантність цієї мелопарадигми в епізоді Е1 втрачає широту розмаху деташованої фактури і вдовольняється експонуванням повторності «кульгаючої» стилістики другого напівперіоду, замкнувши на цьому подальший розвиток питомого типу.

На цьому фактично завершується драматургія «боротьби» двох стилістичних напластувань цілої композиції «Николаєвої», які конфліктуючи (а місцями й дифузійно проникаючи одне в одне) творять фантазмагоричну містерію інструментально-етнофонічного дійства, що яскраво демонструє світові неперевершену потенцію міжетнічного інтонаційного взаємозв'язку, яка не розділяє, а – навпаки – об'єднує і цементує обидва, здавалося б, цілком протилежні стилі як способи інтонаційного і, ширше, міжетнічного мислення та спілкування. Звідси, саме від раптового вращення в архітектоніку твору мелоритмотипу Е, який у традиції румунів отримав умовну назву «жайворонкового», розпочинається ескалація / нагнітання генамісотонічної мелостилістики, яка через упровадження у свої побудови програмового інтонаційного матеріалу імітує рулади співу жайворонка, чаруючи слухача. Уже з перших звуків «зачину», що базується на синкопованому експонуванні декоративно оспівуваної квінти (a2ais2c3h2) слухач раптово занурюється в «зливу» орієнтальних мікроальтераційних та мікромелізматичних «зрушень» і «зсувів», які в останні століття навіть міцно ввійшли в естетику сценічної естради. Це й «тісні» обігрування верхньої квінти сусідніми тонами (ais2h2c3...ais2h2ais2g2) у «розгоні», і додана до них дрібна мікромелізматика на початку другого на-

півперіоду (a2h2a2h2a2g2g2fis2e2d2 cis3 e2cis3), і ще густіші її сплетіння у другій його половині (d3e3d3e3d3cis3d3cis3h2) та у прикінцевій каденції (ais2h2cis3h2ais 2g2fis2e2dis2fis2e2).

Мінорно-генамісотонічний тип Є5 через споріднений з ним епізод Г5 та коротку перегру Пр. «на міру» 6 (gis2a2gis2a2.) модулює мелічний розвиток у питому тональність A-dur мелотипу А7. З'ява елементів рондальності через певний відрізок часу між своїм попереднім проведенням (матеріал уже розглянутих мелотипів В–Г–Д–Е–Є) дозволяє розглядати мелотип А як основну тему цілої композиції твору. *Гармонічний супровід* епізоду відхилення ладово-інтонаційної парадигми від основної тональності в стихію генамісотонічних марень (епізоди Г, Д, Е, Є зі своїми трансформованими множинами) фіксується транскриптором зі значним рівнем розмаїтості мелоритмічної фактури, оминаючи гармонічне тло вертикалі, що звучить. *Темпово-агогічна парадигматика* цього епізоду поки-що стійко дотримується первинного гуцулкового темпу, ніби відтягуючи «вибух» пришвидшення і приберігаючи його до темпової кульмінації твору. *Етнофонічна палітра* – навпаки – струменить яскравістю орнаменталістики з використанням відкритої струни e2 у сольній партії та дещо більш «затмареного» тла скрипок, що акомпанують. Штрихова лінія ускладнюється й урізноманітнюється з кожним наступним періодом, з'являються епізоди флажолетної техніки і т. зв. «жайворонкових» вставок. Інтонаційний контур дедалі більше набирає характеру мікроальтераційних аберацій і касаційних зворотів. Гряде лавина характерних діалогічних програмних епізодів за семантичною схемою «запитання»–«відповідь».

Розпочинає цю інструментальну «розмову»-діалог *мелоритмоепізод Ж*. Уже із самого «зачину», а особливо з мікроальтераційно (детоновано на j тона) розмитого його закінчення (fis2g2a2g2a2g2e2) наштовхуємося на відчуття невпевненості семантичного визначення інтонаційної парадигматики даного типу, що в «розгоні» продовжує ескалацію відхилення від тонічної основи на рівні звуженого амбітусу сусідніх із тонікою щаблів та мікроальтераційно детонованої септими (fis2g2a2g2. fis2.d2e2fis2a2..e2fis2.d2a2.

e2) і виразно прикінцево-каденційно означеного закінчення періоду (fis2g2a2..e2fis2.e2). *Ритмічна парадигма* типу Ж чітко сформована на основі строфіко-ритмічної формули козачка. Вона збережена в усіх чотирьох мотивах двох виразно окреслених інтонаційних блоків діалогічного спрямування – «запитання»–«відповіді». «Козачкове» мислення саме українського кшталту тут простежується на рівнях ритмічної, так і мелічної парадигматики, що кваліфікуємо тут як феномен продовження «боротьби» напливової стихії з автохтонною, яка проникає у сфери «вертикальної» парадигматики мелоритмотипу, а відтак – і всієї композиції. *Ладова парадигма* типу зберігає тональний нахил (e-moll) при порівняно суттєвій зміні мелоритмотипологічних та етнофонічних ознак стилістики й абсолютно стабільній незмінності темпово-агогічної парадигми. *Етнофонічна парадигматика* меліки й гармонічного супроводу дотримується тенденційної симпліфікації фактури й закріплення цитатного тематизму «козачкового діалогу».

Ще стриманішою і стислішою є нижня ланка «вертикальної» системи координат нашої аналізи (ладова, темпово-агогічна й етнофонічна) у *мелоритмотипі З*. Натомість верхня її зона демонструє надивовижу контрастну видозмінність, що, власне, й дозволяє / змушує констатувати при спільних ознаках «нижчого порядку» окремий мелоритмотип цього епізоду. Зовні ніби лише секвенційно зміщена на тон нижче мелоритмоформула «зачину» (e2fis2g2.e2d2.h1) далі суттєво *різниться від типу «Ж»* не лише інтонаційно, а й теситурно, опускаючи рівень мелодичної лінії аж до нижньої тоніки (h1a1.g1fis1e1). Повтор цієї мелоритмоформули в другому напівперіоді в поєднанні з різкою зміною тембру середніх струн скрипки, що задає тон усій тематикотвірній канві твору, вводять слухача у таємничий світ цілком незвичної для українського скрипкового інструменталізму сфери / аури. Парадоксальність цієї ситуації виглядає ще незвичніше, якщо зважити, що мелоритмоформули українського козачкового мелосу тут збігаються з румунськими дансантично-приспівковими жанрами, а позбавлена генамісотонічних нахилів меліка та козачкова ритміка стають однаково «своїми» як для румунського, так і українсько-

го (гуцульського) мелосу. І не лише для українсько-карпатського, а й для подільського, бессарабського, наддніпрянського також.

Мелоритмотип 31, що вклинюється в побудову широкоформатної композиції «Николаєвої» після одноразово проведених «свіжих» епізодів – *I*, *Ї*, *Й*, *K(Г)*, *K(Г1)* та вже експонованих і споріднених – *Ж1*, *Ж2* – відзначений збагаченням фактури солюючої скрипки гармонічним звучанням струн (a_1/e_2) та трельованої ($h_1cis_2h_1cis_2$) та двічі форшлагованої квінти ($ais_1h_1\dots cis_2h_1$). *Ладова*, *темпова* та *етнофонічна парадигми* – без змін. Відтінений від своїх питомих і споріднених епізодів мелоритмотип 32 екзотичними типами *Л*, *Л1* та сильно видозміненими *Ж3* й *Ж4* розглядуваний тут мелотип демонструє всю доступну для нього філігранність мікромелізматички ($e_2fis_2e_2fis_2e_2fis_2 d_2cis_2 d_2 d_2cis_2$) та мікроальтерації ($d_2cis_2 - 1/14$), з-понад яких основний кістяк інтонаційного контуру ледь простежується. *Ритмоформула* – майже незмінна, якщо не враховувати її модифікації мікромелізматичними фіоритурами. *Тенденції ладової, темпової, етнофонічної парадигм і гармонічних пульсацій супроводу* збережено в характері, властивому для всієї «жайворонкової» зони. На цьому екзотика її румунської стилістики не закінчується, а, сказати б так, лише розпочинається. Проте чисто «жайворонковим» епізодам у композиції твору передують не «жайворонкова», а, так би мовити, «проміжна» між нею і «нежайворонковими» стилістика. Найхарактернішими її представниками є мелотипи, що мов метеорити проблискують у космосі яскравих віртуозних епізодів і ґрунтуються на принципі скромного тавтологічного обігрування тоніки найрізномантнішими способами мелодичного варіювання / модифікації.

Це мелоритмотипи *I*, *Ї* та *Й*, що взяли на себе функцію зв'язуючої ланки між українською традицією і румунською екзотикою. *Головний мелоритмотип цієї зони I* чи не найскравіше вказує навіть не на козачкову, а на ще архетиповішу, власне, гопакову українську традицію. Це, зосібна, підтверджує і розширення принципу «діалогічності» з рівня протиставлення формули «запитання»-зачину ($(e_2d_2e_2fis_2g_2fis_2e_2$

$d_2e_2fis_2g_2)$ і «відповіді»-«розгону» ($e_2. d_2e_2fis_2g_2fis_2 g_2a_2g_2fis_2e_2h_1$) до масштабу подібного діалогу на рівні напівперіодів, який ніби узагальнює й підсумовує обидві формули внутрішнього рівня, додаючи весь матеріал другого напівперіоду як «відповідь»-резюме ($e_2d_2e_2fis_2g_2fis_2e_2 fis_2e_2d_2e_2fis_2g_2fis_2 g_2a_2g_2fis_2e_2h_1e_2h_1h_1$). *Ритміка* зазначеного мелотипу трансформується, залежно від міри варіювання інтонаційного контуру мелодії, у даному разі – мінімально, переважно в бік шістнадцятки, що мелодично обігрують опорні тони тоніки і кварта. Субквартова опора не мелодизується і навіть відзначається збільшеною тривалістю (чвертю) козачкового прикінцевого кадансу, зміцненою, вочевидь, для переконливості форшлагом тієї самої висотності (h_1h_1). *Парадигми нижнього ряду у вертикалі системи координат* – аналогічно – тематично незмінні.

Мелоритмотип Ї послуговується майже всіма зазначеними мотивами типу *I*, однак зміненими зонами побудови періоду – формула «зачину» шляхом повтору поширюється на місце формули «розгону», оминувши варіаційний шістнадцятковий епізод і вивівши розвиток форми періоду на інтонацію прикінцевого кадансу. У решті парадигмальних пунктів цей тип є фактично модифікованим типом *I*.

Революційні зміни наступають у мелоритмотипі *Й*, який готує перехід до наступної «жайворонкової» навали. Вона розпочинається з прилучення до арсеналу мелоритмоструктури цілої низки нових, іще майже не застосовуваних досі засобів виражальності: застосування гармонічно невластивої тонічної опорності питомої тональності відкритої струни (a_1) у всіх, окрім останнього, тактах періоду. Це вносить у структуру всіх позицій *парадигмальної вертикалі* наступні тональні «здвиги», що ніяк не можуть вирватися з настрою мі-мінорної «неволі». Новаційним духом позначена й підкреслена мордентом у «зачині» верхня квінта (a_2), додатково відзначені окремим акцентуванням у різних зонах розвитку періоду, що кумулятивно готують через крещендуюче *sautle* другої скрипки та мелодичну каденційну вставку першої ($g_2fis_2e_2d_2e_2$) так довго очікуваний епізод інтонаційно-етнофонічної екзотики.

Починається він із «жайворонкової» перегри Пр. «на міру» $2_{(a_2h_2a_1s_2c_3h_2)}$, що вводить побудову в мелоритмотип $K(G)$, побудований на інтонаційній основі типу G. Тут маємо справу з надзвичайно цікавим випадком зрощення двох, з першого погляду, неєднаних стихій – кришталеву чистою, суворо дотриманою діатонікою давньокарпатського мелосу ($h_2e_3h_2c_3h_2c_3h_2a_2c_3h_2.a_2c_3h_2c_3h_2a_2g_2fis_2a_1/e_2h_2$) і надто довільної й по-своєму «модерної» стилістики використання дисонансової гармонії подвійних нот ($h_2dis_3fis_2/e_3fis_2/h_2dis_3fis_2/e_3h_2cis_3fis_2c_3fis_2/h_2$), що у прикінцевому кадансі приводить до різкого звучання малої секунди у співвідношенні з відкритою першою струною скрипки ($fis_2|/a_2fis_2/h_2e_2|h_2d_2/a_2g_2fis_2d_2/e_2d_2/e_2d_2/e_2$). Ритмічна парадигма періоду піддається серйозним видозмінам, властивим для містечкової культури Румунії та Угорщини (т. зв. «вербункош»): синкопування першої частки такту в «зачині», укорочення кінцівок фрази наприкінці мотивів, синкоповані паузи, «що звучать», тощо. Гармонічний супровід, однак, стоїчно не зважає на «революційні» зміни мелічної та ритмічної парадигм, що знову нагадує синдром «загальмованої» реакції на зміни в мелоритміці й виконавській стилістиці. Так само незворушною залишається темпоагогічна сфера, послідовно тримаючи визначений із самого початку «Гуцулки» темпоритм. Етнофонічна парадигматика, що органічно пов'язана з мелоритмікою та способами її технічного відтворення, зрозуміло, вимушена реагувати на лінію мелоритмотворення як інтонаційно (заниження опорних звуків ладу на $1/6$ та $1/5$ тона, так і артикуляційно (дрібна мікромелізматика, поява гармонічного звучання відкритих і закритих комплексів «подвійних нот», характерні гліссандоподібні «в'їзди» у відкриті флажолетні зони першої струни та відповідні низхідні «зсуви» цілих мотивів тощо).

Мелоритмотип $K(G)1$ іще яскравіше, ніж попередній, застосовує комплекс «жайворонкових» прийомів, зміщуючи їх із зони «розгону» в «зачин» у першому напівперіоді й міняючи місцями – у другому та оригінально «жонглюючи» й маніпулюючи з мікромелізматичними фіоритурами і спрощеними козачковими

мелоритмоформулами, що знову повертають козачкову тематику наступних епізодів (Ж1, Ж2, З1), ніби нагадуючи слухачам про рондальний принцип тематичного розвитку композиції.

Цілком нового, ще більш ускладненого вигляду набирає цей розвиток у мелоритмотипі «Л». Мелодична лінія тут вибудовується на «діалозі» двох мелотвірних комплексів – стрибкоподібно в «запитанні» ($dis_1e_2e_1e_2e_1e_2$) та орнаментально мелодизованому ($fis_2g_2fi_2g_2fis_2e_2a_2g_2fis_2g_2e_2$) – у «відповідях» обох напівперіодів. Характерно, що прикінцева каденція об'єднує в собі обидва комплекси ($e_2e_2e_2e_2e_2$ – pizzicato та $g_2a_2g_2fis_2a_2g_2fis_2fis_2e_2e_2fis_2e_2dis_2e_2$ – arco), відкриваючи в такий спосіб шлях для розвитку цілої армادی діалогічних груп так званих «щипаних» епізодів. Ритмічна парадигма природно підпорядковується примхливій лінії мелодичного контуру – строго вісімкова ритміка «запитань» та філігранно розцвічена мікромелізматикою (трелями й мордентами) та поліметричної структури «відповідей», що складаються зі співвідношень пунктированого вісімкового ритму й залігованих та деташованих шістнадцяткових груп, які виводять усю ритмічну побудову на типову чверть козачкової ритмоформули прикінцевого кадансу. Ладова й темпово-агогічна парадигми – без змін. Багатство і розмаїтість етнофонічної палітри епізоду цілковито підпорядковане конфігурації щойно описаних метаморфоз мелодичного й ритмічного контурів, серед яких найбільш характерними слід відзначити «діалоги» мелоритмофактури в різних теситурних регістрах скрипкового звучання, співвідношення стаккатних і легатних мотивів із широко деташованими та оригінальні перегукування смичкових епізодів із «щипаними» тощо. У супровідній фактурі збережено не раз уже відзначувану схильність до «загальмованої» реакції на події в мелоритмоконтурі, що за умов значних його видозмін, виглядає найбільш помітно.

Мело-, ритмо-, ладово-темпова та етнофонічна парадигматика епізоду Л1 мало-що різниться від попереднього періоду, на відміну від гармонічного супроводу акомпануючих скрипок, який ніби прокинувся від стану «гармонічного зависання», відзначившись незначним рівнем синкопованої пульсації в «зачині»,

«розгоні» та прикінцевому кадансі. Після блискавичного проведення «ностальгійних» мелотипів Ж3, Ж4 та З2 «щипано-смичковий» епізод Пр. «на міру» 3 (виконаний на відкритій струні e2 у постіктовій ритміці щипком з переходом на смычковий матеріал, репетиційно повторюваних нот (a2h2c3h2.....e3.....h2), що відкриває своєрідну «схрещу Пандори» засобів оригінально-концертного типу, які українській традиційній скрипковій традиції майже не властиві. Наступний після цього рондоподібного навернення тематичної стилістики в лоно питомо слов'янської діатоніки, шквал уже аналізованих, хоч і сильно трансформованих, мелотипів орієнтально-генамісотонічного нахилу (Є2, Є3) мелоритмотип М розпочинається з типових для румунських (а віднедавна й для гуцульських) дансотно-коломийкових композицій широкоформатного масштабу вставок «пригравково-програвкового» характеру, виконуваних широко на цілий смычок деташованими чвертями (h1dis2e2gis2fis2dis2e2fis2) «зачину» й «розгону» та дещо подрібнену вісімками його версію (ais2h2dis2fis2d2fis2d2e2.gis2.h1dis2e2.) у другому напівперіоді. Вони в даній контекстуальній ситуації виконують роль характеру не так «пригравково-програвкового» (чи, скажімо, «на міру»), як, радше, функцію самостійного тематичного мелоритмотипу, що не вводить у наступний блок тематичного розвитку, а лише відтіняє обидва контрастно протиставлювані тут типи мелосу (ais2h2dis2fis2d2fis2d2e2.gis2.h1dis2e2.).

Відчутно трансформована версія мелоритмотипу М1 уже не володіє настільки мітичним настроєм тематичного, а хіба вступно-програвкового характеру. Завдання їх обох не тактично обмежене, а стратегічно перспективне – утвердити «жайворонкові» типи скрипкової мікростилістики як основні чинники творення розробково-«серединної» фактури в її невпинному перманентному русі до репризного повернення довгоочікуваного рефренного мелоритмотипу А7. Саме тут, на межі кульмінаційного накопичення ускладненої «жайворонкової» мікростилістики (Є4, трансформовані типи Г4, З3, Пр. «на міру» 5, Є5, Г5) та з метою уникнення надмірного переобтяження тексту статті заформалізованістю аналітичного

матеріалу (який при потребі можна переглянути у відповідних цифрах нотного тексту), маємо утриматися від надмірної деталізації аналітичних викладок парадигматики мелосу й зосередити увагу на більш узагальнених характеристиках тематичного блоку фінальної частини композиції. Ритуально-формальне повернення «серединно-розробкової» стилістики композиції твору в питому тональність та первинно-діатонічну ауру мелоритмотипу А7 починається з модуляційно викладеного вступу-перегри «Пр. «на міру» 6 (gis2a2 gis2a2.), на який уже вкотре традиційно майже ніяк не зреагував гармонічний супровід. Натомість на раптову модуляцію (на тон вище) гармонічний супровід відгукнувся уже в другому такті коломийкового періоду. Останній феномен доводиться пояснювати щонайменше активізацією уваги вторувальних партій унаслідок відчуття неминучої необхідності настання довгоочікуваного фіналу.

Це, мітично наперед запрограмоване у свідомості народних музик-професіоналів, відчуття виникає одразу по перегри «Пр. «на міру» 6 другим, після К(Г) мелоритмотипом Н(З). Саме він уперше посутньо порушує темпово-агогічний «спокій» руху в усіх чинниках формотворення (poco a poco accelerando), що нагнітає настрій розвитку й у решті зон парадигмальної вертикалі – ладово-інтонаційній, темпово-агогічній, етнофонічній. Мелічна парадигма цього унікального періоду, зосібна, будується на скерцозному тавтологічному проведенні теми козачкової мелоритмоформули «зачину» періоду (fis2g2e2.d2cis2.cis2h1 cis2h1h1), подвійне повторення «розгону» якого (//:e2.fis2g2fis2e2d2cis2.h1e2://) порушує квадратність першого напівперіоду. Другий напівперіод, навпаки, вкорочено, позбавлено «відповіді» (d1fis2d1e2cis2e2d1/a1e2d1fis2d1a2) і замінено одним тактом прикінцевої каденції (cis2.h1cis2h1cis2h1a1). Так, ритмічна парадигматика тут повертається до мусованого нагнітання подрібненої козачково-«діалогічної» ритміки з вісімково-шістнадцяткових фігурацій, а ладова – до бігональних невизначеностей між попередніми мі-мінорними та ре-мажорними відхиленнями від задекларованого тут ля-мажору. Темпова ескалація продовжується в згаданому режимі поступового пришвид-

шення темпу *rosso a rosso accelerando*, а етнофонічна стабільно демонструє «діалогічні» «передирки» легатно-деташованих «запитань» зі стаккатними «відповідями» впродовж усього періоду, завершеними характерним «підсумком» густо насиченої трелі в прикінцевій каденції. Посутньо активізується і *парадигматика супровідної фактури* твору, відтворена у вигляді контрапунктуючих пульсацій умовно визначених «вторі» і «баса».

Серед усіх *варіантів типу Н(3)* своїми найвіддаленішими ознаками всього парадигмального ряду помітно вирізняється *мелоритмотип Н(3)1*. Його мелічна парадигма мало-що дотримується мелодичного питомого контуру в «зачині» (e2fis2g2fise2d2d2cis2.h1a2.), вдаючись навіть до касації ввідного тону (g2) і ставлячи в такий спосіб під сумнів саму тоніку, наполегливо експоновану у фіналісі періоду (//:d2e2g2fis2g2fis2d2cis2d2cis2a2://d2e2g2fis2g2fis2d2cis2d2cis2a2 d2e2g2fis2g2fis2 d2d1//d2a1.). *Ритмічна парадигма* теж відмовляється від здрібніло-козачкової ритмолексики, вочевидь, через необхідність виокремлення касаційної інтонації ввідного тону g2 трельованими чвертками в «зачинах» кожного двотактного мотиву. Про *тенденцію ладовості* все вже сказано в аналізі мелічної парадигми, а *темпоагогіка* тут послідовно дотримується режиму поступового пришвидшення. Натомість *етнофонічна парадигматика* демонструє властиву для скерцозного «діалогу» розмаїтість мікромелізматики та згадувану вже стилістику співвідношення легатної штрихової лексики зі стаккатною в середині побудов та прикінцевих козачкових ритмоформул – у кадансах. *Гармонічна педаль супроводу* не відзначається якимись особливими характеристиками, принаймні у плані відмін із варіантами даного мелоритмотипу.

Мелічна парадигма варіанта Н(3)2 видозмінює мелодичний контур тавтологічними групами обігрування натуральної септими g2 (g2fi2e2cis2.h1.cis2d2cis2) форшлагованими фігураціями верхніх тонів, що наближає семантику меліки періоду до стилістичної лексики характеру «на міру». З цього моменту отримуємо цікавий прецедент мелорозвитку, при якому *програвково-пригравково-вступний характер «на міру»* починає превалювати

над основним – тематично-інтонаційним. Власне, ця мінливість парадигмального руху й переводить його на дійсно «переходовий» тип перегри. Скажімо, якщо *конфігурація інтонаційного контуру типу «Пр. 4»*, перша половина якого буде-ється на принципі *репетиційно-тавтологічного* повторення доміантового й тонічного тонів (dis2e2X14+e2X17), то в другій спостерігаємо інший принцип тавтологічної кумуляції характеру «на міру» – *мотивно-тавтологічний* (d2dis2fis2e2dis2e2fis2e2d2h1a1.+h1a1g1h1 – cadenca). Істотно, що в *гармонічному супроводі акомпанементу* подібні революційні зміни ладово-інтонаційної та ритмічної парадигм теж, нарешті, викликають бурхливу реакцію аж до комплексів подвійних нот у партії скрипкового «баса» (a/d1.a/c1a/cis1 і т. п.).

«Переходові» мотивно-тавтологічні епізоди перегр «на міру» неминуче приводять до утвердження чисто тематичних цілих періодів, вибудованих у цьому характері, яскравим прикладом якого є *мелоритмотип О*. Якщо в уже експонованому мелоритмотипі М ми маємо справу з іще не до кінця сформованим тематичним епізодом, то мелотип О (a2h2cis3d3cis3h2cis3e3a2h2cis3d3cis3h2a2e2), з типовими для подібних перегр прикінцево-увідними кадансами (h1.a1.) та із його *варіантом О1*, аж ніяк не можемо назвати «програвково»-«ригравковим», оскільки тематична структура цілісного періоду тут виглядає цілком самостійною й семантично викінченою. До того ж завершеною настільки, що провокує започаткований тут тематизм не лише до мелодичного, а й до модуляційного новотворення в *мелотипі О2*, однак експонованому вже тут у тональності доміантанти (e2fis2gis2fis2g2fis2e2dis2e2dis2.fis2e2.fis2g2fis2g2fis2dis2e2dis2e2dis2e2dis2cis2h1a1gis1h1e3a1). Цей принцип формотворення творів великої форми біфункційно містить у собі як вступно-програвкову, так і самостійну мелоритмо-ладово-етнофонічну тематичну семантику.

Семантично-інтонаційне наповнення *мелічної побудови мелоритмотипу П* далі кумулятивно розвиває настрої орнаментально-варіаційного стилю (a1h1cis2d2cis2d2cis2d2cis2h1 cis2d2cis2d2cis2a1h1cis2d2) з незмінною для цього типу ввідною каденцією (h1a1), яка в розвитковій части-

ні варіюється вже на рівні зі стилістикою даного періоду (П – $a2..a1/e2$; П1 – $a2a1..$; П2 – $a2..$; П3 – $a2..e2$). *Ритмопарадигматика періоду* дотримується традиційного вже для всієї композиції «Николаєвої» принципу діалогічного протиставлення / поєднання типових козачкових ритмоформул (чи не спільних для румунсько-української дансатної ритмостилістики?) з характерним вкороченням другої вісімки наприкінці мало не кожного мотиву (а фрази / речення й поготів!) та блискучого шістнадцяткового прориву / «вибуху» в усіх передкаденційних тактах. *Ладова й темпова парадигматика* – без змін. *Етнофонічна парадигма*, окрім вказаної мікротелізматики, позначена ще й не менш мікроскопічними мікроальтераційними відхиленнями (на $1/7$, $1/5$, $1/6$, j тона) та супервіртуозно відартикульованими форшлагованими вісімковими мотивами в характері штриха *marcato*. Фактура вертикалі гармонічного однорідного скрипкового супроводу й далі послідовно вирішується транскриптором без «подвійних нот», а в цьому випадку – ще й додатково ритмічно індивідуалізовано в порядку пунктиризованої та перманентно пульсуючої подрібненої шістнадцяткової ритміки.

Стилїстика *мелоритмоформули типу Р* сповідує схожі з попереднім засади мелоритмотворення. Зміна принципу формування типу тут стосується не так самої мелодичної лінії інтонаційного контуру, як радше конфігурації її проведення. Спадний рух мелодії від сексти до тоніки в першому напівперіоді побудови ($fis2g2fis2g2fis2g2fis2e2 d2cis2h1$) у другому видозмінено шляхом переміни місцями варіативного матеріалу передкаденційного такту ($h1cis2 h1cis2d2cis2h1a1$) з передкаденційної зони в зону «розгону» другого напівперіоду, унаслідок чого каденція в першому ($cis2.g1a1..$) отримала дещо спрощений вигляд ($cis2a1.....$). *Конфігурація ритмоконтуру* характерна для неодноразово вже описуваної парадигми козачкових епізодів. *Ладова, темпова, етнофонічна парадигматика та тенденції гармонічного супроводу* – без особливих змін.

Мелоритмотип Р1, попри численні видозміни мелоритмоконтуру і навіть ладово-інтонаційної парадигми, пов'язані з касацією ввідної септими ($fis2g2fis2g2fis2g2fis2 d2c2h1a1h1a1h1c2d2c2h1a1$) у «зачи-

ні» та переконливого мусування цієї модуляційної поспівки в «розгоні» обох напівперіодів ($d2c2a2 d2c2h1a1 d2c2h1g1a1..$) залишає за собою ознаки спільної парадигматики, особливо в половинно- та прикінцево-каденційних зонах ($d2c2a2..e1a1..$). *Ладова парадигма* різко змодулювала в нахил натурального мажору, а *темпова й етнофонічна* – залишилися майже без змін. У *гармонічному супроводі* транскриптор спостеріг значну активізацію лінії «баса» шляхом подрібнення фактури шістнадцятковими фігураціями та елементами пунктирування за рахунок не ноти, а паузи.

Структура мелоритмотипу С радикально змінює підходи до мело-, ритмо- та фактуротворення. Так, уже в «зачині» бачимо кардинальну заміну його козачкового типу ($h1e2fis2gis2fis2e2$) на низку репетиційно проведених шістнадцяткових тирад явно ескалаційної фактури в гармонічному й одинарному схопленнях ($h1/dis2.....$ та $e2....fis2gis2fi2e2$), яка після модуляційного кадансу ($e2dis2e2dis2e2dis2c2h1c2h1c2$) тут же ж так само радикально «дрейфує» назад у питому зону значно спокійнішої козачкової мелоритмостилістики другого напівперіоду ($a2.a2h2e2a2.h2a2e2 a2. a2d3e2 h2a2e2..$). *Ладова парадигматика* цього епізоду із зони «дрейфу» вступає в стосунки біпланово-модуляційних відхилень у середині фактури періоду (відновлення прав увідного тону $gis2$, введення квазіввідного гармонічного епізоду $h1/dis2 i$, нарешті, касація мажорної терції $cis2$ на $c2$ з негайним поверненням у питомі пенати рідного Ля-мажору. Рідного, до речі, мало не для всієї композиції «Николаєвої». Дійсно, попри усілякі застереження, як тут не заговориш про форму «народної симфонії»? *Етнофонічна парадигма*, крім уже вказаних неординарностей, загалом дотримується звичної схеми «спокою». Як рівно ж спокійною залишається і фактура гармонічного супроводу.

Після чергового й одного з найостанніших варіантів *рефрену А8*, варійованому не у вигляді модуляції в цілком іншу й досить віддалену від основної тональність (наприклад, як *А7* в іонійський мажор з натурально високою септимою), а таки у свою питому, що превалює в усіх решту варіантах, з низьким сьомим щаблем (g). Варіативність *мелоритмічного контуру*

першого напівперіоду відбувається ніби за інерцією нагнітання засобів музичної виразності, а передовсім розігрування його блискуче артикульованими шістнадцятками (e2fis2g2fis2e2...fis2g2a2g2fis2e2..fis2g2a2g2fis2e2) та екзотично змодульованим хроматизованим напівкадансом (e2dis2c2h1c2h1), що органічно вводить ладово-інтонаційну побудову в природне лоно превалюючої тональності A-dur (fis1a1h1.a2gis1a1gis121a1gis1h1a1.a1/e2.). *Ритмічна парадигма* першого напівперіоду вирішується головно за рахунок уже згаданих шістнадцяток, а другого – шляхом типової ритмостилістики для розгінних зон козачка. *Ладово-інтонаційні тенденції* епізоду вже охарактеризовані в мелічній парадигмі. Темпова – без змін. *Етнофонічна парадигма* першого напівперіоду підпорядковується іскрометній артикуляції описаних шістнадцяток, а другого – навпаки – «заспокійливому» характерові фактури лагідно-серединних зон швидкого козачка / гуцулки. *Гармонічний супровід* знову «лихоманить» комплементарно-заповнюючими та пунктиризованими пульсаціями за цілковитою відсутністю гармонічно-вертикального їх відтворення в нотному тексті.

Версія мелоритмотипу С1 досить оригінально модифікує зону другого такту «зачину» шляхом підняття двозвучної вісімкової тиради рівно на терцієвий рівень вище (e2 a2g2fis2e2d2/fis2...). Решта зон періоду в мелічній, ладовій та темповій парадигмах – незмінні. Натомість ритміка тут демонструє досить розмаїтий спектр ритмоутворень – від типових для козачка / гуцулки співвідношень зачинкових та фіналісних чвертей з вісімковими й шістнадцятковими зворотами до екстраординарних тріольних та синкопованих передкадансових рефлексій. Якщо до цього додати, що останні додатково акцентуються ще й характерними *етнофонічними прийомами* (одинарними форшлагами, трелюванням головної ноти синкопованого ритму тощо), то картина розвитку мелоритмотипу С в цьому його варіанті виглядає доволі таки своєрідно. *Пульсації гармонічного супроводу* знову повертаються у звичну для себе «заспокійливу» зону «лагідного» акомпанементу.

Мелічна парадигма першого напівперіоду варіанта *мелотипу А9* майже буквально дорівнює А8. У другому напівперіоді,

щоправда, з'являються елементи хроматизації інтонаційного контуру (fis1a1.h1.a12 gis1a1gis1a1 e1a1e1a1e1aise1h1) та «космічного» вистрибу з теситури відкритої струни через флажолетне e3 третьої октави й повернення назад у зону природної скрипкової фактури (a1e3a1.), але на загальну настроєвість і парадигматичну структуру основного, хоч і дещо видозміненого проміжними мелоритмотиповими формулами рефрену, це майже не вплинуло. *Параметри решти парадигм* та особливостей супроводу теж майже цілком збігаються з А8. *Варіант мелоритмотипу С2*, що прямує просто за рондальним поверненням рефренних форм А8-А9, у мелічній парадигмі в основному дорівнює питомому мелотипу С, а дрібні видозміни ритмоконтур та інерційне синкопування передкадансової ритмоформули, як і певні мікроальтераційні епізоди в етнофонічній зоні розгляду та гармонічному супроводі, суттєво не впливають на процес видозмінення даного мелоритмотипу.

І тут цілком несподівано в мажорно-архетипову основу фіналу «Николаєвої» (якщо не зважати на вже проаналізовану зону мі-мінорних епізодів серединно-розробкової частини композиції), могутньо вривається *ре-мінорний мелоритмотип Т*. Зберігаючи за собою пригравково-програвкову схожість (а значить, і парадигматично-типологічну функцію!) з типом М та іншими спорідненими мелотипами програвкової стилістики, він навіть у досить суттєво видозміненому вигляді основної мелоритмоформули, що фактично в характері «на міру» повторюється в обох напівперіодах епізоду (d1/d2fis2e2fis2e2fi2e2 d2fis2a2 d1/a1 fis2e2fis2e2fi2e2), досягає своєї біпланової мети – виконувати одночасно функцію тематичного й програвково-пригравкового («на міру») епізоду. Як і у випадках із іншими подібними ефемерно-екзотичними періодами, ця стилетворна стилістика подальшого тематичного розвитку не отримала. Така вже природа, вочевидь, стилепобудови перегра «на міру» в побудові великоформатних традиційних інструментальних полотен – раптово виникати й одразу ж зникати, провокуючи не «власний» тематичний розвиток, а виникнення багатьох інших, цікавіших і тематично важливіших для загальної архітектоники твору-гіганта, мелоритмотипів.

Подібна доля й у наступного *біла-нового мелоритмотипу У*. Однак тут семантико-тематична конфігурація мелоритмоконтуру значно контрастніше і якось «мелодичніше» розіграна в «зачині» (g2a2g2a1g2 fis2e2fis2e2) та «розгоні» (d2e2d2e2gis2) й по-різному підсумована в серединній (d2e2d2d1/a1d1) та прикінцевій (d2e2d2 d1/a1) каденціях. Тут фактура другої скрипки акомпанементу спромоглася, як показує транскрипція, на власний контрапунктично визначений мелодичний рух (//:a1.d1.gis1h1.a://), що спровокував ефект бітонального кластерного нашарування вертикалі на чітко тонально (генамісотонічно) виражену горизонталь мелодії провідної скрипки.

Що далі – то більше і глибше. Наступний *епізод Ф* у своєму експозиційному варіанті мелоритмічно, принаймні в «зачині» (h2d3c3h2c3h2 g2. h2d3c3h2c3h2 a2f2) та особливо в другому напівперіоді (d2e2d2e2e2 d2.a1.c2d2a1) і навіть ладово (касація низької сексти в експозиції з поверненням у типову субквартову каденцію) визначений ніби досить просто.

Утім, уже в *епізоді Ф1* ця зовнішня простота наповнюється, крім названих ладово-тональних відхилень «зачину», ще й мусованими «сканзіями» рецитаційних вісімок на опорі натуральної кварта, підтриманих, до речі, активними октавними дублюваннями супроводу другої скрипки. А в другому напівперіоді отримуємо ще більш несподіваний тематичний розвиток, який, «відповідаючи» на «запитання» зачину арматом нових конфігурацій інтонаційного контуру (d3e3d3 cis3e3d3-vibr-d3.), позначений у перед- і прикінцевій каденції ще й відчутними позатональними альтераціями мелоконтур (fis3a2h2. cis3e3d3.cis3d3a2). Останній інфлюс інтонаційної «інтервенції» можна цілком віднести тут до межової характеристики двох прерогатив цього перехідного мелотипу – від характеру «на міру» до інфантильного тематизму. Супровід у таких екстремальних умовах атонального хаосу, як правило, розгублюється й «зависає» чи й просто вибірково паузує, демонструючи в такий спосіб свій «протест» у пошуку нових засобів акомпануючої фактури, намагаючись будь-що зберегти принаймні поступову кумулятивність повільного наростання темпу.

У *мелоритмотипі Ф2* картина кардинально змінюється. Агресія другого на-

півперіоду попереднього мелотипу з прикінцевої зони тут органічно переливається одразу в «зачин» (h2d3d3c3h2c3h2 d2/g2g2 h2d3d3c3d3h2 h2a2f2e2f2e2) і навпаки – дещо вщухає наприкінці періоду (d2d1/a1f2e2f2 a1d2.gis1a1.c2d2a1.). *Супровід* тут уже «оговтався» і вловив тимчасово згублену гармонічну схему традиційного скрипкового «гуцульського» мінору, спонукаючи всіма йому доступними засобами акомпанементу (включно із грою на відкритих струнах – d1/a1) повернути ритмомелодичну лінію в питоме русло «рідної» гуцульської генамісотоніки. Однак провідний музикант вирішив інакше і повів розвиток мелічної парадигми цього чи не найодіознішого мелоритмотипу далі – у ще густіші хащі *інтонаційної трансформації* (порівняймо мелоритмотипи Ф2=Ф3).

«Умиротворення» цієї внутрішньо-типологічної «боротьби» наступає лише у *мелоритмотипі Ф4*, де трансформаційний процес, увімкнувши всі ресурси парадигматичного розвитку (зміна нормативної ритміки «зачину» на тріольну, повернення її синкопованості в розгінно-каденційній зоні та відновлення типової субквартовості в прикінцевому кадансі), ніби дослухавшись до наполягання супровідної групи, знову повертається в рідні пенати питомого ре-мінору. І то так несподівано, що *супровід* (уже вкотре) знову на це належно відреагувати не встиг.

Така суперечлива «поведінка» вертикально розташованих функцій мелодії і супроводу, безумовно, пояснюється природністю й усністю / написемністю процесу творення, розвитку та споглядання / сприйняття, який у фольклорі, згідно з відомою формулою Шеннона, на відміну від композиторсько-філармонійної практики, відбувається одночасно в одній особі. Незважаючи на те, що тут виконавців-творців троє, інститут кровнодинастійного походження та багаторічної імпровізаційної практики зводить індивідуальні імпровізаційні різниці лише парадигмального спектру імпровізаційного дійства до крайньої межі / похибки, за якою організм згаданої формули руйнується або й щезає цілком. Традиційно-творчий альянс рідних братів Прилипча-нів, як бачимо, філігранно балансує на краю цієї можливості / неможливості схибити, досягає дивовижного відчуття

«ліктя» брата / партнера. А відтак, і стилево й художньо бездоганного результату.

Мелоритмотип X, облишивши всі трансформаційні ігрища між пригравково-програвковою та, власне, тематичною стилістикою, нарешті, викермовує в русло, як з'ясувалося, так довго бажаної теми виразно генамісотонічного спрямування. Лише раз спіткнувшись у зоні розгону об касаційно зачеплену верхню сексту (a1. f2.e2.d2 g2a2g2a2g2 g2h2.a2), мелоритмо-контур різко повертає в стихію півтора-секундовості в половинному кадансі (gis2. f2e2f2e2f2e2d2) та субквартових констатацій (d2.e2..d2a1 d2a1 cis2d2f2e2a1d2a1.) прикінцевої каденції. *Ритмічна парадигма* теж наvertsється у звичну новочасну гуцулкову вісімково-шістнадцяткову стилістику, *темпова* продовжує пильнувати поступове пришвидшення, а *ладова* та *етнофонічна* всіма засобами декларує «перемогу» улюбленої генамісотоніки. *Супровід*, нарешті, відновив свої елементарні функції постіктового акомпанементу та іктового «баса» – розпочалася зона «тріумфу» ласне «гуцульського» мінорного півторасекундового гуцулково-коломиїкового мелосу.

Наступний *варіант мелоритмотипу X1* фактично майже «нота в ноту» повторює мелоритмоформулу типу X, закріплюючи генамісотонічні нахили перед тим, як змодулювати в мажорний ладовий простір фіналу всієї композиції. Ні подрібнена шістнадцятками генамісотонічна схема половинного кадансу (gis2.. f2e2f2e2f2e2d2), ані маркатно й синкоповано виокремлені та форшлагами підкреслені характерні гуцулково-козачкові субквартові мелоритмоформули не спроможні були перестерегти фінальної експозиції мелоритмотипів, час котрих уже наступив!

Розпочинається зона фіналу Домажорним зачином *мелоритмотипу Ц* (c2h1c2d2d2e2c2..h1c2d2e2 c2h1c2d2e2 c2.a1e2f2e2f2e2d2), що в другому напівперіоді плавно трансформується в попередній ре-мінор (d2.e2a1d2.a1d2.f2e2a1d2a1) з єдиним раптово модулюючим у попередню тональність двозвуччям (c2/e2), що щипком довершує цілком ре-мінорний каданс. *Ритміка* – гуцулково-коломиїова (вісімки з шістнадцяткими та чверткові закінчення), за винятком єдиного синкопово викладеного такту в середині «розго-

ну». *Ладова парадигма* – співвідношення C-dur – d-moll – характерна для переважної більшості фінальних частин широкоформатних гуцулкових композицій у різних субрегіональних зонах Гуцульщини. Це – ніби своєрідна емблема всього регіону, що проникла, як бачимо, навіть на найкрайніші, найвіддаленіші від метрополії, осередки ареалу поширення характерних ознак гуцульського музичного діалекту від, власне, гуцульсько-покутської аж до буковинської та марамороської зон його поширення. Бойківсько-, опільсько-, західноподільсько-бессарабські пограниччя значно слабше позначені цими характерними ознаками новітніх форм гуцульської мелоритмостилістики, які фактично виразно збігаються з ареалом активного їх побутування із зонами поширення генамісотонічних нахилів на всьому обширі галицької, закарпатсько-марамороської та буковинсько-бессарабської зон побутування гуцульського мелосу.

Загалом, *мелоритмотип Ц* разом з його менш *трансформованими варіантами Ц1* і навіть частково варійованим типом Ц2 своєю *мелоритмічною* та *етнофонічною побудовою* дуже нагадують типологію рефренних епізодів «А», що дозволяє говорити не лише про ознаки рондальності, але й певні зародкові елементи «сонатного» формотворення. Щоправда, ця своєрідна «сонатність», не встигнувши сформуватись, одразу ж розбивається об стихійну лавину віддалених ладово-інтонаційних нахилів (A-dur – C-dur) оригінальних народних способів модуляційних зрушень і тональних відхилень, що нерідко межують із проявами цілком атональної мелоструктури.

Такою густо усіяною хроматизованими фігураціями модуляційного характеру є, зосібна, половинно-каденційна зона *типу Ц2* (c2.h1c2d2e2fis2g2f2e2f2e2e2d2), що в мелоритмотипі Ц3 раптом стає «зачином» і постулюється впродовж усього першого напівперіоду аж до тональної розв'язки в традиційний ре-мінор. Описана мелоритмотвірна структура у співвідношенні зі щоразу іншими мікро-, мелізматично- й альтераційними та чисто етнофонічними прийомами штрихово-артикуляційної техніки кумулятивно нагнітають настрій фіналу, що наближається. Істотно, що акомпануюча група не забарилася зцементувати цей результат ме-

лотворення традиційними вкрапленнями яскраво вираженого звучання відкритих струн (d1/a1).

Артикуляційно й мелічно схожий із типом Б поточний *мелоритмотип Ч* далі своєї репетиційно-кумулятивної семантики (a2//:g2e2gf2.g2://g2e2gf2.g2f2e2f2g2a2a1) не розвинув, вочевидь, перейнявши на себе функцію закріплення / зміцнення не розвиткової, а, врешті-решт, фінальної ре-мінорної мелоритмостилістики (a2a2g2e2 f2e2f2g2.f2e2d2f2e2d2a1.d1..a1). Процес кумулятивного повторення основного мелоритмомотиву так захопив провідного музиканта, що йому у квадратах періоду не вистачило буквально однієї частки такту (яку довелося додати поза логікою традиційно «квадратової структури»). Якби заслугою мелотипу Ч була лише ця функція, то його, безсумнівно, вартувало було б виокремити в число важливих епізодів / періодів в архітектурі величній будівлі «Николаєвої».

Власне, чи не найголовнішим вислідом цієї функції стало навернення до модуляційно видозмінених «рефреноподібних» *епізодів А9–А10*, де мотиви мелоритмоформул попередніх періодів (a2g2e2g2f2e2f2gis2) + (a2gis2f2e2a2gis2 f2e2f2e2f2gis2) + (a2gis2f2e2f2e2d2c2d2.a1) дивовижно перегукуються з головною мелоритмоформулою А Вступу та з намаганням скрипаля-соліста віднайти вихідну тоніку фінальної тональності (d2.a1). Однак і ці прагнення наближення тоніки, навіть за підтримки гармонічного супроводу акомпанементу, не привели до очікуваного вислуду. Без раптової модуляції у двох останніх фінальних тематичних епізодах Ш(У) і Щ так не обійшлося.

Передфінальний мелоритмотип Ш(У) у стилі *brillante* феєрично вривається у товщу фактури твору, переконливо і впевнено претендуючи на право завершення композиції ХХ ст., що водночас має явити світові феномен етностильової злуки й технічної довершеності. Густо пересипаний мікроальтерованою мікромелізматикою «зачин» періоду (g2as2g2as2g2) через тавтологічно повторюваний мотив формули «розгону» (f2e2f2e2g2f2.e2.d2e2g2) вводить мелодію фіналу в так само блискуче відартикульовану формулу половинної каденції (f2e2f2ed2a1). Лише кількома нотками видозмінений мелоритмоконтур констатує й закріплює право саме цього

мелоритмотипу на домінуючу силу творення фінальної частини композиції.

«Зачин» епізоду Ш(У)1, підкинувши декілька додаткових мікромелізматичних «іскринок» у багаття (g2 as2g2as2g2e2), що палахкотить уже на межі всіх скрижалей системи координат парадигматичної вертикалі (мелічної, ритмічної, метричної, ладової, темпово-агогічної та етнофонічної) і дещо мікромелізматично доповнивши формули «розгону» (f2e2f2e2.g2f2e2.d2e2g2) та половинної каденції (f2e2f2e2e2a1) усіма засобами тієї самої вертикалі, включно з контрапунктичними протиставленнями гармонічного супроводу, що двічі повторюються в кожному з напівперіодів (a1h1.gis1a1e1.g1f1e1...), упевнено вводить побудову в «переможну» стилістику до-мажорного фіналу.

Розпочинається *фінальний епізод Щ* з іскрометного *sforzando* атонального звука as у наднижкій теситурі провідної скрипки, що тут же феєрично переходить у зону до-мажорного «зачину» (c2.d2c2h1c2d2c2g1), який розвивається в «розгоні» (c2h1c2..d2e), підводячи побудову цього характерного для всіх гуцульських широкоформатних інструментально-танцювальних гуцулкових феєрій під блискавичний мотив згадуваної вже легендарної техніки «гри за підставкою» (f2e2f2e2f2e). Так екзотично і надзвичайно віртуозно «інкрустований» перший такт другого напівперіоду далі переводить процес нагнітання фактури з мелічної (до-мажорної) парадигматики в зону етнофонічних засобів розвитку форми: дрібні трелі ненормативної ритміки, маркування вісімок (d2.e2a1), синкопування «розгінного» епізоду (d2.a1), мікроальтераційні (d2.e2a1), форшлаговані підкреслення характерних нот (cis2d2a1) прикінцевого кадансу фінального ре-мінору тощо.

Група однорідного скрипкового акомпанементу після першого такту паузи у відповідь на екзотичне атонально-позатеситурне *sforzando*, полишивши звичну для себе практику тривалого «зависання» / запізнілої реакції на радикальні зміни мелоритмоконтура провідної партії, цього разу напрочуд виразно й рішуче долучилася до підтримки до-мажорного супроводу першого напівперіоду та ре-мінорного – другого. Нарешті, став реально відчутним фінал!

Цю історичну для даної феноменально позначеної композиції місію довелося виконати мелоритмічному епізоду Щ1. Саме він органічно примирив у своїй структурно-типологічній (парадигматичній) побудові дві, здавалося б, цілком інтонаційно й стилістично протилежні стильові парадигми всього балкано-татро-карпатського гірського масиву – слов'янсько-українську мажоро-мінорну діатоніку та орієнтально-румунсько-угорську мінорну генамісотоніку – і вивів їх безкомпромісну «боротьбу» за панування на українських просторах Полонинського хребта на стежу історичного співіснування та остаточного діатонічного мажоро-мінорного фіналу. Майстерно й філігранно модифікувавши мелоформулу «розгону» (c2h1c2d2c2e2fis2 g2a2g2f2f2e2f2e2f2e2d2) історично слов'янської діатонічно-мажорної зони і ще гостріше, ніж у попередньому епізоді, відартикулювавши характерно синкоповані й субквартово позначені мелоритмоформули прикінцевої каденції (d2.e2a1d2.a1 d2a1e2a1 d2a1.) не менш історично гуцульського натурального мінору, геніальні брати Прилипчани нота за нотою, ритмічний зворот за зворотом упевнено скерували композицію «Николаєвої» в питоме лоно своєї історично сформованої буковинсько-гуцульської скрипково-інструментальної традиційної практики. З інших способів радикалізації та максимального загострення емоційного й фактурного загострення всього вертикально-парадигмального спектру передфінального періоду варто також відзначити контрапунктуючі хроматизовані «спалахи» другої скрипки (e1c1e1gis1a1gisg1) та їх касацію / навершення в автохтонне русло питомо рідної діатоніки (a1d1.a1.a1d1/a1) на тлі незворушно стабільного іктово-остинатного «баса». Таке перебирання на себе функції «боротьби» діаметрально протилежних інтонаційно-стильових парадигм від природного її носія – провідної скрипки – виглядає глибоко органічним і знаковим. У народній музично-інструментальній практиці поділ на провідні й супровідні партії вельми умовний і, як правило, завжди демонструє глибину та міцність «сплаву» інтонаційно-ритмічної горизонталі з гармонічно-акордовою вертикаллю.

Кожен такт так довго очікуваної *Коди*, ніби прагнучи виокремитись у щільній архітектоніці музичної драматургії цьо-

го насправду непересічного витвору народного генія фактично являє собою калейдоскопічну «антологію» найголовніших *архетипових мелоритмів* (a1g2f2.e2.d2 g2a2g2. -g2h2..a2 -gis2.f2e2f2e2f2e2d2 -d2a1e2a1 -d2.a1) та *парадигматично-виконавських прийомів композиції* (каскад широкодеташованих стрибкоподібно-спадних мелоритмозворотів, співвідношень форшлагів зі зліганим гострим staccato, мікроскопічно відтвореним детонаційним альтеруванням характерної інтерваліки, демонстрацією подрібненої мікромелізматики й не менш гостро й витончено артикульованої штрихової техніки marcato і staccato тощо). Академічній скрипковій техніці на подібний спосіб і рівень філігранності й глибини проникнення в семантично-технологічну товщу скрипкової фактури годі й сподіватися. Досить тут лише констатувати, що за майже 30-річну практику спроб сягнути рівня цієї глибини й віртуозності студентами-реконструкторами, випускниками Київської консерваторії, це вдалося, як засвідчив сам метр української етноорганології та батько-автор запису цієї безсмертної композиції Ігор Мацієвський, лише одному – Сергієві Охрімчуку.

Починається *Кода* архетиповим і характерним для всієї України мелоритмозворотом висхідного руху мелодії від так само архетипової для українців субкварти до верхньої тоніки (a2.h2cis2), а відтак аж до верхньої тоніки (d3a2h2a2), що зовсім неочікувано завершується традиційно академічною мажорною, т. зв. «бахівською терцією»! Ця терція, що отримала свою назву від імені геніального німця Й.-С. Баха, а в жодній традиційній культурі практичного застосування, здається, не отримала, раптом символічно зустрілася з народним генієм аж саме в гуцульській Путилі, засвідчивши самій традиції і цілому світові, що міжстилеві і навіть політично-історичні перепони не знають ні кордонів, ні меж. Цей останній акорд насправду таки геніальної «Николаєвої», що «тривалим відлунням звукових обертонів у розсіяно-акустичному просторі» (ремарка транскриптора), підсилений реверберацією купольних зводів / склепінь безсмертного творіння ще одного геніального українця – архітектора козацького бароко Григоровича-Барського – автора-будівничого ще не висвяченої на

час цього історичного запису Покровської церкви на київському Подолі, переконливо символізує всю велич і непересічну музичну здібність народу, «якого правди сила ніким звойована ще не була!». Додамо, і ніколи переможеною не буде! Бо народ, який володіє такою могутньою традицією, котрої його чисельним ворогам і недругам не вдалося здолати впродовж тисячоліть, нікому й ніколи перемогти не вдасться! Бо дух його гартує, окрім Божої правди й ласки, ще й саме ця геніальна музика, що, немов молитва до Бога в церкві й поза нею, береже і зміцнює волю до вічної боротьби за свою Гідність, Правду і Волю!

Висновки. Виходячи з методологічної засади, згідно з якою специфіка і сутність кожного явища світобудови, природи й духовного життя людини визначається структурним наповненням його змісту / сутності й форми, аналітичний розгляд описаного щойно феномену структурно-типологічної будови великої традиційно-музичної форми – однорідної скрипкової гуртово-ансамблевої гри «Николаєвої» гуцульських народних музик-професіоналів братів Прилипчанів – містить у собі такі основоположні логічні висліди:

1. Історично вже дещо віддалені від сьогодення факти віднайдення Ігорем Мацієвським (70-ті рр. минулого сторіччя) та запису на цифрову (Digital) плівку на студії Українсько-канадського спільного підприємства «Кобза» (1991) феноменального явища української традиційної культури – «Николаєвої» – широкоформатної композиції, створеної колективним генієм гуцульської традиції на межі професіоналізму народного і його техніко-, художньо- та виконавськи аналогічно наближених до найвищих досягнень професіоналізму академічного, становить на сьогодні одну з найреальніших сходинок зарахування цієї перлини української (гуцульської) традиційно-музичної культури до вершин світових здобутків людства. Разом із традиційним гуртовим співом безсмертної Крячківки та розстріляної в Харкові більшовиками монументально-епічної кобзарсько-лірницької думової традиції, цей витвір народного генія українців посідає, на наше переконання, чільне місце в переліку найвидатніших зразків традиційних музично-інструментальних практик світу.

2. Утім, незважаючи на феноменальність самого явища та наявність унікального цифрового аудіозапису і навіть аудіокасетної (1997) та CD-дискової фонові публікацій (2010), цей унікальний звуковий матеріал, сколихнувши естетичну уяву музичної й фольклористичної громадськості України й, частково, Польщі, ширшого міжнародного розголосу та особливої науково-аналітичної оцінки, на жаль, не отримав. Дуже складний, суб'єктивно й об'єктивно надто «тернистий» шлях довелося долати й транскрипціям та науково-виконавським реконструкціям цієї надзвичайно знакової композиції в далеко не сприятливих умовах 25-річної копійки праці автора цих рядків зі студентами НМАУ ім. П. Чайковського в Києві. Усе йшло до того, що потрібні були надзусилля цілого колективу високофахових професіоналів, оскільки одній людині ні в Києві, ні у Львові це було не до снаги. Необхідно було здійснити складний комплекс науково-теоретичних і практичних науково-аналітичних досліджень цього унікального звукового матеріалу, які б відкрили шлях до глибшої його структурно-типологічної аналізи.

3. Такі умови визріли аж тоді, як останній із братів – провідний музикант родинного гурту братів Спиридон Прилипчан відійшов у кращий світ. Ця ситуація стала своєрідним морально-естетичним шоком для всіх зацікавлених, і одразу ж у 2012 році капела інструментальної музики «Надобридень» під орудою С. Охрімчука (слуховим методом!) здійснює фантастичний проєкт науково-виконавської реконструкції безсмертної «Николаєвої». А дещо згодом (2010–2013), у програмі планової теми сектору етномузикології Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України «Регіонально-жанрова антологія українського музичного фольклору» (авторка ідеї – професорка Софія Грица, керівник теми «Інструментальний фольклор Українських Карпат» – професор Михайло Хай) провідний мистецтвознавець цього відділу Володимир Атаманчук виконав надзвичайно трудомістку й важкодоступну роботу з нотного транскрибування цієї унікальної композиції. Кілька літ перед тим донька Ігоря Володимировича Вікторія Мацієвська в режимі захисту кандидатської дисертації зано-

тувала гуцулкову її частину. Публікація та порівняльна аналіза їх іще попереду – то ж невдовзі, сподіваємося, нас чекає науково-аналітичний триумф «Николаєвої» на міжнародному рівні! Передбачаючи можливу й неодмінно корисну критику, одразу відповімо словами К. Квітки опонентам транскрипцій дум М. Лисенка: «Ніхто до Лисенка і після нього цього не зробив і маємо подякувати йому за таку неймовірно складну, психологічно та фізично виснажливу і важку роботу». Тому дана публікація розцінюється тут лише як найперша спроба цієї надважливої, надскладної й водночас проблемної праці.

4. Окрім констатації самого факту феноменальності розглядуваного тут предмету, у даному прикладі структурно-типологічної (парадигматичної) аналізи його внутрішньо-стильової та композиційної побудови вперше у європейській (а, можливо, й у світовій) етноорганологічній практиці на прикладі найзнаковішого зразка гуцульської традиційної інструментально-ансамблевої музики здійснюється спроба характеристики й музично-діалектологічного вивчення / визначення гуцульського музичного діалекту. Зосібна, тут уперше акцентується увага на зіставленні двох ладово-інтонаційно контрастних коломийкових мелосубстратів – автохтонного мажорного іонійсько-лідійського та орієнтально-напливового (передусім румунського) мінорного – генамісотонічного. Про необхідність подібних порівняльних, структурно заглиблених етномузикологічних студій на теренах балкано-українсько-карпатського ареалу багато писали видатні етномузикологи європейського рівня – Ф. Колесса, Б. Барток, З. Кодай, О. Ельшек, І. Мацієвський та ін. І лише сьогодні завдяки досягненням сучасним цифровим технологіям та самовідданій жертвній праці групи українських фахівців-етноінструментознавців це стає можливим, не лише теоретично, а й практично – шляхом етнофонічної реконструкції.

5. Вступна частина композиції, з одного боку, являє собою звичайну для Українських Карпат інструментальну версію ладканково-коломийкової (у гуцульському варіанті «бервінково»-співанкової) імпровізації, що функційно в побуті могла відігравати роль інструментального супроводу до «співаного» епізоду перед великим коломийково-гуцулковим танцю-

вальним дійством. А з другого, її можна розглядати як окремішній, композиційно й художньо цілком довершений твір, що може самостійно функціювати і ситуативно використовуватися з будь-якої обрядової чи позаобрядової нагоди народного обряду, свята чи побутової ситуації: «єгри для себе», «для слухання», «до співу» тощо.

У побудові ж даної композиції повільна її частина виконує функцію не лише Вступу, а одночасно також своєрідної Інтродукції, пов'язаної з парадигматикою багатьох гуцулкових епізодів як тематично, так і передовсім етнофонічно: характером варіативності, орнаментики, технічних і штрихових комплексів тощо. Відрізняється вона від них лише темпово-агогічними характеристиками та «розмитою» внаслідок цього умовною «строфікою» коломийкової, у своїй основі, означеного мелоритмоконтура, мелодії. Інакше, вступна частина тут виступає синтезуючим стилеутворюючим чинником, як усередині самої себе, так і серед багатобарвного «килима» парадигматично розмаїтих, мелічно й етнофонічно порізного розіграних мелоритмотипів усієї композиції.

6. Однак справжня мозаїчність стилістики твору міститься у внутрішній структурно-типологічній парадигматиці 17-ти мелоритмотипів (позначених кирилицею від «А» до «Щ»!) та їх численних варіантах, що не розвинулися в самостійні мелоритмотипи і органічно, а подеколи й контрастно, розмежованих специфічними гуцульськими переграми в характері «на міру». Окремі з останніх демонструють спроби творення власної внутрішньо-видової «парадигматики», а менші, що складаються лише з кількох звуків / комплексів залишаються при своїй первісній («на міру») функції. Над аурую цієї фантазмагорично яскравої і технічно блискуче артикульованої «мозаїки» червоною ниткою всю побудову «Николаєвої» пронизує тема «боротьби» двох архетипових модусів інтонаційного мислення в традиційному інструменталізмі Балкано-Карпатського гірського масиву. Перший з них – автохтонно-гуцульський – пов'язаний з архаїчними мажоро-мінорними діатонічними ладами, властивими для всієї України, а другий – напливово-орієнтальний – за-

несений в Українські Карпати шляхом складних взаємостосунків із сусідами неслов'янського походження. Виявлені вже в цьому дослідженні діалектико-причинно-наслідкові зв'язки можуть стати головною детермінантою і пошуковою базою для перспективи подальших глибоких структурно-типологічних студій у цій архіважливій і давно назрілій проблематиці. «Николаєва» – найперший клубок у процесі її успішного вирішення. Щоби

не було кровопролитних війн між народами – спочатку слід розв'язувати наслідки «боротьби» мелоритмотипів, діалектів, дифузійних взаємопроникнень і типологічних асиміляцій на полі міжнародних і регіоналістичних структурно-типологічних студій сусідніх традиційних культур. Музична регіоналістика України завжди провадила й надалі, сподіваємося, буде провадити перед у цих суспільно та цивілізаційно важливих дослідженнях.

Джерела та література

1. Гусак Р. Традиції клезмерів Поділля. Вінниця, 2013. 287 с.
2. Кіндратюк Б. «Історія української літератури» М. Грушевського як етноорганологічне джерело. Івано-Франківськ, 2017. 203 с.
3. Лисенко М. В. Характеристика музичних особливостей українських дум і пісень у виконанні кобзаря Вересая. Київ, 1978. 95 с.
4. Маркович Г. Михайло Хай. Науково-етнофонічний досвід. Хмельницький, 2019. 446 с.
5. Мацієвський І. Грають брати Прилипчани. *Грають брати Прилипчани. Інструментальна традиція Буковинської Гуцульщини*. Аудіокасети. Київ : УКСП «Кобза», 1997.
6. Мацієвський І. Музичні інструменти гуцулів. Вінниця, 2012. 463 с.
7. Мацієвський І. Християнське та етнотрадиційне в інструментальній народній культурі народів Карпат: взаємозв'язки та антиномії. *Традиційна музика Карпат: християнські звичаї та обряди*. Івано-Франківськ, 2000. С. 10.
8. Народна інструментальна музика Середньої Наддніпряниці / упоряд., вступ. стаття М. Хая. Київ, 2019. 281 с.
9. Сокальський П. Русская народная музыка, великорусская и малорусская в ее строении мелодическом и отличие ее от основ современной музыки. Харьков, 1888. 476 с.
10. Хай М. Музично-інструментальна культура українців (фолкльорна традиція). Київ ; Дрогобич, 2011. 559 с.
11. Хай М. Українська інструментальна музика усної традиції. Київ ; Дрогобич, 2011. 467 с.
12. Хай М. Микола Будник і кобзарство. Львів, 2015. 320 с.
13. Хай М. Музика Бойківщини. Київ, 2002. 303 с.
14. Хай М. Синкретична скрипкова традиція буковинських гуцулів братів Прилипчанів. *Прилипчани. Проект «Моя Україна «Берви»*. АVE 020. Київ : Арт Екзистенція Арт Велес, 2010. С. 5–7.
15. Хай М. Ембріональні форми антифонно-поліфонічного мислення в сучасному колядницькому обряді бойків. *Традиційна музика Карпат: християнські звичаї та обряди*. Івано-Франківськ, 2000. С. 20–42.
16. Шостакович В. Цінності, що виходять за межі часу. Ужгород, 2014. 160 с.

References

1. HUSAK, Raisa. *Traditions of Podillia Klezmers*. Vinnytsia, 2013, 287 pp. [in Ukrainian].
2. KINDRATIUK, Bohdan. *The "History of Ukrainian Literature" by M. Hrushevskyi as an Ethnoorganological Source*. Ivano-Frankivsk, 2017, 203 pp. [in Ukrainian].
3. LYSENKO, Mykola. *Characteristics of Musical Peculiarities of Ukrainian Dumas and Songs Performed by Kobzar Veresai*. Kyiv, 1978, 95 pp. [in Ukrainian].
4. MARKOVYCH, Halyna. *Mykhailo Khai. Scientific and Ethnophonic Experience*. Khmelnytskyi, 2019, 446 pp. [in Ukrainian].
5. MATSIEVSKYI, Ihor. *Prylypchany Brothers are Performing. Instrumental Tradition of Bukovynian Hutsulshchyna*. Audio cassette. UKSE «Kobza». Kyiv, 1997, pp. 1–2 [in Ukrainian].
6. MATSIEVSKYI, Ihor. *Musical Instruments of the Hutsuls*. Vinnytsia, 2012, 463 pp. [in Ukrainian].

7. MATSIEVSKYI, Ihor. Christian and Ethnotraditional in the Instrumental Folk Music of the Carpathians People: Relationships and Antinomies. *Traditional Music of the Carpathians: Christian Customs and Rites*. Ivano-Frankivsk, 2000, pp. 10 [in Ukrainian]
8. KHAI, Mykhailo, compiler. *Folk Instrumental Music of the Midle Over Dnipro Lands*. Prefaced by Mykhailo KHAI. Kyiv, 2019, 281 pp. [in Ukrainian].
9. SOKALSKY, Petr. *Russian Folk Music, Great Russian and Ukrainian in Its Melodic and Rhythm Structure and Its Difference from the Principles of Modern Music*. Kharkov, 1888, 476 pp. [in Russian].
10. KHAI, Mykhailo. *Musical-Instrumental Culture of Ukrainians (Folklore Tradition)*. Kyiv; Drohobych, 2011, 559 pp. [in Ukrainian].
11. KHAI, Mykhailo. *Ukrainian Instrumental Music of Oral Tradition*. Kyiv; Drohobych, 2011, 467 pp. [in Ukrainian].
12. KHAI, Mykhailo. *Mykola Budnyk and Kobzardom*. Lviv, 2015, 320 pp. [in Ukrainian].
13. KHAI, Mykhailo. *Music of Boikivshchyna*. Kyiv, 2002, 303 pp. [in Ukrainian].
14. KHAI, Mykhailo. The Syncretic Violin Tradition of the Bukovyna Hutsuls of the Prylypchany Brothers. *Prylypchany. "My Ukraine 'Bervy'" Project*. AVE 020. Art Existence Art Veles. Kyiv, 2010, pp. 5–7 [in Ukrainian].
15. KHAI, Mykhailo. Embryonic Forms of Antiphonal-Polyphonic Thinking in Modern Caroling Rite of the Boikos. *Traditional Music of the Carpathians: Christian Customs and Rites*. Ivano-Frankivsk, 2000, pp. 20–42 [in Ukrainian].
16. SHOSTAK, Viktor. *Values, Transcending Time*. Uzhhorod, 2014, 160 pp. [in Ukrainian].

Надійшла / Received 11.08.2022

Рекомендована до друку / Recommended for publishing 25.11.2022

"Николаєва"

Транскрипція В. Агаманчука

Грають брати Прилипчани
(Буковинська Гуцульщина, смт. Путила)

11' : 33"

$\text{♩} = 80$ ($\text{♩} = 160$)

Скрипка I (соло) *mf*

Скрипка II *mp*

Скрипка III



mp



8 *вібр.* *tr* *Al*

1 5 1 6

* Запис Михайла Хая, музична редакція Дмитра Щириці.

12

Musical score for measures 12-15. The score is in 2/4 time and B-flat major. It features a piano accompaniment with a steady eighth-note bass line and a treble line with chords and eighth-note patterns. The melody in the upper voice starts at measure 12 with a trill and continues with eighth-note runs. Measure 13 includes a trill and a fermata. Measure 14 has a trill and a fermata. Measure 15 ends with a trill and a fermata.



A2

16

Musical score for measures 16-18. The score is in 2/4 time and B-flat major. It features a piano accompaniment with a steady eighth-note bass line and a treble line with chords and eighth-note patterns. The melody in the upper voice starts at measure 16 with a trill and continues with eighth-note runs. Measure 17 includes a trill and a fermata. Measure 18 ends with a trill and a fermata. The measure numbers 10/16 are indicated at the end of each staff.



19

Musical score for measures 19-21. The score is in 2/4 time and B-flat major. It features a piano accompaniment with a steady eighth-note bass line and a treble line with chords and eighth-note patterns. The melody in the upper voice starts at measure 19 with a trill and continues with eighth-note runs. Measure 20 includes a trill and a fermata. Measure 21 ends with a trill and a fermata. The measure numbers 10/16 are indicated at the end of each staff.

A4 *вібр.*

33



36



A5

41

45

Musical score for measures 45-48. The score is in 2/4 time and features a key signature of one flat. It consists of five staves. The first staff contains a melodic line with a triplet of eighth notes in measure 45 and a wavy line above it. The second staff has a rhythmic accompaniment with a triplet of eighth notes in measure 45. The third staff has a bass line with a wavy line above it in measure 45. The fourth staff has a bass line with a wavy line above it in measure 45. The fifth staff has a bass line with a wavy line above it in measure 45. The measures are numbered 45, 46, 47, and 48. The time signature changes from 2/4 to 3/4 in measure 47 and back to 2/4 in measure 48. The key signature changes from one flat to two flats in measure 47.



49

A6

Musical score for measures 49-52. The score is in 7/16 time and features a key signature of one flat. It consists of five staves. The first staff contains a melodic line with a triplet of eighth notes in measure 49 and a wavy line above it. The second staff has a rhythmic accompaniment with a triplet of eighth notes in measure 49. The third staff has a bass line with a triplet of eighth notes in measure 49. The fourth staff has a bass line with a triplet of eighth notes in measure 49. The fifth staff has a bass line with a triplet of eighth notes in measure 49. The measures are numbered 49, 50, 51, and 52. The time signature changes from 7/16 to 2/4 in measure 50 and back to 7/16 in measure 51. The key signature changes from one flat to two flats in measure 50.



53

Musical score for measures 53-56. The score is in 7/16 time and features a key signature of one flat. It consists of five staves. The first staff contains a melodic line with a triplet of eighth notes in measure 53 and a wavy line above it. The second staff has a rhythmic accompaniment with a triplet of eighth notes in measure 53. The third staff has a bass line with a triplet of eighth notes in measure 53. The fourth staff has a bass line with a triplet of eighth notes in measure 53. The fifth staff has a bass line with a triplet of eighth notes in measure 53. The measures are numbered 53, 54, 55, and 56. The time signature changes from 7/16 to 2/4 in measure 54 and back to 7/16 in measure 55. The key signature changes from one flat to two flats in measure 54. A wavy line is present above the first staff in measure 53. A downward arrow labeled '19' is present above the fifth staff in measure 53.

57 A7

Musical score for measures 57-59. Measure 57 is in 7/16 time with a treble clef and a key signature of one flat. It features a melodic line with a trill and a bass line with a five-finger roll. Measure 58 is in 2/4 time with a treble clef and a key signature of one flat, featuring a melodic line with a trill and a bass line with a five-finger roll. Measure 59 is in 3/8 time with a treble clef and a key signature of one flat, featuring a melodic line with a trill and a bass line with a five-finger roll.



60

Musical score for measures 60-64. Measure 60 is in 3/8 time with a treble clef and a key signature of one flat, featuring a melodic line with a trill and a bass line with a five-finger roll. Measure 61 is in 3/8 time with a treble clef and a key signature of one flat, featuring a melodic line with a trill and a bass line with a five-finger roll. Measure 62 is in 3/8 time with a treble clef and a key signature of one flat, featuring a melodic line with a trill and a bass line with a five-finger roll. Measure 63 is in 2/4 time with a treble clef and a key signature of one flat, featuring a melodic line with a trill and a bass line with a five-finger roll. Measure 64 is in 2/4 time with a treble clef and a key signature of one flat, featuring a melodic line with a trill and a bass line with a five-finger roll.



65 A8

Musical score for measures 65-69. Measure 65 is in 3/8 time with a treble clef and a key signature of one flat, featuring a melodic line with a trill and a bass line with a five-finger roll. Measure 66 is in 5/16 time with a treble clef and a key signature of one flat, featuring a melodic line with a trill and a bass line with a five-finger roll. Measure 67 is in 2/4 time with a treble clef and a key signature of one flat, featuring a melodic line with a trill and a bass line with a five-finger roll. Measure 68 is in 9/32 time with a treble clef and a key signature of one flat, featuring a melodic line with a trill and a bass line with a five-finger roll. Measure 69 is in 9/32 time with a treble clef and a key signature of one flat, featuring a melodic line with a trill and a bass line with a five-finger roll.

69

Musical score for measures 69-72. The score is in 2/4 time and features four staves. Measure 69 includes a triplet in the first staff and a trill in the second. Measure 70 features a trill in the first staff. Measure 71 has a triplet in the first staff. Measure 72 includes a triplet in the first staff and a trill in the second. The key signature has one flat.



73

Б

Musical score for measures 73-76. The score is in 2/4 time and features four staves. Measure 73 includes a trill in the first staff. Measure 74 features a trill in the first staff. Measure 75 has a trill in the first staff. Measure 76 includes a trill in the first staff. The key signature has one flat.



77

Musical score for measures 77-80. The score is in 2/4 time and features four staves. Measure 77 includes a trill in the first staff. Measure 78 features a 9/16 time signature change and a trill in the first staff. Measure 79 has a 2/4 time signature change and a trill in the first staff. Measure 80 includes a 3/4 time signature change and a trill in the first staff. The key signature has one flat.

81 B

Musical score for measures 81-84. The score consists of five staves. Measure 81 includes a trill in the first staff. Measures 82-84 contain various rhythmic patterns, including triplets and sixteenth notes. Fingerings are indicated as 1 4, 3, and 7. A double bar line with repeat dots is at the end of measure 84.

85

Musical score for measures 85-87. The score consists of five staves. Measure 85 features a trill. Measures 86-87 contain complex rhythmic patterns, including triplets and a quintuplet. A double bar line with repeat dots is at the end of measure 87.

88 B1

Musical score for measures 88-91. The score consists of five staves. Measure 88 includes a triplet. Measures 89-91 contain various rhythmic patterns, including trills and sixteenth notes. A double bar line with repeat dots is at the end of measure 91.

92



95



"Гуцулка"

Рухливо

98 \square $\bullet = 160$

103 A1

Double bar line

108

Double bar line

B

113

Double bar line

118 B1

123

128 A2

133

Musical score for measures 133-137. The score is in G major (one sharp) and 4/4 time. It features a complex melodic line in the upper voice with many accidentals, a bass line with eighth notes, and a middle voice with chords and rests. A double bar line is present at the end of measure 137.



138

B2

Musical score for measures 138-142. The score is in G major (one sharp) and 4/4 time. It continues the melodic and harmonic patterns from the previous system. A double bar line is present at the end of measure 142.



143

B3

Musical score for measures 143-147. The score is in G major (one sharp) and 4/4 time. It continues the melodic and harmonic patterns from the previous system. A double bar line is present at the end of measure 147.

148



A3

154 *поступово прискорюючи*



A4

160

167

B 13

pp *p*



173

A5

pp *p*



179

pp *p*

185 A6 15 15



191 B1



196

201

Г

tr

5

1 20



205

tr

5

1 12



210

Д

tr

3

1 3

215 E 17

Musical score for measures 215-219. The score is in G major (one sharp) and 4/4 time. It features a piano accompaniment with a bass line and a treble line. The melody is in the treble clef. Measure 215 has a trill (tr) over the first note. Measure 216 has a five-fingered chord (5) in the bass. Measure 217 has a trill (tr) over the first note. Measure 218 has a trill (tr) over the first note. Measure 219 has a trill (tr) over the first note.



220 1 16

Musical score for measures 220-224. The score is in G major (one sharp) and 4/4 time. It features a piano accompaniment with a bass line and a treble line. The melody is in the treble clef. Measure 220 has a trill (tr) over the first note. Measure 221 has a five-fingered chord (5) in the bass. Measure 222 has a trill (tr) over the first note. Measure 223 has a trill (tr) over the first note. Measure 224 has a trill (tr) over the first note. A first ending bracket (1 16) is shown at the end of the system.



225 Пр "На міру" ДІ

Musical score for measures 225-229. The score is in G major (one sharp) and 4/4 time. It features a piano accompaniment with a bass line and a treble line. The melody is in the treble clef. Measure 225 has a fermata over the first note. Measure 226 has a fermata over the first note. Measure 227 has a fermata over the first note. Measure 228 has a fermata over the first note. Measure 229 has a fermata over the first note. The text "Пр 'На міру'" and "ДІ" are written above the staff.

Musical score for measures 230-234. The score is written for four staves. The first staff (treble clef) contains the main melody with fingerings 1 3, 1 1 2, and 1 3. It features a trill in measure 234. The second staff (treble clef) contains a sixteenth-note accompaniment. The third staff (treble clef) contains a simple harmonic accompaniment. The fourth staff (bass clef) contains a bass line with a 7-fingered pattern.



Г1

Musical score for measures 235-239. The score is written for four staves. The first staff (treble clef) contains the main melody with trills in measures 235 and 237. The second staff (treble clef) contains a sixteenth-note accompaniment with a 6-fingered pattern. The third staff (treble clef) contains a simple harmonic accompaniment. The fourth staff (bass clef) contains a bass line with a 7-fingered pattern.



Д2

Musical score for measures 240-244. The score is written for four staves. The first staff (treble clef) contains the main melody with a trill in measure 240 and a fermata in measure 242. The second staff (treble clef) contains a sixteenth-note accompaniment with a 6-fingered pattern. The third staff (treble clef) contains a simple harmonic accompaniment. The fourth staff (bass clef) contains a bass line with a 7-fingered pattern.

245

tr



250

E1

13



255

tr

5

5

19

260 I2

tr *tr* 16 16 17



265 C

tr *tr* 19



270

15 15 *tr* *tr*

275 *tr* E1 21



280 1 10 *tr*

pp



284 *tr* Г3 *)

5

*) хрипливе колювання відкритих звуків;

289 1 6

Musical score for measures 289-293. The score is in G major (one sharp) and 3/4 time. It features a piano accompaniment with a steady eighth-note bass line and a treble part with sixteenth-note patterns. Measure 289 has an upward bowing or breath mark above the first note. Measure 291 has a double-bow or double-breath mark above the first note.



294 Ж 1 4 1 9 1 20

Musical score for measures 294-299. Measure 294 is marked with a box containing the Cyrillic letter 'Ж'. Measure 294 has an upward bowing or breath mark above the first note. Measure 295 has a trill mark above the first note. Measure 296 has an upward bowing or breath mark above the first note. Measure 299 has a downward bowing or breath mark above the first note. The piano accompaniment continues with eighth notes.



300 3 1 20 3

Musical score for measures 300-304. Measure 300 has a box containing the number '3' above the first note. Measure 300 has a downward bowing or breath mark above the first note. Measure 304 has a triplet mark above the last three notes. The piano accompaniment continues with eighth notes.

306 I



312

pp



318 I (II)

324

И



330

Пр "На міру" 1 5



336

К(Г)

tr 1 6 1 5

342 25

K1 (T)

1 7



347 Ж1



353

358

Ж2 1 9



362



367

31

372 16 15 15 27



377 без щипка щипком без щипка



382 14 18

387 *tr* *цупком* *без цупка*

5 5



Ж3

392

5



Ж4

397

16

tr

5

402



32

408

1 14

1 5



Пр

413

цинком

419 *СМИЧКОМ*



425

17 19 *ε* *tr*

виразно pp

mf



429

14 16 17

f

p

435 31

8va Пр

1 5 *pp mp p*

1 10

439

С3

1 12

mf *виразно* *p*

3

443

mf p mf pp

3

447

M

***)

mf

1 5

mf

f

f



453

1 3

€4

tr

mf

f



458

3

tr

mf

f

**) зона нетемперованого звучання;

463 Г4



468



473 *щипком*

479

↑
[Pr] 1 4



485

[E5]

16



489

493 35

Musical score for measures 493-496. The score is in G major (one sharp) and 4/4 time. It features four staves: two treble clefs and two bass clefs. Measure 493 has a first ending bracket labeled '18' and a first ending bracket labeled '17'. Measure 494 has a first ending bracket labeled '18'. Measure 495 has a first ending bracket labeled '18' and a box containing the number '5'. Measure 496 has a first ending bracket labeled '18'. The music includes various rhythmic patterns, including eighth and sixteenth notes, and rests.



497

Musical score for measures 497-500. The score is in G major (one sharp) and 4/4 time. It features four staves: two treble clefs and two bass clefs. Measure 497 has a trill marked 'tr' over a note. Measure 498 has a triplet of eighth notes marked '3'. Measure 499 has a trill marked 'tr' over a note. Measure 500 has a trill marked 'tr' over a note. The music includes various rhythmic patterns, including eighth and sixteenth notes, and rests.



501

Musical score for measures 501-504. The score is in G major (one sharp) and 4/4 time. It features four staves: two treble clefs and two bass clefs. Measure 501 has a trill marked 'tr' over a note. Measure 502 has a quintuplet of eighth notes marked '5'. Measure 503 has a trill marked 'tr' over a note. Measure 504 has a first ending bracket labeled '13' and a box containing the number '13'. The music includes various rhythmic patterns, including eighth and sixteenth notes, and rests.

506 A7

Musical score for measures 506-510. The score is in treble and bass clefs with a key signature of three sharps (F#, C#, G#). The piano part consists of a busy right hand with sixteenth-note patterns and a simpler left hand with quarter and eighth notes. A fermata is placed over the final measure of the piano part.



511 H(3) *Прискорюючи темп*

М'яко 3

Musical score for measures 511-515. The tempo is marked "Priskorjujuchi temp" (Accelerando). The piano part includes triplets in both hands. The key signature has three sharps. There are double bar lines with repeat dots at the end of measures 513 and 515.



516

Musical score for measures 516-520. The piano part continues with triplets and sixteenth-note patterns. The key signature has three sharps.

521 37

1 6 1 7 H1 (3) 1 24



526

tr tr tr tr tr

6 6 6 6



531

(tr) tr

O 1 12

6

538 O1

Musical score for measures 538-542. The score is in 3/4 time and features a key signature of three sharps (F#, C#, G#). The top staff contains a melodic line with various articulations, including slurs and accents. The middle and bottom staves provide harmonic support with chords and rhythmic patterns. A first ending bracket labeled 'O1' spans the final two measures of this system.



543

Musical score for measures 543-547. This system continues the piece with similar melodic and harmonic textures. The top staff features a sequence of eighth notes with accents, marked with '1 2 0' above the first three measures. The bottom staff includes a triplet of eighth notes in the final measure, marked with a '3'.



548 H2(3)

Musical score for measures 548-552. The top staff begins with a trill, indicated by a wavy line and the word 'trill'. The score includes dynamic markings of *f* (forte) and *p* (piano) in the bottom staff. A first ending bracket labeled 'H2(3)' spans the final three measures of this system.

554 [Pp] 1/9³⁹



560 [H3]

1/5 1/7



565 [Ml]

1 18 1 22

mf

571

1 24 1 20 1 18

O2

mp *pp* *p*

579

1 5

tr

585

H4

1 10-7

***)

***) октавный флажолет;

590

H5

tr 41



595

(tr)

tr

tr

pp

3



599

tr

tr

tr

17

tr

1 32

mp

3

II

604

1 5



609

III1

mf < *p*



614

tr

16

II2

p <

619 *tr* *tr* 43

mp 3



623 *tr* II3 14

mp 14



628 15

mp 15

633

P

17

3

6



637

18

mf



P1

642

110

17

646 *tr* 45



C 650 *tr* \downarrow \downarrow *tr*



654 15

658 A8



663 C1 *без щипка*
щипком $\frac{1}{4}$ $\frac{1}{7}$



668

672 A9 47



676



681 C2

685

Musical score for measures 685-688. The score is in treble clef with a key signature of three sharps (F#, C#, G#). It features four staves. The top staff contains melodic lines with trills marked 'tr' and downward arrows. The second staff has a dense sixteenth-note accompaniment. The third and fourth staves provide harmonic support with various rhythmic patterns.



689

T (M)

Musical score for measures 689-693. The score is in treble clef with a key signature of three sharps. It features four staves. A double bar line with a 'T (M)' marking is present at the start of measure 689. Trills are marked 'tr' with downward arrows. The second staff includes sixteenth-note accompaniment with a '6' marking. The third and fourth staves continue the harmonic and rhythmic accompaniment.



694

Musical score for measures 694-697. The score is in treble clef with a key signature of one flat (F). It features four staves. Trills are marked 'tr' with downward arrows. The second staff includes sixteenth-note accompaniment with a '6' marking. The third and fourth staves continue the harmonic and rhythmic accompaniment.

49

698 Ψ

706 Φ

13

710 (tr) *tr*



Φ1

714



718 (tr) *vibrato*

mf

Φ2

722

1/12

p

tr



726

13



Φ3

730

tr

mf

p

p

5

734 Φ4

mf



739

mf *pp*



744 X

p

XI

749

Musical score for measures 749-754. The score consists of four staves. The first staff has a treble clef and a key signature of one flat. It contains a trill in measure 749, followed by eighth-note patterns. The second staff has a bass clef and contains a triplet of eighth notes in measure 750. The third and fourth staves have treble clefs and contain eighth-note patterns. A double bar line is at the end of measure 754.

755

Musical score for measures 755-760. The score consists of four staves. The first staff has a treble clef and a key signature of one flat. It contains a triplet of eighth notes in measure 755, followed by a trill in measure 756. The second staff has a bass clef and contains a triplet of eighth notes in measure 757. The third and fourth staves have treble clefs and contain eighth-note patterns. A double bar line is at the end of measure 760.

760

II(A)

Musical score for measures 760-765. The score consists of four staves. The first staff has a treble clef and a key signature of one flat. It contains a slur over two notes in measure 760, followed by eighth-note patterns. The second staff has a bass clef and contains eighth-note patterns. The third and fourth staves have treble clefs and contain eighth-note patterns. A double bar line is at the end of measure 765.

54

765

tr

3

Detailed description: This system contains measures 765 through 768. It features four staves. The top staff has a melodic line with a trill (tr) over a dotted quarter note in measure 765. The second staff has a triplet of eighth notes in measure 765. The bottom two staves provide harmonic support with eighth and quarter notes.



II1

769

щипком без щипка 1/12

1 8

1 10

tr

3

Detailed description: This system contains measures 769 through 773. It features four staves. The top staff has a melodic line with slurs and accents. Above measures 769-773 are the annotations 'щипком без щипка 1/12', '1 8', and '1 10'. A trill (tr) is present in measure 773. The second staff has a triplet of eighth notes in measure 773. The bottom two staves provide harmonic support.



II2

774

ppp p

Detailed description: This system contains measures 774 through 778. It features four staves. The top staff has a melodic line with slurs and accents. The bottom two staves provide harmonic support. Dynamic markings 'ppp' and 'p' are located below the bottom staff in measures 777 and 778 respectively.

200

779

1 24

tr 3

3

3

Detailed description: This system contains measures 779 through 783. It features four staves. The top staff has a treble clef and a key signature of one flat. Measure 779 starts with a treble clef and a key signature of one flat. Measure 780 has a treble clef and a key signature of one flat. Measure 781 has a treble clef and a key signature of one flat. Measure 782 has a treble clef and a key signature of one flat. Measure 783 has a treble clef and a key signature of one flat. The second staff has a treble clef and a key signature of one flat. The third staff has a treble clef and a key signature of one flat. The fourth staff has a treble clef and a key signature of one flat. There are various musical notations including notes, rests, and ornaments. A trill is marked in measure 781. There are also triplets in measures 781 and 782.



784

II3

13

16

Detailed description: This system contains measures 784 through 788. It features four staves. The top staff has a treble clef and a key signature of one flat. Measure 784 has a treble clef and a key signature of one flat. Measure 785 has a treble clef and a key signature of one flat. Measure 786 has a treble clef and a key signature of one flat. Measure 787 has a treble clef and a key signature of one flat. Measure 788 has a treble clef and a key signature of one flat. The second staff has a treble clef and a key signature of one flat. The third staff has a treble clef and a key signature of one flat. The fourth staff has a treble clef and a key signature of one flat. There are various musical notations including notes, rests, and ornaments. A trill is marked in measure 784. There are also triplets in measures 784 and 785.



789

1 16

tr 3

17

15

3

3

ppp

p

Detailed description: This system contains measures 789 through 793. It features four staves. The top staff has a treble clef and a key signature of one flat. Measure 789 has a treble clef and a key signature of one flat. Measure 790 has a treble clef and a key signature of one flat. Measure 791 has a treble clef and a key signature of one flat. Measure 792 has a treble clef and a key signature of one flat. Measure 793 has a treble clef and a key signature of one flat. The second staff has a treble clef and a key signature of one flat. The third staff has a treble clef and a key signature of one flat. The fourth staff has a treble clef and a key signature of one flat. There are various musical notations including notes, rests, and ornaments. A trill is marked in measure 789. There are also triplets in measures 789 and 790. Dynamics markings 'ppp' and 'p' are present at the bottom of the system.

Ч (Б1)

794

794



799

A9

799



803

1 12

803

pp

mp

pp

808

A10

mf *p* *pp*

p *mp*

812

mp *mf*

816

III (Y)

mf *p*

Musical score for measures 820-823. The score is in 3/4 time and features a piano accompaniment with a bass line and a treble line. The piano part includes a sixteenth-note pattern in the right hand and a bass line in the left hand. The treble part features a melodic line with trills and slurs. Measure 820 starts with a trill on a quarter note. Measure 821 has a trill on a quarter note with a flat. Measure 822 has a trill on a quarter note. Measure 823 has a trill on a quarter note. The piano part has a sixteenth-note pattern in the right hand and a bass line in the left hand. The bass line has a sixteenth-note pattern in the right hand and a bass line in the left hand. The piano part has a sixteenth-note pattern in the right hand and a bass line in the left hand. The bass line has a sixteenth-note pattern in the right hand and a bass line in the left hand.



Musical score for measures 824-827. The score is in 3/4 time and features a piano accompaniment with a bass line and a treble line. The piano part includes a sixteenth-note pattern in the right hand and a bass line in the left hand. The treble part features a melodic line with trills and slurs. Measure 824 starts with a trill on a quarter note. Measure 825 has a trill on a quarter note with a flat. Measure 826 has a trill on a quarter note. Measure 827 has a trill on a quarter note. The piano part has a sixteenth-note pattern in the right hand and a bass line in the left hand. The bass line has a sixteenth-note pattern in the right hand and a bass line in the left hand. The piano part has a sixteenth-note pattern in the right hand and a bass line in the left hand. The bass line has a sixteenth-note pattern in the right hand and a bass line in the left hand.



Musical score for measures 828-831. The score is in 3/4 time and features a piano accompaniment with a bass line and a treble line. The piano part includes a sixteenth-note pattern in the right hand and a bass line in the left hand. The treble part features a melodic line with trills and slurs. Measure 828 starts with a trill on a quarter note. Measure 829 has a trill on a quarter note with a flat. Measure 830 has a trill on a quarter note. Measure 831 has a trill on a quarter note. The piano part has a sixteenth-note pattern in the right hand and a bass line in the left hand. The bass line has a sixteenth-note pattern in the right hand and a bass line in the left hand. The piano part has a sixteenth-note pattern in the right hand and a bass line in the left hand. The bass line has a sixteenth-note pattern in the right hand and a bass line in the left hand. Dynamics include *pp* and *mp*.

833 III

sf *mf*

mp

13 15

trill

3

838 IIII

sf *mf*

17

3

843

19

trill

14

3

848 Coda

f *mf* *p* *mf* *p*

tr

mp

1/20

3

853

заповільнюючи

1/16

1 20

****)

====

****) тривале відлуння звукових обертонів у розсіяно-акустичному просторі.

Бібліографічний опис:

[Від редакції] (2022) Онлайн-семінар «Нагальні питання нематеріальної культурної спадщини: приклад України». *Матеріали до української етнології*, 21 (24), 207–229.

[Editorial] (2022) Web Seminar *Urgent Issues of Intangible Cultural Heritage: The Example of Ukraine. Materials to Ukrainian Ethnology*, 21 (24), 207–229.

ОНЛАЙН-СЕМІНАР «НАГАЛЬНІ ПИТАННЯ НЕМАТЕРІАЛЬНОЇ КУЛЬТУРНОЇ СПАДЩИНИ: ПРИКЛАД УКРАЇНИ»

15 листопада 2022 року Інститутом мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України спільно з Національною комісією Туреччини у справах ЮНЕСКО було проведено онлайн-семінар «Нагальні питання нематеріальної культурної спадщини: приклад України» (*Web Seminar Urgent Issues of Intangible Cultural Heritage: The Example of Ukraine*).

Пропонуємо увазі читачів виступи науковців Інституту та привітання від турецьких колег (англійською та українською мовами).



СКРYPНУК HANNA

a Doctor of History, a professor, Academician of the National Academy of Sciences of Ukraine, a director of M. Rylskiy Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8904-7726>

СКРИПНИК ГАННА

докторка історичних наук, професорка, академік НАН України, директорка Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (Київ, Україна).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8904-7726>

© Видавництво ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2022. Стаття опублікована на умовах відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

GREETINGS FROM THE DIRECTOR OF M. RYLSKYI INSTITUTE OF ART STUDIES, FOLKLORISTICS AND ETHNOLOGY OF THE NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES OF UKRAINE, ACADEMICIAN OF THE NAS OF UKRAINE HANNA SKRYPNYK TO THE PARTICIPANTS OF THE WEB SEMINAR

Dear participants of the Web Seminar *Urgent Issues of Intangible Cultural Heritage: The Example of Ukraine*! On behalf of humanitarian scientists of Ukraine, I am pleased to congratulate you on this scientific event – holding, within the framework of Ukrainian-Turkish scientific cooperation, a professional discussion of the problems of protection of intangible cultural heritage in accordance with the provisions of the UNESCO International Convention (2003), primarily in the format of exchanging experience and real achievements of our countries in this important cultural and protection area.

The problems of culture acquire an important geopolitical sound under modern conditions. Therefore, it is not by chance that the measures of international cultural and protection organizations and the internal cultural policy of the leading states of the world give priority

to the issue of supporting national cultures, the formation of state programs for the detection, study and popularization of national cultural property. Such approaches correspond to the modern criteria and recommendations of UNESCO to the participating states regarding the preservation of ethnic culture and at the same time are a reflection of world trends towards the growing importance of cultural factors in the civilizational progress of the mankind. Representatives of the Ukrainian scientific community develop numerous projects for the preservation of cultural diversity, hold specialized conferences and round tables, implement fundamental research programs, create an appropriate legal base for the protection of cultural heritage, form the National List of the Elements of the Intangible Cultural Heritage of Ukraine, including (as of 01.09. 2020) 26 elements of the ICH.

The project *Ethnographic Image of Modern Ukraine. Corpus of Folklore and Ethnographic Materials* (in 10 volumes) has become a demonstrative example of the implementation of large-scale, nationwide importance, the monument protection research initiated by M. Rylskyi Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology. Its purpose is to clarify and represent within the entire Ukraine the modern state of preservation and functioning of ethnic culture as an important factor in ethno-identification processes under new geopolitical, educational and informational conditions and under the influence of active migration movements and intensification of inter-ethnic contacts; the formation of a powerful source base of information, photo and video materials, which will serve as the basis of scientific studies for modern and future researchers, enable consideration of ethnocultural phenomena in a long historical retrospective.

The narratives of this fundamental multi-volume work, recorded from more than 8,000 respondents, amount to about 6,000 pages of texts, supplemented by several thousand color and black-and-white photographs, which visualize the entire mosaic of the material and spiritual world of the Ukrainian people. There is no doubt that this work of Ukrainian scientists will serve as a good basis for ethnographic and linguistic atlases, ethnographic databases, an electronic linguistic archive (based on spoken (living) texts), etc.

A large-scale military invasion of Russia to Ukraine has caused and continues to cause irreparable human casualties and the destruction of the economy, ecology and cultural monuments (as of September 6, UNESCO has fixed the destruction or damage of 186 objects of cultural heritage of Ukraine).

The problem of international collaboration, joining efforts in the field of monument protection has become urgent taking into account this dramatic social reality, which is a threat to the existence of Ukraine and Ukrainians, and at the same time an unprecedented challenge to the safety of all humanity and its cultural heritage. Therefore, the current joint Ukrainian-Turkish online conference, proposed by prof. İcal, the founder and director of the Association of Institutions of Turkey, dealing with the problems of protection and preservation of cultural heritage, is very timely and important event.

The Turkish scientists have accumulated significant legal, theoretical and practical experience in the protection of intangible cultural heritage. 17 elements of the ICH are included in the Representative List of UNESCO (from 2008 to 2018). These are, in particular, ritual dances of dervishes, characters of the traditional puppet theater *Karagöz*, traditional holiday *Nowruz*, rituals of Alevi Bektash, traditional Turkish musical instruments, Turkish epos *Dede-Korkut*, making a *Turkish coffee*, art “on water” – “ebru” etc.

Scientific relations of the M. Rylskyi Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine with Turkish colleagues, in particular the National Commission of Turkey for UNESCO affairs, headed by prof. Dr. Öcal Oğuz have a fruitful tradition, confirmed with a number of joint Ukrainian-Turkish editions and international projects, including a special issue of the journal *Folk Art and Ethnology: Turkish Folklore* (no. 5, 2010), a part in the comprehensive two-volume edition *Modern Foreign Ethnology* (2010) (editor-in-chief is the academician of the NAS of Ukraine H. A. Skrypnyk). The President of the National Commission of Turkey for UNESCO affairs Ö. Oğuz is also the chairman of the Expert Committee on Intangible Cultural Heritage, a member of many national and international organizations in the field of folk culture, the editor-in-chief of the magazine *Millo Folklor (National Folklore)* (Ankara, Turkey). He is known also as the founder of the Institute of Turkish Folklore at Gazi University, organizer

of two museums of intangible cultural heritage – at Gazi University and the Research Center of Turkish Folklore in Ankara. Recent electronic published works of the Turkish National Commission for UNESCO affairs include *UNESCO World Heritage in Turkey* (2019) and *The Future of Intangible Cultural Heritage: Experience of Turkey*.

Professor, Dr. Öcal Oğuz appreciates approvingly the activities of Ukrainian colleagues in the protection of cultural heritage, supports the topic of monitoring the destruction of cultural monuments as a result of the barbaric actions of the Russian Federation, which has been started and defined by the IASFE as a priority area of research.

I hope that the current Web Seminar will draw attention of European scientists to the strengthening of our joint efforts to stop the destructive military actions of the Russian aggressor, to protect and preserve Ukrainian cultural heritage as an important component of modern world cultural and artistic heritage.

I would like to thank the initiators of the Web Seminar – professor Öcal (Turkey) and professor O. Mykytenko (Ukraine) – and wish sincerely its participants success in the work.

**ПРИВІТАННЯ ДИРЕКТОРКИ ІНСТИТУТУ
МИСТЕЦТВОЗНАВСТВА, ФОЛЬКЛОРИСТИКИ
ТА ЕТНОЛОГІЇ ім. М. Т. РИЛЬСЬКОГО НАН УКРАЇНИ
АКАДЕМІКА НАН УКРАЇНИ ГАННИ СКРИПНИК
УЧАСНИКАМ ОНЛАЙН-СЕМІНАРУ**

Шановні учасники онлайн-семінару «Нагальні питання нематеріальної культурної спадщини: приклад України!» Від імені вчених-гуманітаріїв України рада привітати Вас із цією науковою подією – проведення в рамках українсько-турецької наукової співпраці фахового обговорення проблем охорони нематеріальної культурної спадщини згідно з положеннями Міжнародної конвенції ЮНЕСКО (2003), передусім у форматі обміну досвідом та реальними досягненнями наших країн у цій важливій культурно-охоронній сфері.

За сучасних умов проблеми культури набувають важливого геополітичного звучання, тому-то й не випадково, що заходами міжнародних культурно-охоронних організацій та внутрішньою культурною політикою провідних держав світу пріоритетного значення надається питанням підтримки національних культур, формуванню державних програм на виявлення, вивчення та популяризацію національних культурних надбань. Такі підходи відповідають сучасним критеріям і рекомендаціям ЮНЕСКО державам-учасницям щодо збереження етнокультури й водночас є відображенням світових тенденцій на зростання ролі культурних факторів у цивілізаційному поступі людства. Представниками української наукової спільноти розробляються численні проекти на збереження культурного різноманіття, проводяться спеціалізовані конференції та круглі столи, реалізуються фундаментальні науково-дослідницькі програми, створюється відповідна правова база захисту культурної спадщини, формується Національний перелік елементів нематеріальної культурної спадщини України, до якого (на 01.09.2020 р.) включено 26 елементів НКС.

Показовим прикладом реалізації масштабних, загальнонаціональної ваги пам'ятко-охоронних досліджень став ініційований Інститутом мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського проект «Етнографічний образ сучасної України. Корпус фольклорно-етнографічних матеріалів» (у 10 томах). Його метою є виявлення та репрезентація в межах цілої держави сучасного стану збереженості й функціонування етнокультури як важливого чинника етноідентифікаційних процесів за нових геополітичних, освітньо-інформаційних умов та під впливом активних міграційних рухів і інтенсифікації міжетнічних контактів; формування потужної джерельної бази відомостей, фото- і відеоматеріалів, яка слугуватиме основою наукових студій для сучасних і майбутніх дослідників, уможливить розгляд етнокультурних явищ у тривалій історичній ретроспективі.

Наративи цієї фундаментальної багатотомної праці, записані від понад 8000 осіб респондентів, нараховують близько 6000 сторінок текстів, доповнених кількатисячними кольоровими та чорно-білими фотографіями, які візуалізують усю мозаїку матеріального та духовного світу української людності. Поза сумнівом, ця праця українських учених послужить доброю основою етнографічних і лінгвістичних атласів, етнографічних баз даних, електронного лінгвістичного архіву (заснованого на базі уснорозмовних (живих) текстів) тощо.

Широкомасштабне військове вторгнення росії в Україну спричинило й спричиняє непоправні людські жертви і руйнування економіки, екології та пам'яток культури (на 6 вересня ЮНЕСКО зафіксувало знищення або пошкодження 186 об'єктів культурної спадщини України).

З огляду на цю драматичну суспільну реальність, яка є загрозою екзистенційного буття України та українців, а водночас безпрецедентним викликом безпеці усього людства та його культурним надбанням, актуалізувалася проблема міжнародної колаборації, об'єднання зусиль в пам'ятко-охоронній царині. Тому-то нинішній спільний українсько-турецький онлайн-семінар, запропонований проф. Оджалом, засновником і директором Асоціації інституцій Туреччини, що займаються проблемами захисту і збереження культурної спадщини, є дуже своєчасним і важливим.

Значний правовий, теоретичний та практичний досвід з охорони нематеріальної культурної спадщини нагромадили науковці Туреччини – 17 елементів НКС включено до Репрезентативного списку ЮНЕСКО (з 2008 по 2018 рр.). Це, зокрема, обрядові танці дервішів, персонажі традиційного лялькового театру «Караджюз», традиційне свято «навруз», ритуали алеві-бекташей, традиційні турецькі музичні інструменти, турецький епос «деде-коркут», приготування «турецької кави», художнє мистецтво «на воді» – «ебру» тощо.

Наукові зв'язки Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України з турецькими колегами, зокрема Національною комісією Туреччини у справах ЮНЕСКО, яку очолює проф. д-р Оджал Огуз (Öcal Oğuz) мають плідну традицію, засвідчену рядом спільних українсько-турецьких видань та міжнародних проєктів, серед яких спецвипуск журналу «Народна творчість та етнологія: Турецька фольклористика» (№ 5, 2010), розділ у ґрунтовному двотомному виданні «Сучасна зарубіжна етнологія» (2010) (головний редактор – академік НАН України Г. А. Скрипник). Президент Національної комісії Туреччини у справах ЮНЕСКО О. Огуз є також головою Експертного комітету з нематеріальної культурної спадщини, членом багатьох національних і міжнародних організацій у галузі народної культури, головним редактором журналу «Millo Folklor» («Національний фольклор») (Анкара, Туреччина). Свого часу був засновником Інституту турецького фольклору у столичному Університеті Газі (Gazi University), організатором двох музеїв з нематеріальної культурної спадщини – при Університеті Газі та Дослідному центрі турецького фольклору Анкари. Серед останніх електронних видань Національної комісії Туреччини у справах ЮНЕСКО – «UNESCO World Heritage in Turkey» («Світова спадщина ЮНЕСКО у Туреччині») (2019) та «The Future of Intangible Cultural Heritage: Turkey's Experience» («Майбутнє нематеріальної культурної спадщини: досвід Туреччини»).

Професор, д-р О. Огуз схвально оцінює діяльність українських колег на захист культурної спадщини, підтримує розпочату в ІМФЕ тематику з моніторингу руйнувань культурних пам'яток унаслідок варварських дій РФ, визначену ІМФЕ як пріоритетний напрям дослідження.

Сподіваюсь, що нинішній онлайн-семінар приверне увагу європейських учених до употужнення наших спільних зусиль на припинення руйнівних військових дій російського агресора, на захист і збереження української культурної спадщини як важливої складової сучасного світового культурно-мистецького надбання.

Дякую ініціаторам онлайн-семінару – професору Оджалу Огузу (Туреччина) і професорці Оксані Микитенко (Україна) – та щиро бажаю його учасникам успіхів у роботі.



KARA-VASYLIEVA TETIANA

a doctor of Art Studies, academician of the National Academy of Arts of Ukraine, head of the Department of Visual and Applied Arts of M. Rylskiy Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9074-4120>

КАРА-ВАСИЛЬЄВА ТЕТЯНА

докторка мистецтвознавства, професорка, академік НАМ України, завідувачка відділу образотворчого та декоративно-прикладного мистецтва Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (Київ, Україна).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9074-4120>

© Видавництво ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2022. Стаття опублікована на умовах відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

CURRENT THREATS TO THE CULTURAL HERITAGE OF UKRAINE: ARTISTIC TESTIMONIES BY VIKTOR KOVTUN

Ukrainian people have been fighting for their right to establish and preserve own national identity and culture for centuries. Many Ukrainian cultural monuments are of world importance and are included in the UNESCO World Heritage List. However, in the current situation, when the Russian Federation attacks the Ukrainian state without declaring war and is shelling Ukrainian cities barbarically, outstanding monuments of our cultural heritage are under threat of destruction. 492 episodes of war crimes against culture have been recorded in Ukraine. 166 religious buildings, 52 monuments, 35 museums and nature reserves, 45 libraries, 74 cinemas and other establishments of culture are destroyed or damaged. On October 10, new losses are added to this list: Taras Shevchenko National University, Taras Shevchenko and the Khanenko museums, Kyiv Art Gallery.

The conditions grew particularly arduous in the regions where active fighting has taken place. Kharkiv is among them. It is a city of students, science and industry, where many landmarks of Ukrainian culture, fundamentally important for its history, are concentrated. In early March 2022, Russian forces have launched artillery stabs on the center of Kharkiv. However, Kharkiv artists have joined the defense of the city and its cultural monuments from the very beginning of the enemy attack – from February, 24 of this year. People's Artist of Ukraine Viktor Kovtun, the head of the Kharkiv branch of the National Union of the Artists of Ukraine, continues to work, with disregard to the danger, en plein air and in studios damaged by the artillery shelling.

Landscape occupies a special place in the multi-genre creative output of the artist, laureate of the Taras Shevchenko National Prize of Ukraine. Viktor Ivanovych takes a firm position as a follower of the realistic traditions of the Kharkiv school of painting, developing and updating this trend. Currently, the tireless Victor Ivanovych, in the conditions of the intervention of the Russian Federation in Ukraine, continues to work on the artistic documentation of the city's landscapes deformed by the enemy. His works are full of indignation and growing loathing for the invaders' actions. On several canvases, from different points of view and at different times of the day, the author creates an artistic testimony of the center of Kharkiv, which includes, in particular, the temple of St. Myrrhbearers on the street of the same name, which, like the surrounding buildings, has suffered significant damage after the enemy shelling.

The so-called Palace of Labor, an architectural monument of the early twentieth century, which connects Pavlovsk Square and Constitution Square, has experienced brutal destruction. Viktor Ivanovich has responded to the loss with a series of paintings depicting this mutilated building and the disfigured sculptures decorating its facade. In striking contrast to the

pre-war condition, he depicts the monument to Taras Shevchenko proudly rising above the sandbags in defiance of the enemy. On another work there is the equestrian statue of the founder of Kharkiv, the Cossack Kharko. It is shown covered with sandbags. Viktor Kovtun resists enemy attacks with his art on his artistic front. He has already produced more than 200 framed paintings. Some of them are submitted in the ready *Presentation*. He is preparing actively for a personal exhibition.

The problem of safeguarding the cultural objects affected by military conflicts is one of the most difficult in the whole world. Today the principal international documents defining the protection of cultural objects in the conditions of war include the *Hague Convention for the Protection of Cultural Property in the Event of Armed Conflict* of 1954 and the *Paris Convention on the Measures Aimed at Prohibiting and Preventing the Illegal Removal and Assignment of the Ownership of Cultural Property* of 1970.

СУЧАСНІ ЗАГРОЗИ КУЛЬТУРНИЙ СПАДЩИНІ УКРАЇНИ: ХУДОЖНІ ФІКСАЦІЇ ВІКТОРА КОВТУНА

Протягом століть український народ виборював своє право на становлення і збереження власної національної ідентичності та культури. Чимало українських культурних пам'яток мають світове значення і входять до Світової спадщини ЮНЕСКО. Утім, у нинішній ситуації, коли РФ без оголошення війни напала на незалежну Українську державу й у варварський спосіб обстрілює українські міста, під загрозою знищення опинилися видатні пам'ятки нашої культурної спадщини. В Україні зафіксовано 492 епізоди воєнних злочинів проти культури. Знищено або пошкоджено 166 культових споруд, 52 пам'ятники, 35 музеїв і заповідників, 45 бібліотек, 74 кінотеатри й Будинки культури. До цього переліку додалися пошкодження в Києві (10 жовтня Національний університет ім. Т. Шевченка, музеї Т. Шевченка, Ханенків, Київська картинна галерея).

Особливо складна обстановка склалася в регіонах, де велися активні бої. Серед них Харків – місто студентства, науки та промисловості, де зосереджено чимало визначних пам'яток української культури, принципово важливих для її історії. На початку березня 2022 року російськими військами були нанесені артилерійські удари по центру Харкова. Із самого початку ворожого нападу разом з нашими воїнами до захисту міста, його культурних пам'яток доєдналися харківські мистці. Під бомбами на пленері й у майстернях з вибитими під час артилерійських обстрілів вікнами продовжує працювати голова Харківського відділення НСХУ, народний художник України, лауреат Національної премії України імені Тараса Шевченка Віктор Ковтун.

У різносторонньому за жанрами творчому доробку мистця особливе місце посідає пейзаж. Віктор Іванович займає тверду позицію послідовника реалістичних традицій харківської живописної школи, розвиваючи й оновлюючи цей напрям. Нині він в умовах російської агресії проти України продовжує працювати над мистецькою фіксацією краєвидів міста, спотворених ворогом. Його твори сповнені обурення, ненависті до противника. На кількох полотнах з різних точок зору і в різний час доби автор створює художню фіксацію середмістя Харкова, яка включає, зокрема, храм Святих Жон-Мироносиць на однойменній вулиці, що, як і навколишні будівлі, зазнав значних пошкоджень після ворожих обстрілів.

Зазнали жорстокого руйнування архітектурні пам'ятки початку ХХ ст., серед них – Палац праці, що зв'язує Павловську площу і площу Конституції в місті, на що Віктор Іванович відповів низкою картин із зображенням цієї понівеченої будівлі з покаліченими скульптурами, які прикрашали її фасад. Зовсім інакше (порівняно з довоєнним твором) сприймається нинішня картина з пам'ятником Тарасові Шевченку, що гордо тягнеться вгору над лантухами з піском, демонструючи ворогові свою нескореність. Ще на одній роботі – кінний пам'ятник засновнику Харкова козакові Харьку. Так само обставлений лантухами з піском. Віктор Ковтун на художньому фронті протистоїть ворожим атакам своїм мистецтвом. У нього вже понад 200 обрамлених картин, частина з яких пропонується в підготовленій «Презентації». Він активно готується до персональної виставки.

Проблема збереження об'єктів культури в умовах воєнних конфліктів є однією з найскладніших в усьому світі. Сьогодні основними міжнародними документами у сфері захисту об'єктів культури в умовах війни є Гаазька конвенція «Про захист культурних цінностей у випадку збройного конфлікту» 1954 року та Паризька конвенція «Про заходи, спрямовані на заборону і запобігання незаконному вивезенню та передачі права власності на культурні цінності» 1970 року.



МУКΥTENKO OKSANA

a Doctor of Philology, a chief research fellow at the Ukrainian and Foreign Folkloristics Department of M. Rylskyi Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7613-8557>

МИКИТЕНКО ОКСАНА

докторка філологічних наук, провідна наукова співробітниця відділу української та зарубіжної фольклористики Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (Київ, Україна).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7613-8557>

© Видавництво ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2022. Стаття опублікована на умовах відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE IN UKRAINE: CURRENT CHALLENGES AND THREATS OF SAFEGUARDING

Safeguarding is the key word and objective of cultural heritage, the concept covering both tangible and intangible heritage. It means identification, documentation, research, preservation, protection, promotion, enhancement and transmission, education, revitalisation. There is the core intangible value in the tangible heritage too. Nevertheless there exists a long tradition of ways to safeguard tangible cultural heritage, while intangible cultural heritage, which is much younger notion, needs the importance of the generational chain [4]. Intangible cultural heritage is understood as a complex of intangible practices, representations, expressions, knowledge and skills. Recognition of human rights and sustainability is the first and the main measure of safeguarding. In the other words, these are two principle conditions to qualify the intangible cultural heritage that is to be compatible with both human rights and the principle of sustainable development.

Cultural and historic heritage includes its national, ethnic, social and individual components – accept huge losses as a result of the military aggression of the RF. The current situation in Ukraine represents the important time frame for the new political and economic profile of long-term development relations and strategies for Europe and the whole world. In Ukraine we pay a great attention to the demand to set up a complex system of actions and activity trends in order to preserve, protect and keep in the active memory of communities all those creations, structures and innovations produced by human mind which leading to the birth and development of cultural diversity and specificity of different types of identities (ethnical, national, gender, etc.) [1, p. 21]. At present, in the 21st century, we are the witnesses of the world becoming more multi-polar and multi-cultural. Besides, we see that the guarantee of its existence is provided by mutual respect to cultural and civilisational traditions. Thus, the understanding of uniqueness of your culture becomes the guarantee of another culture's existence. Every integration process requires obvious difference even on the level of language and culture, where there are no *small* or *big* cultures, and each of them has its own uniqueness and originality.

The intangible cultural heritage is embedded in the people [4, p. 50–51] and requires more complex methods than those to protect tangible cultural heritage, which usually consist of the prohibitions to destroy and to modify. These measures cannot be simply transferred to intangible cultural heritage and mostly depends on the social dimension. While the safeguarding of tangible monuments is understood as the protection of *cultural heritage*, the safeguarding of intangible monuments may be comprehended as the protection of *civilisational heritage* [6, p. 38].

General threats of globalization and urbanization, unresolved legal issues, in particular under-regulated copyright, which does not provide transfer of knowledge and skills of living traditions, change in cultural landscape (both in the village and the city), weakness of economic and social development of the regions, youth migration, replacement of cultural forms for pseudo-cultural or post-cultural etc., are considered as existential risks to intangible cultural heritage. The very destruction of the continuity of cultural tradition becomes the greatest challenge to the existence of intangible cultural heritage, the elements of which (in order to be recognized as ones in conformity with the Convention) must be vital. The destruction of identity (including cultural, historical and religious identity) is one of the main threats or the attempt to “instil” a dual identity, the phenomenon of cultural kitsch, change of the inherited culture by the next generations and in particular of the architectural landscape marks the simultaneous destruction and annihilation of tangible cultural heritage. Actually, in all these cases, it is hardly possible to preserve intangible cultural heritage without preserving tangible one.

The war in Ukraine has indicated clearly that the present-day mankind lives in a space of a united global civilization. It won't be able to resist various serious dangers if it doesn't realize the full volume and the full depth of the global context in connection with everything it dares to do as well as the full volume and depth of the responsibility it bears. The origins and sources of such responsibility are in the breadth of society's spiritual experience, piled up for many centuries in the framework of different traditions and religions. It is very important to see the unity of basic elements that compose the common property of mankind at the heart of different religions and cultures in the period of open planetary commonwealth formation.

At the same time the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage proves to be not only the normative umbrella but also the central trigger for many more states to start developing an appropriate legal framework [6, p. 33]. Despite of the fact that the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage (2003) is ratified by Ukraine in 2008, the existence of intangible cultural heritage elements has not been regulated legally yet. Legal framework for the establishment of the National Register has not been developed. As it is well known, the application of international documents, important both for interpretation and implementation at national or regional level, should be based on sound theoretical background and practical experience. It should be noted that since 2015 the Ukrainian Center for Cultural Research has been operating at the Ministry of Culture of Ukraine, which carries out “information and awareness-raising work using the Internet resource”, and organizes workshops involving research and higher education institutions. As it is well known, the UNESCO Convention provides many opportunities for identification, determination, documentation, storage, reproduction, promotion and study of intangible cultural heritage. These include the possibility of concluding several lists of intangible cultural heritage in a specific territory, involving also non-governmental organizations, communities and groups. Currently, only one item has been added to the UNESCO Representative List (Petrykivka painting). The Cossack's songs of Dnipropetrovsk region are included in the List of Intangible Cultural Heritage in Need of Urgent Safeguarding. 26 elements are now listed in the National Register and the Representative List, as well as the List of Intangible Cultural Heritage in Need of Urgent Safeguarding. Let's compare:

Present-day Ukrainian cultural and social life is more and more characterized by the attention paid to intangible cultural heritage as the spiritual basis of ethnic consciousness and national renaissance. It defines the urgency of different aspects of ethnology and requires in-depth study of the problems of national uniqueness and identity on both methodological-theoretic and socio-cultural levels, taking into account European scientific experience as well. The implementation of intangible cultural heritage is a dynamic process, which establishes

characteristic cultural and academic policies on global, regional and local levels. In this sense the intangible cultural heritage project itself touches complex administrative and political strategies, academic knowledge and presentation.

Various conferences and expert meetings have been held in Ukraine, as well as in the other countries to discuss the application of the Convention and various practical problems related to the protection of intangible cultural heritage. As it has been emphasized during the conference *Safeguarding of Intangible Cultural Heritage as Applied Science: Experiences and Challenges* in Serbia (2021), there is an extensive international scientific literature covering this topic. Many reflections are offered by experts from various humanities. Research prospects are based on a wide range of theoretical and methodological paradigms. Such discussions are aimed at encouragement of the exchange of opinions and experiences of researchers from different disciplines. The main framework is institutional action to safeguard intangible cultural heritage in accordance with the UNESCO concept, taking into consideration the other concepts of different national cultural policies.

The scholars of the Bulgarian Academy of Sciences who are experts in the area of the intangible cultural heritage have an important role to play in laying down the parameters and ensuring the implementation of the UNESCO Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage (2003 Convention). Their expertise has been conducive to the first steps made by Bulgaria in that area, as well as to subsequent action undertaken in that respect in both a national and an international context (Santova, 2021: 20). It should be noted that Bulgaria is one of the first countries to establish its National Register of Intangible Cultural Heritage. It is an impetus for the creation of a corresponding National Council in 2006, coordinating activities within the country. At the end of 2007 the large-scale National Program *Living Human Treasures – Bulgaria* has been launched and the first five nominees are listed on the National Heritage List. The creation of the first in Europe Category II Regional Center for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage (encompassing Southeastern Europe) under the auspices of UNESCO in February, 2012 has become an event of international importance. At the same time, the National Center at the Institute of Ethnology and Folklore Studies with Ethnographic Museum at BAS has been strengthened and local centers of intangible cultural heritage are opened in the places of cultural heritage of international scale connected with the so-called Bistrishki baby and nestynary.

The experts emphasize, that now it is important to discuss also those theoretical issues related to the policies of institutional safeguarding of intangible heritage, including critical analysis of the UNESCO concept of ICH (eg. regarding some elements as “unsuitable” or “inconvenient” for formal protection, or even “undesirable”, etc.), as well as an analysis of experiences related to current methodologies of work (the selection of elements, attitudes towards ICH of national minorities, sociolinguistic and dialectological aspects as integral parts of certain elements, attitudes towards human rights and copyright, political and ideologically controversial issues, and conflicts over certain elements). In many states in transition, the dualism between global and local is often perceived and expressed through confrontations of European and national. In addition, it is necessary to discuss the effective protection of already registered elements, the way of archiving accompanying documentation, the significance of various organizations and institutions in the process of safeguarding, as well as the relationship between local communities and professional associations. Folklore archives belong to the institutions involved in the most important complex of safeguarding and responsible process. In this sense, it would be important to consider the possibilities and ways of auditing, i.e. controlling the current condition of already protected elements in the light of their possible commercialization, commodification and instrumentalization. The scientific community experts find the issues related to the researchers’ significance in the procedures of registering, as well as in designing and implementing measures for protection, especially important [3, p. 11–12].

Intangible cultural heritage is traditional and living at the same time. Folklore and intangible cultural heritage exist not only as memory but also create the base for coexistence of “now” and “here”, giving an opportunity for an integration and reintegration of different communities. The present-day creative potential of public and cultural movement includes paraphrasing of traditional mythological views, metaphorical allegories or symbolic abstractions

of folklore. At the same time functional changes of folklore become more important today, in particular ethnic-integrative, social, domestic and utilitarian, communicative, educational and stimulating ones; that's why the task consists in respectful treatment and comprehensive study of different manifestations of intangible cultural heritage. Folklore is the source of the originality, nourishing culture and indicates its vitality. Together with language folklore constitutes the index of cultural, ethnic and social identity. Each of these identities is defined by certain links – ethnic, personal and religious. In both present and future processes of “Europeanisation”, the preservation of intangible cultural heritage means the protection of identity, as folklore is one of the symbols of every nation. It exists as long as its culture and its language are alive, and is best pronounced in folklore [2, p. 68].

Speaking about intangible cultural heritage manifested in the domain of oral tradition, we must mention that the folklore process is an important part of mass political movement today as well as an organic and immanent part of everyday communication. Political events in Ukraine are immediately reflected and evaluated in folk texts. It is shown by contemporary scholarly investigations that modern folklore process is a spontaneous manifestation of folk interests and as such it depicts all the characteristics of folklore communication. Thus, mass appeal, oral transmission and variation turn to be the decisive factors which define a particular text as folklore today.

Cultural integration, on the one hand, and ethnic and national differentiation, on the other, are diametrically opposite trends. Today they mark scientific research and are reflected in it. The scientific research in the field of intangible cultural heritage can be more or less divided into two trends: 1) on the horizontal level – the synchronous research, and 2) on the vertical – the questions of diachronous analysis. *The Ethnographic Image of Modern Ukraine* is one of the priority published works of M. Rylskyi Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine. It is a collection of unique folklore and ethnographic data edited by H. Skrypnyk – planned as a 10-volume one, 7 of which have been published already. In particular, they include: Calendar Rites (2016); Domesticities, Crafts and Trades (2017); Family and Culture of Family Life (2018); People's Food Culture (2018); Traditional Casual and Ritual Dress (2018) etc. The data collected during previous periods is published in the form of synthetic, generic editions – encyclopedias, dictionaries, catalogues, guides etc. The establishing of the catalogue of demolished and / or affected by Russian war cultural monuments in Ukraine is among the resent urgent tasks.

References

1. ISPAS, Sabina. The Role of Multimedia Archives in Heritage Preservation, Conservation Techniques, Indexing. In: Mila SANTOVA, Valentina GANEVA-RAYCHEVA, et al., eds. *Intangible Cultural Heritage. Current Problems*. Sofia: Prof. Marin Drinov Publishing House of Bulgarian Academy of Sciences, 2021, pp. 21–32 [in English].
2. MYKYTENKO, Oksana. The Role of the Academic Scientific Research of Intangible Cultural Heritage within Globalization and Integration Processes. In: Mila SANTOVA, Valentina GANEVA-RAYCHEVA, et al., eds. *Intangible Cultural Heritage. Current Problems*. Sofia: Prof. Marin Drinov Publishing House of Bulgarian Academy of Sciences, 2021, pp. 66–75 [in English].
3. ANON. Safeguarding of Intangible Cultural Heritage as Applied Science: Experiences and Challenges. In: *International Scientific Conference “Contemporary Serbian Folkloristics 11”*. Tršić, October 1–3, 2021. Book of Abstracts and Conference Programme. Belgrade, 2021, pp. 11–12 [in English].
4. SANTOVA, Mila. To Capture the Elusive. Intangible Cultural Heritage [Да уловиш неуловимото. Нематериално културно наследство]. Sofia: Prof. Marin Drinov Publishing House of Bulgarian Academy of Sciences, 2014 [in Bulgarian].
5. SANTOVA, Mila. The Role of the Scholars at BAS for the Implementation of the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage in Bulgaria. In: Mila SANTOVA, Valentina GANEVA-RAYCHEVA, et al., eds. *Intangible Cultural Heritage. Current Problems*. Sofia: Prof. Marin Drinov Publishing House of Bulgarian Academy of Sciences, 2021, pp. 11–20 [in Bulgarian].
6. WIESHAIDER, Wolfgang. Legal Observations on the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage. In: Mila SANTOVA, Valentina GANEVA-RAYCHEVA, et al., eds. *Intangible Cultural Heritage. Current Problems*. Sofia: Prof. Marin Drinov Publishing House of Bulgarian Academy of Sciences, 2021, pp. 33–40 [in English].



STISHOVA NATALIYA

a Ph.D. in History, a deputy director of M. Rylskyi Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6577-2325>

СТІШОВА НАТАЛІЯ

кандидатка історичних наук, заступниця директорки Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (Київ, Україна).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6577-2325>

© Видавництво ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2022. Стаття опублікована на умовах відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

PRESERVATION OF THE UKRAINIANS' SPIRITUAL HERITAGE IN THE CONDITIONS OF RUSSIAN-UKRAINIAN WAR

The putin's regime does not hide its goal – the destruction of Ukrainian statehood – in the current aggressive war of Russia against Ukraine. The enemies voice the task of putin's Russia – to eradicate Ukrainian identity, that is to annihilate people speaking their native language, preserving their ancient customs, rites and traditions, their religion, the people who creates an original culture with the national heritage.

We have a rich spiritual heritage. It is the basis, the foundation of the indomitable national spirit. Just the national spirit, rooted in traditional heritage, unites Ukrainian society and is the spiritual base of our safety.

Ukraine is on fire. This image is not new in our history. Ukrainians have survived more than one war, experienced Holodomors, many migrations and emigrations, numerous economic, cultural and educational experiments, but preserve their national identity, because they have a millennial (centuries-old) spiritual and cultural heritage.

Today, in the conditions of savage, barbaric destruction of our cities and villages, burning of territories to ashes, torture and murder of civilians, the Soviet rhetoric of russia about the *fraternal* people and language has been changed. The muscovite rhetoric of the 19th century, as told by Taras Shevchenko in *The Great Vault* mystery play has been returned: "*The Muscovite, too, no beginner! / He knows just how to warm his fingers. / I may be fierce – but all the same / I cannot bring to pass that/ Which in Ukraine the Muscovites / Are doing to the Cossacks. / Now look! They will print a decree soon: / «By God's abounding Mercy, / Both you are Ours and all is Ours...»*".

We have a clear motivation to preserve the national spiritual heritage, to popularize it. Ukrainian language is an important marker of spiritual values today. It is a tool for communication of modern diplomats, politicians, statesmen, military figures, the language of science, education, multifaceted culture. Just these functions of the Ukrainian language pose a threat to russia. The state-empire has agreed to the existence of the language of entertaining Ukrainian humor, on the background of which the social prestige of the *russian language* and, accordingly, the *russian world* is rising. The language in the time of war is, literally, a weapon, as it is the first sign of distinction between *own and foreign*, which is a significant research problem for modern linguists.

It is important that as a result of the military and crisis events those have taken place and continue in Ukraine till nowadays, interfaith unity and cooperation of churches of different faiths are confirmed. Such cohesion occurs mainly during the period of martial law in the state. The institute of military chaplaincy is developed and strengthened under the circumstances.

Currently 90–130 positions of military clergymen (chaplains) are registered in the ranks of the Armed Forces of Ukraine officially (under the concluded agreement). They have not

got military ranks and belong to different denominations – Orthodox Church of Ukraine, Ukrainian Greek Catholic Church, Ukrainian Orthodox Church, Ukrainian Evangelical Church, *Tabernacle* Church of Christians of Evangelical Faith. According to chaplains' evidences, there are no interfaith contradictions during the war period, spiritual assistance is provided to those who need it, regardless of religion. Also, everyone is welcome to join the celebration of religious holidays (Christmas, Easter, Trinity, Feast of the Saviour, Assumption, Intercession, etc.).

Today's struggle for statehood and freedom has not only united Ukrainian society, but also aroused a demand and great interest in ethnogenesis, ethnic history and culture, language, religion. Therefore, it is now necessary to intensify efforts concerning the moral and spiritual filling of society. The task of the Ukrainian ethnos is to rehabilitate Ukraine and at the same time consolidate the nation, promote the unceasing development of historical consciousness, revival, preservation and popularization of Ukrainian spiritual heritage.

ЗБЕРЕЖЕННЯ ДУХОВНОЇ СПАДЩИНИ УКРАЇНЦІВ В УМОВАХ РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ

У сучасній агресивній війні росії проти України путінський режим не приховує своєї мети – знищення української державності. Вороги озвучують завдання путінської росії – викоринити українську ідентичність, тобто знищити народ, який розмовляє своєю мовою, зберігає свої давні звичаї, обряди й традиції, свою релігію; народ, який творить своєю національною спадщиною самобутню культуру.

Маємо багату духовну спадщину. Вона – основа, фундамент незламності народного духу. Саме народний дух, закорінений у традиційній спадщині, єднає українське суспільство і становить духовний фундамент нашої безпеки.

Україна в огні – цей образ не новий у нашій історії. Українці витримали не одну війну, пережили Голодомори, багато міграцій і еміграцій, численних економічних і культурно-освітніх експериментів, але зберегли свою національну ідентичність, бо мають тисячолітню духовно-культурну спадщину.

Сьогодні, в умовах дикого, варварського знищення наших міст і сіл, випалення територій, катувань і вбивств цивільного населення, змінилася радянська риторика росії про «братній» народ і його мову. Повернулася московська риторика XIX ст., про яку мовиться в містерії Тараса Шевченка «Великий льох»: *«Та й москаль незгірша штука: / Добре вміє гріти руки! / І я люта, а все-таки / Того не зумію, / Що москалі в Україні / З козаками діють./ Ото указ надрюкують: / «По милості Божій, / І ви наші, і все наше...».*

Маємо чітку мотивацію збереження національної духовної спадщини, популяризування її. Важливим маркером духовних цінностей сьогодні є українська мова – інструмент спілкування сучасних дипломатів, політиків, державних, військових діячів, мова науки, освіти, багатогранної культури. Саме ці функції української мови загрожують росії. Держава-імперія погоджувалася на існування мови розважального українського гумору, на тлі якого вивершувалася соціальна престижність «язика» і відповідно «русского міра». Саме мова в час війни – це, у прямому значенні, зброя, оскільки є першою ознакою розрізнення *свій – чужий*, що є важливою проблемою дослідження мовознавців сучасності.

Важливим є те, що внаслідок воєнних і кризових подій, які відбувалися й тривають дотепер в Україні, засвідчено міжконфесійне єднання та співпраця церков різних віросповідань. Таке згуртування відбувається переважно під час воєнного стану в державі. За таких обставин розвивається та зміцнюється інститут військового капеланства.

Нині в лавах Збройних Сил України офіційно (за укладеним договором) зареєстровано 90–130 посад військових священнослужителів (капеланів). Вони не мають військових звань і належать до різних конфесій – Православної церкви України, Української греко-католицької церкви, Української православної церкви, Української євангельської

церкви, Церкви християн віри євангельської «Скинія». Зі свідчень капеланів, на війні не виникають міжконфесійні протиріччя; духовну допомогу отримують ті, хто потребує, незалежно від віросповідання. Також усі охочі долучаються до відзначення релігійних свят (Різдва, Великодня, Трійці, Спаса, Успіння, Покрови та ін.).

Сьогоднішня боротьба за державність і свободу не лише об'єднала українське суспільство, а й викликала запит та неабиякий інтерес до етногенезу, етнічної історії та культури, мови, релігії. Тому саме тепер потрібно активізувати зусилля щодо морального й духовного наповнення соціуму. Завдання українського етносу – реабілітувати Україну й водночас консолідувати націю, сприяти безупинному розвитку історичної свідомості, відродженню, збереженню й популяризації української духовної спадщини.



KARATSUBA MYROSLAVA

a Ph.D. in Philology, an associate professor, a senior research fellow of the Ukrainian and Foreign Folkloristics Department of M. Rylskyi Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4836-9264>

КАРАЦУБА МИРОСЛАВА

кандидатка філологічних наук, доцентка, старша наукова співробітниця відділу української та зарубіжної фольклористики Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (Київ, Україна).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4836-9264>

© Видавництво ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2022. Стаття опублікована на умовах відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

CULTURAL SCARS OF THE WAR: THE BALKAN EXPERIENCE IN THE PROTECTION AND RECONSTRUCTION OF UKRAINIAN CITIES AND MONUMENTS OF INTANGIBLE HERITAGE

First of all, we should note that the analysis of the experience of the Balkan countries in the direction of deoccupation and reintegration, as well as the reconstruction of territories, contains valuable practices in the development of the strategy of the state policy of Ukraine, aimed at the de-occupation and restoration of the territories destroyed during the war. The research involves considering the strategies of the Ukrainian government, as well as the essential principles for the preparation of a thorough analysis of the mechanisms with proven effectiveness on the way to the post-war integration of the territories exemplified by the mentioned countries.

The viewpoints of the public figures are taken into account in the research. These are in particular the members of the Main Council of the Ukrainian Society for the Historical and Cultural Monuments Safeguarding O. Rutkovska, who has noted that the protection and preservation of monuments is an important component on the way to return to normal life after the war because just they are a source of self-identity. The researcher and public activist insists on the necessity of an urgent professional appraisal of the consequences for cultural heritage objects that have already suffered from military aggression, as well as reconstruction through complex restoration works using traditional technologies.

Consideration of the development and completion of the military conflicts on the territory of the republics formed as a result of the break-up of Yugoslavia is a valuable experience for Ukraine, as well as their post-war reconstruction: deoccupation of the Serbian Krajina in Croatia, the conflict between Bosnian Croats and Bosnian Muslims, the settlement of

the Macedonian-Albanian conflict. The study of the history of relations between the former Yugoslav republics and the center, the analysis of the behavior of international organizations and the world community at the time of the Balkan crisis are more important today than ever for the projection of the development of the situation in our country and around it.

No wonder, that with the beginning of the newest stage of the eternal Ukrainian-Russian confrontation, Croatia is often referred to as *Little* or *Balkan Ukraine*. Indeed, the course of the Russian-Ukrainian war takes place actually according to the scenario of the Croatian-Serbian war of two decades earlier.

Therefore, today's situation in Ukraine is often considered in the context of the events of 20 years ago in the former Yugoslavia.

The words belonging to the Italian architect Renzo Piano: "Cities are beautiful because they appear slowly, they are created by time. The city is born from the interweaving of monuments and infrastructure, culture and market, national history, and everyday stories. It takes 500 years to create a city, 50 years to create a district" are more relevant than ever.

Undoubtedly, every period of loss is followed by a stage of restoration. Despite the everyday enemy shelling and threats, temporary occupation of certain regions, it is now the time for discussion and action on the way of rebuilding Ukraine.

The main steps in this sphere consist in a broad public discussion involving experts, both foreign and local, who know more about hometowns and community needs. The creation of the National Council for Reconstruction; Bills no. 7282 ("On Amendments to Certain Laws of Ukraine Regarding Priority Measures to Reform the Sphere of Urban Planning") and no. 7198 ("On Reimbursement for Damage and Destruction of Certain Categories of Real Property because of Military Actions"), point "Terrorism and Diversions Caused by Military Aggression of the Russian Federation") can be considered as an example of legislative framework and starting points. Meetings and conferences that are already taking place and will be carried out in the future become an important mission. The International Conference on the Restoration of Ukraine in the city of Lugano can be noted as an example. Its main result consists in the fact that about 40 countries and 20 organizations from around the world have confirmed their readiness to support Ukraine.

The experience of Croatia is especially valuable in this regard, which actually has the same historical fate as the Ukrainians, overcoming the path from several hundred years of stateless status to an armed conflict with a stronger enemy for its own national and state formation.

We also use three main directions of post-war reconstruction as a model in the study. They are proposed by the American architect and philosopher of experimental architecture Lebbeus Woods in the article *Three Principles*, an appendix to the landmark work *War and Architecture*, written under the influence of the large-scale shambles of Sarajevo in 1993: 1) restoration to the pre-war state; 2) complete dismantling of old units and building of new ones; 3) reconstruction of old edifices with the implementation of new ideas for the functioning of civil and cultural monuments.

Returning to the healing of the *scars* of the war announced in the title, we consider it as a guarantee of the restoration of society and the minimization of its post-traumatic syndromes and a reminder to contemporaries and successors on the price humanity pay for peace. The path from the ruins and devastation left by the war to the modified face of the territories that they will have after reconstruction is an integral part of the post-war life, proving the experience of cities damaged significantly during the wars in the past, those have been revived in a different capacity or are still moving through transformations.

Similar processes in the research are tracked by the way of example of the restoration of Croatian cities: the tourist city with the baroque architecture of Vukovar and the monument city on the Adriatic Sea coast of Dubrovnik.

The city of Vukovar, located on the border with Serbia, is considered by Croats to be a symbol of independence and firmness. Vukovar has been known as a busy tourist city with baroque architecture before the war. Like many other border cities, it has a mixed structure of population.

The military conflict has lasted from August to November, 1991 and finished with the fall of the city. But the price of victory for the Yugoslav and Serbian soldiers is so high that it

has been called a Pyrrhic victory by historians. Croatia has regained control over Vukovar in 1998 as a part of a UN-regulated peaceful reintegration.

The city population and its defenders have experienced the bombardment and siege lasting for 3 months. The city has been rebuilt after its return to Croatia. Vukovar has become a memorial city, a symbol of unity for Croats.

Every year in November memorable activity and commemoration of the fallen are held. There are many memorials and military cemeteries here, like memorial plaques with the names of the victims of Vukovar in 1991 over the Danube, Ovcara Memorial Center (the former farm where Croatian soldiers and civilians are kept and executed), *Memorial Center of the Patriotic War* Museum, the memorial park of the Association of Croatian Soldiers and others.

The official figure for urban destruction is 85 %, especially the city center with its beautiful baroque architecture. Eltz Manor is among the damaged buildings. The city museum, Franciscan Monastery, the Churches of St. Philip and St. James, a tire factory, the Workers' House (Radnicki Dom), blocks where the majority of the Croatian community live, and a water tower have been situated there. The restoration has been dragged on for years, partly with the attraction of funds from abroad and thanks to fundraising. For example, not only state funds have been used for the reconstruction of the baroque-classical Eltz Manor in 2008–2011, but also financial assistance from the European Bank for Reconstruction and Development.

The 50-meter water tower, built in 1986, is considered as the main symbol of the city firmness. Formerly a restaurant with a revolving floor and panoramic views of the Danube has worked on its upper platform.

The tower has been strengthened and restored with maximum preservation of the outer surface and late entourage in the post-war years. The opening of the memorial has taken place two years ago, in 2020. The main page of the tower's website includes the phrase: "The Vukovar Water Tower with its wounds and scars proves the efforts and victims of all Croats for a free Croatia".

This emotional story seems more understandable than ever for Ukrainians now.

The battle for the city-monument on the shore of the Adriatic Sea – Dubrovnik – has become one of the most vivid episodes of Croatia's war for its independence.

On October 1, 1991, Yugoslav troops have crossed the administrative border of Montenegro and Croatia and attacked Dubrovnik. The shots of burning Dubrovnik have flown around the world and become a symbol of the city's heroic defense.

Rare tourists visit the museum dedicated to the *Montenegrin-Serbian aggression*, which is located in the old, still Napoleonic fort, which rises above the city. Although many of them go up on the funicular to Srđ Mount and take photos of the cross erected in memory of the victims of the Croatian War for Independence at the place where Dubrovnik has been shelled. However, few people read the inscription on the monument...

Hundreds of private houses, administrative buildings, and enterprises have been destroyed or looted during the war, including the international airport of Dubrovnik. Architectural monuments have been damaged by shelling seriously.

It seems that the wounds of war must be treated competently, and this is the key to the recovery of society and the minimization of its post-traumatic syndromes. And delicate scars should serve contemporaries and successors as a reminder of what is the most important – humanity's price for peace.

КУЛЬТУРНІ «ШРАМИ» ВІЙНИ: БАЛКАНСЬКИЙ ДОСВІД У ЗАХИСТІ ТА ВІДБУДОВІ УКРАЇНСЬКИХ МІСТ І ПАМ'ЯТОК НЕМАТЕРІАЛЬНОЇ СПАДЩИНИ

Насамперед зауважимо, що аналіз досвіду Балканських країн у напрямку деокупації та реінтеграції, а також відбудови територій містить цінні практики в процесі розробки стратегії державної політики України, скерованої на деокупацію та відновлення зруйно-

ваних під час війни територій. Передбачено розгляд стратегій української влади, а також засад для підготовки ґрунтового аналізу механізмів із доведеною ефективністю на шляху до післявоєнної інтеграції територій на прикладі зазначених країн.

У дослідженні враховується позиція громадських діячів, зокрема членкині Головної ради Українського товариства охорони пам'яток історії та культури О. Рутковської, яка зауважила, що захист і збереження пам'яток є важливим складником на шляху повернення до нормального життя після війни, адже саме вони є джерелом самоідентичності. Дослідниця й громадська діячка наполягає на необхідності для об'єктів культурної спадщини, які вже постраждали від військової агресії, невідкладної фахової оцінки наслідків, а також відновлення шляхом комплексних реставраційних робіт за традиційними технологіями.

Цінним досвідом для України є розгляд перебігу та завершення військових конфліктів на території республік, утворених внаслідок розпаду Югославії, а також їхньої післявоєнної відбудови: деокупація Сербської Країни в Хорватії, конфлікт між боснійськими хорватами та боснійськими мусульманами, урегулювання ситуації в македонсько-албанському протистоянні. Вивчення хроніки взаємин між колишніми югославськими республіками і центром, аналіз поведінки міжнародних організацій та світової спільноти в момент Балканської кризи сьогодні, як ніколи, важливі для проєкції на розвиток ситуації в нашій країні й навколо неї.

Недарма зі стартом новітнього етапу одвічного українсько-російського протистояння Хорватію часто називали «малою» чи «балканською Україною». І справді, перебіг російської-української війни фактично відбувається за сценарієм хорватсько-сербського військового конфлікту, що був двома десятиріччями раніше.

Отже, сьогоднішню ситуацію в Україні нерідко розглядають у контексті подій двадцятирічної давнини в колишній Югославії.

Слова італійського архітектора Ренцо Піано: «Міста прекрасні тим, що вони виникають повільно, їх створює час. Місто народжується з переплетення пам'яток та інфраструктури, культури та ринку, національної історії та повсякденних історій. 500 років потрібно, щоб створити місто, 50 років, щоб створити район» виявляються сьогодні досить актуальними.

Безперечно, після кожної втрати настає доба відновлення. Попри щоденні ворожі обстріли та погрози, тимчасову окупацію деяких регіонів, настає час для обговорення та дій на шляху відбудови України.

Основними кроками для цього є масштабне громадське обговорення із залученням експертів (як іноземних, так і місцевих), які краще розуміються на рідному місті та потребах громади. Як законодавчу базу відправною точкою варто вважати, наприклад, створення Національної ради з питань реконструкції; законопроекти № 7282 («Про внесення змін до деяких законів України щодо першочергових заходів щодо реформування сфери містобудування») та № 7198 («Про відшкодування за пошкодження та знищення окремих категорій нерухомого майна внаслідок воєнних дій»), пункт «Терористичні акти та диверсії внаслідок воєнної агресії Російської Федерації». Важливою місією стають зустрічі та конференції, які вже відбуваються та відбуватимуться надалі (як приклад, можна згадати Міжнародну конференцію з відновлення України в м. Лугано, за результатами якої близько 40 країн та 20 організацій світу підтвердили своє бажання підтримати Україну).

Особливо цінним із цього погляду є досвід Хорватії, яка фактично має однакову з українцями історичну долю, здолавши шлях від кількасотрічного бездержавного статусу до збройної сутички із сильнішим ворогом за власне національне та державне становлення.

У дослідженні звертаємося також у якості моделі до трьох головних напрямків повоєнної відбудови, запропонованих американським архітектором і філософом експериментальної архітектури Леббеусом Вудсом у статті «Три принципи», додатка до знакової праці «Війна і архітектура», написаної під впливом масштабних руйнувань Сараєва в 1993 році: 1) відновлення до довоєнного стану; 2) повний демонтаж старих об'єктів і будівництво нових; 3) реконструкція старих будівель з утіленням нових ідей для функціонування цивільних і культурних пам'яток.

Повертаючись до анонсованого в заголовку заживлення «шрамів» війни, розглядаємо його як запоруку відновлення суспільства й мінімізації його посттравматичних синдромів і нагадування сучасникам та наступникам про плату людства за мир. Шлях від руїн і спустошення, які залишає війна, до видозміненого обличчя територій, які вони матимуть після відбудови, – невід’ємний складник післявоєнного буття, що доводить досвід міст, суттєво ушкоджених протягом війн у минулому, що відродилися в іншій якості або ще рухаються шляхом трансформацій.

Подібні процеси в дослідженні відстежуються на прикладі відновлення хорватських міст: туристичного міста з бароковою архітектурою Вуковара й міста-пам’ятника на узбережжі Адріатичного моря Дубровника.

Місто Вуковар, розташоване на кордоні із Сербією, для хорватів є символом незалежності та незламності. До війни Вуковар був жвавим туристичним містом із бароковою архітектурою і так само, як і багато інших прикордонних міст, мав змішаний склад населення.

Військовий конфлікт тривав із серпня по листопад 1991 року й завершився падінням міста, але ціна перемоги сербських військових була настільки високою, що її історики цілком слушно назвали «пірровою». Хорватія відновила контроль над Вуковаром у 1998 році в межах мирної реінтеграції, регламентованої ООН.

Мешканці Вуковара та його захисники пережили тримісячну облогу й численні бомбардування. Після повернення міста під контроль Хорватії його було відбудовано. Вуковар відтоді перетворився для хорватів на місто-меморіал, став символом їхньої єдності. Щороку в листопаді проводяться пам’ятні заходи та вшанування пам’яті загиблих. У місті чимало військових кладовищ і меморіалів, серед них – меморіальні дошки над Дунаєм з іменами жертв Вуковара в 1991 році, Меморіальний центр Овчара, що його розміщено на колишній фермі, де утримували як заручників і стратили хорватських солдатів і цивільних, музей «Меморіальний центр Вітчизняної війни», меморіальний парк Асоціації хорватських воїнів тощо.

Офіційна цифра руйнувань Вуковара – 85 %. Особливо їх зазнав центр міста, відомий завдяки прекрасній бароковій архітектурі. З-поміж пошкоджених будівель – палац Ельц, у якому розміщувався міський музей, францисканський монастир, церкви Св. Філіпа та Св. Якова, шинна фабрика, Будинок робітників, квартали, де проживала значна хорватська громада, а також водонапірна вежа. Реставрація будівель розтяглася на довгі роки, частково із залученням коштів з-за кордону та завдяки фандрейзингу. Так, для реконструкції барокового палацу Ельц у 2008–2011 роках використовувалися не тільки кошти держави, а й фінансова допомога з боку Банку розвитку Ради Європи.

Основним символом незламності міста є 50-метрова водонапірна вежа, збудована в 1986 році (раніше на її верхньому майданчику працював ресторан з панорамним видом на Дунай).

У повоєнні роки вежу відновили та зміцнили з максимальним збереженням колишнього антуражу. Відкриття меморіалу відбулося у 2020 році. На головній сторінці сайту вежі зазначено: «Вуковарська водонапірна вежа з її ранами та шрамами доводить зусилля та жертви всіх хорватів на шляху до вільної держави».

Ця емоційна історія нині є близькою і зрозумілою українцям.

Битва за місто-монумент на березі Адріатичного моря Дубровник стала однією з найяскравіших сторінок хорватської війни за незалежність.

1 жовтня 1991 року розпочалась атака на Дубровник з боку югославського війська, яке перетнуло адміністративний кордон Чорногорії та Хорватії. Кадри палаючого у вогні Дубровника стали символом героїчної оборони міста. Вони облетіли весь світ.

Нечисленні туристи відвідують нині музей «Чорногорсько-сербської агресії», що розміщується в старому форті ще наполеонівських часів, який здіймається над містом. Багато відвідувачів піднімаються на фунікулері на гору Срдж і фотографують хрест, установлений у пам’ять про жертв хорватської війни за незалежність на місці обстрілу Дубровника, але напису на пам’ятнику вже фактично ніхто не читає.

Протягом війни було знищено та пограбовано сотні приватних будинків, адміністративних будівель (зокрема міжнародний аеропорт Дубровник), підприємств; унаслідок обстрілів постраждали пам’ятки архітектури.

Видається, що рани війни потрібно лікувати грамотно. Це – запорука одужання суспільства та мінімізації його посттравматичних наслідків. А шрами, що залишилися, повинні служити сучасникам і нащадкам нагадуванням про те, що є найважливішим, – ціну, яку сплатило людство за мир.



OLIYNYK MARYNA

a Ph.D. in History, a research fellow at the Ukrainian Ethnological Centre Department of M. Rylskyi Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2946-8243>

ОЛІЙНИК МАРИНА

кандидатка історичних наук, наукова співробітниця Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (Київ, Україна).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2946-8243>

© Видавництво ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2022. Стаття опублікована на умовах відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

UKRAINIANS' TRADITION TO DEMONSTRATE NATIONAL IDENTITY THROUGH A VYSHYVANKA: ETHNOGRAPHIC FRONT OF RUSSIAN-UKRAINIAN WAR

Expression of the national identity through traditional garments is one of the essential representation characteristics of the ethnos. Ukrainians have introduced the use of an embroidered shirt into urban everyday life since the mid-19th century to demonstrate Ukrainian self-identification. This tradition has endured in the 20th century and gained development at the early 21st century.

Just the embroidered shirt has acquired a special symbolic meaning for Ukrainians, becoming a visual expression of Ukrainian identity. The term *vyshyvanka* has become used widely after the 1960s to denote a shirt with Ukrainian embroidery. The World Vyshyvanka Day is celebrated on the third Thursday of May since 2006 by the initiative of Chernivtsi students. Its goal is to popularize Ukrainian clothing presently and to promote the wearing of embroidered clothes in everyday life, for work, study and rest.

Today a considerable part of the population of Ukraine live in the cities. Studying the historical path of penetration, adaptation and development of the traditional clothing of Ukrainians in the system of urban culture is necessary when we want to understand modern processes of its transformation. The results of the study conducted at our Institute are submitted in the monograph *Ukrainian Clothing in the System of Urban Culture of Kyiv (Mid to Late 19th – Early 21 Century)* by Maryna Oliinyk.

The developed theoretical model of distribution and development of nationally labeled clothing has been tested from 1861 to 2022. It is ascertained that in the conditions of urbanized culture the spread of Ukrainian clothing has been stipulated for the following five factors: socio-economic, religious-ritual, identification (patriotic), cultural-artistic, design-and-production. During each of the periods (pre-revolutionary, the Soviet, contemporary) the degree of influence of these factors has varied. Now we'll consider the identification (patriotic) factor in more detail.

The identification (patriotic) factor is manifested in the reflections on the categories of nationality, culture, statehood. The awareness of ethnic or cultural belonging to Ukraine has been accompanied by a demonstration of their beliefs through appearance, in particular in

clothing for a part of the city population. They often wear embroidered shirts like peasants. It has not been an economic need.

Theatrical events with Ukrainian program have become a social platform for manifestations of national life. L. Starytska-Cherniakhivska has described her visit to the theater in 1882 in such a way: "And when we put our Ukrainian clothes on, we have been overwhelmed by the feeling that must have gripped the young knight's chest when he is first girded with a knight's sword. <> Embroidered shirt and loud Ukrainian conversation in the theater. Heartfelt ways!". The photo of L. Starytska is preserved.

What messages has the intelligentsia sent through the Ukrainian clothes and embroidered shirts? The best answer is the direct speech cited in the memoir literature. Opanas Slastion, who has studied at Saint-Petersburg Academy of Arts together with Martynovych and Vasylykivskyi in 1874–1882, recalls that they have worn Ukrainian clothes whenever possible, as he said: «to let 'them' know that 'we' exist and will exist». So, the expression of the national identity has been the main matter.

Iryna Antonovych recalls that Kyiv police chief has been troubled by the popularity of Ukrainian clothing among young people in the 1870s. Trying to stop this movement, he has even issued an order for the local prostitutes to wear Ukrainian clothes.

The embroidered shirt has continued to be as one of the attributes of everyday life in the Soviet period. However, the accent in its informational message has been changed. Now it is national in its form, but with a proletarian content and presents the image of a Soviet citizen. The modern term *sorochka-vyshyvanka*, i.e. the embroidered shirt, has become widespread in the 1960s, owing to the texts of popular music hits of that time. Indeed, the vyshyvanka has been a popular part of the wardrobe all over the Soviet Union.

After Ukraine has gained independence in 1991, our vyshyvanka becomes an important symbol and visual signal of the transition from Soviet to Ukrainian identity. As the Ukrainian political nation becomes established, it has ceased to be just ethnic attribute. National minorities in Ukraine wear vyshyvanka to demonstrate their conscious patriotic position. For example, some Muslims in Ukraine, the majority of whom are Crimean Tatars, often demonstrate publicly their pro-Ukrainian beliefs by wearing vyshyvanka.

You can find the photos of the former Mufti of the Spiritual Administration of Muslims of Ukraine Said Ismahilov, chairman of the Majlis of the Crimean Tatar People Refat Chubarov, film director Akhtem Seitablaiev, family of the deputy chairman of the Majlis of the Crimean Tatar People Akhtem Chyihoz. All of them are dressed in embroidered clothes. I'm lucky enough to talk about this topic with Said Ismahilov and Akhtem Seitablaiev.

Nowadays, the Russian military aggression against Ukraine is accompanied by the fakes generated by the official imperial rhetoric that denies the existence of Ukrainian identity. This year the celebration of Vyshyvanka Day has been held under the slogan: vyshyvanka is the spiritual arm of Ukrainians.

Vyshyvanka is a recognizable attribute marking the image of Ukraine on the information front. It is clearly and deeply integrated into the latest military art, Internet memes, and modern clothing culture.

The traditional ornamentation of embroidery is supplemented with modern innovations. According to the initiative of the Ukrainian Embassy in Turkey, the designers of the Lviv clothing brand *Motyv* have developed the ornament of the *People's Bayraktar* embroidery. The first models of such vyshyvanky have been presented gratefully to Haluk and Selzuk Bayraktars. They have delivered three famous Turkish military unmanned aerial vehicle to Ukraine free of charge.

The Turkish partners have decorated the drones donated to Ukraine with a new ornamental pattern *People's Bayraktar*. The Ukrainians have enjoyed the new ornamental design with Bayraktar symbol very much. So, the designers of the *Motyv* brand have developed a women's version of the shirt. Now you can order women's and men's shirts with the *People's Bayraktar* ornamental pattern.

The ornamental design of *People's Bayraktar* has been developed by designer Marta Leshchak inspired by creative solutions of the original woven rushnyky from Krolevets (Sumy Oblast, North-East of Ukraine). This woven towels are included in the National List of the Intangible Cultural Heritage of Ukraine. The designer has developed the motifs of a bird, a

swallow, a viburnum, a wheatear, and a drone in the style of Krolevets ornamentation. All those elements have been put on the shirt. Later the masters of the Krolevets weaving have returned the motifs of *People's Bayraktar* from vyshyvanka onto rushnyky. Such article has been presented to the ambassador of Turkey in Ukraine on the occasion of Republic Day.

It is possible only to mention the importance of continuing the tradition of embroidering among the Ukrainians to assert and defend their national identity in this presentation. In this context the vyshyvanka is one of the central symbols demonstrating the national and cultural belonging to Ukraine. I hope, coming soon, it will be possible to bring the Ukrainian vyshyvanka to the position "Social practices, rituals and festive events" in the register of Intangible Cultural Heritage of UNESCO. Ukrainians have preserved their vyshyvanka in everyday life, and Ukrainians will preserve the independence of our country.

ТРАДИЦІЯ УКРАЇНЦІВ ДЕМОНСТРУВАТИ НАЦІОНАЛЬНУ ІДЕНТИЧНІСТЬ ЧЕРЕЗ ВИШИВАНКУ: ЕТНОГРАФІЧНИЙ ФРОНТ РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ

Вираження національної ідентичності через традиційний одяг є однією з важливих репрезентаційних характеристик етносу. Українці ще із середини XIX ст. увели в міський повсякденний побут використання вишитої сорочки, щоб продемонструвати українську самоідентифікацію. Ця традиція мала тяглість у XX ст. та набула розвою на початку XXI ст.

Саме вишита сорочка набула особливого символічного значення для українців, ставши візуальним виразником української ідентичності. Після 1960-х років у широкий вжиток увійшов термін «вишиванка» для позначення сорочки з українською вишивкою. За ініціативи чернівецьких студентів з 2006 року в третій четвер травня святкують Всесвітній день вишиванки. Його мета – популяризувати українське вбрання в сьогоденні, одягати вишиванку в звичайному повсякденному житті, на роботу, навчання, відпочинок.

Сьогодні значна частина населення України проживає в містах. Вивчення історичного шляху проникнення, адаптації та розвитку традиційного одягу українців у системі міської культури є необхідним, коли хочемо зрозуміти сучасні процеси його трансформації. У монографії Марини Олійник «Український одяг у системі міської культури Києва (друга половина XIX – початок XXI ст.)» подано результати дослідження, проведеного в Інституті мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.

Розроблену теоретичну модель поширення та розвитку національно-маркованого одягу було апробовано з 1861-го по 2022 рік. Установлено, що в умовах урбанізованої культури поширення українського одягу зумовлювалося дією п'ятих факторів: соціально-економічного, релігійно-обрядового, ідентифікаційного (патріотичного), культурно-мистецького та художньо-виробничого. Упродовж кожного з періодів (дореволюційного, радянського, сучасного) ступінь впливу цих факторів був різним. Тепер розглянемо ідентифікаційний (патріотичний) чинник детальніше.

Ідентифікаційний (патріотичний) фактор проявляє рефлексії щодо категорій національності, культури, державності. Для частини населення міста усвідомлення етнічної чи культурної належності до України супроводжувалося демонстрацією своїх переконань через зовнішній вигляд, зокрема в одязі. Вони часто вдягали вишиті такі сорочки, як у селян. Це не було економічною потребою.

Соціальним майданчиком для проявів національного життя були театральні події з українською програмою. Свій візит до театру в 1882 році Л. Старицька-Черняхівська описувала так: «І коли ми вбирали наші вкраїнські убрання, нас охоплювало те почуття, яке, мабуть, стискало груди молодого лицаря, коли його вперше підперізувано лицарським мечем. <...> Вишивана сорочка і голосна українська розмова в театрі. Сердешні засоби!». Збереглася фотографія Л. Старицької.

Які меседжі несла інтелігенція через український одяг та вишивані сорочки? Найкращою відповіддю є пряма мова, представлена в мемуарній літературі. Опанас Сластюн, котрий разом з Мартиновичем і Васильківським у 1874–1882 роках навчався в Петербурзькій академії мистецтв, згадує, що вони по змозі одягали український одяг. За його словами, «щоб “вони” знали, що “ми” є і будемо існувати». Отже, основним змістом було вираження національної ідентичності. Ірина Антонович пригадує, що київський поліцейський у 1870-х роках був стурбований популярністю українського одягу серед молоді. Намагаючись зупинити цей рух, він навіть видав наказ, щоб місцеві повії носили український одяг.

Вишита сорочка мала тяглість як один з атрибутів радянського побуту. Однак акцент в її інформаційному повідомленні змінився. Тепер вона була національною за формою, але з пролетарським змістом і презентувала образ радянського громадянина. Сучасний термін «сорочка-вишиванка», тобто вишита сорочка, набув поширення в 1960-х роках завдяки текстам популярних музичних хітів того часу. Справді, вишиванка була популярною частиною гардеробу в усьому радянському союзі. Після здобуття Україною незалежності в 1991 році наша вишиванка стала важливим символом і візуальним сигналом переходу від радянської ідентичності до української. Зі становленням української політичної нації вона перестала бути лише етнічним атрибутом. Національні меншини в Україні носять вишиванку, щоб продемонструвати свою свідому патріотичну позицію. Наприклад, деякі мусульмани в Україні, більшість з яких є кримськими татарами, часто публічно демонструють свої проукраїнські переконання, одягаючи вишиванку.

Можна знайти фотографії колишнього муфтія Духовного управління мусульман України Саїда Ісмагілова, голови Меджлісу кримськотатарського народу Рефата Чубарова, кінорежисера Ахтема Сеїтаблаєва, родини заступника голови Меджлісу кримськотатарського народу Ахтема Чийгоза, на яких усі вони вдягнені у вишиванки. Мені пощастило поговорити на цю тему із Саїдом Ісмагіловим і Ахтемом Сеїтаблаєвим.

Нині російська військова агресія проти України супроводжується фейками, породженими офіційною імперською риторикою, яка заперечує існування української ідентичності. Цьогоріч святкування Дня вишиванки проходило під гаслом: «Вишиванка – духовна зброя українців!».

На інформаційному фронті вишиванка є впізнаваним маркером іміджу України. Він чітко й глибоко інтегрований у новітнє військове мистецтво, інтернет-меми та сучасну культуру одягу. Традиційну орнаментику вишивки доповнили сучасні інновації. За ініціативи Посольства України в Туреччині дизайнери львівського бренду одягу «Мотив» розробили орнамент вишиванки «Народний Байрактар». Перші моделі таких вишиванок із вдячністю подарували Халуку та Сельджуку Байрактарам, які безкоштовно передали Україні три відомі турецькі бойові безпілотники.

Турецькі партнери прикрасили подаровані Україні дрони новим орнаментом «Народний Байрактар», який дуже сподобався українцям. Тож дизайнери бренду «Мотив» розробили жіночий варіант сорочки. Тепер можна замовити жіночі та чоловічі сорочки з орнаментом «Народний Байрактар». Цей орнамент розробила дизайнер Марта Лещак, надихнувшись креативними рішеннями оригінальних тканих рушників із Кролевеця (Сумська область, північний схід України). Саме такі ткани рушники занесено до національного списку нематеріальної культурної спадщини України. Дизайнерка розробила в стилі кролевецької орнаментики мотиви птаха, калини, колоска, дрона. Усі ці елементи були нанесені на сорочку. Пізніше майстри кролевецького ткацтва повернули мотиви «Народного Байрактара» з вишиванки на рушники. Такий рушник подарували послу Туреччини в Україні на честь Дня Республіки. У цій презентації можна лише відзначити важливість продовження традиції вишивання серед українців для утвердження та захисту національної ідентичності. У цьому контексті вишиванка є одним із центральних символів національно-культурної належності до України. Сподіваюся, незабаром українську вишиванку вдасться внести в Реєстр нематеріальної культурної спадщини ЮНЕСКО на позицію «Соціальні практики, обряди та святкові заходи». Українці зберегли свою вишиванку в побуті, і українці збережуть незалежність нашої країни.



ПРИВІТАННЯ ВІД ТУРЕЦЬКИХ НАУКОВЦІВ

© Видавництво ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2022. Стаття опублікована на умовах відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

Prof. Dr. **M. Öcal OĞUZ**

President of Turkish National Commission for UNESCO

Професор, д-р **Оджал ОГУЗ**

Президент Національної комісії Туреччини у справах ЮНЕСКО

Dear participants, I salute you all with regard on the behalf of the Turkish National Commission for UNESCO. I would like to thank the Ankara Hacı Bayram Veli University Turkish Folklore Application and Research Center and the Ukrainian National Academy of Sciences, in cooperation with Ankara Intangible Cultural Heritage Museum, Ankara Hacı Bayram Veli University UNESCO Chair of Intangible Cultural Heritage in Formal and Non-Formal Education and Intangible Cultural Heritage Association for their support.

I would like to thank my dear colleague Prof. Dr. Oksana Mykytenko who is an expert at the Ukrainian Academy of Sciences and a Ph.D. Mariya Doğan for bringing us together. Considering the situation in Ukraine, I find it very meaningful to discuss the current situation of intangible cultural heritage with you, esteemed experts.

Since its founding, UNESCO works as an institution that aims to ensure peace in the world and to prevent the conceptualization of war in the minds of people. UNESCO establishes programs focused on ensuring the sustainability of peace and within this peaceful environment aims at the creation of sustainable development, through providing prosperity and development in science that starts with *education for all* within education, *strengthening mutual dialogue* within culture and finally ensuring healthy communication between people, societies and countries. Among these programs, intangible cultural heritage has become an important UNESCO program besides tangible heritage. Recently, UNESCO has added new articles to its implementing directive on how intangible cultural heritage should be safeguarded in emergencies. The war conditions in Ukraine have led to migration bringing to the emergence of abandoned villages and cities. Discussing the effects of migration, displacement, the distortion and destruction of the cultural properties / elements as a result of war on the transfer of intangible cultural heritage from one generation to the another and seeking precautions and solutions are extremely humanitarian and in line with the UNESCO programs.

Ukraine has adopted the UNESCO Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage in 2008, registered five elements to the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity, and added two elements in the List of Intangible Cultural Heritage in Need of Urgent Safeguarding. It is the common goal for all of us to establish and support all kinds of mechanisms that will ensure the transfer of Ukraine's rich intangible cultural heritage from one generation to another without being further disturbed, distorted or destroyed. I want to thank the Ankara Hacı Bayram Veli University Turkish Folklore Application and Research Center, the National Academy of Sciences of Ukraine and other stakeholders who organized this meeting.



An associate professor, Dr. Selcan **GÜRÇAYIR TEKE**
Director of Ankara Hacı Bayram Veli University Turkish Folklore Application and Research Center

Доцент, д-р **Селджан ГЮРЧАЙИР ТЕКЕ**
Директор Дослідницького центру турецького прикладного фольклору Університету імені Хаджи Байрам Велі

It is possible to see the adaptive, renewed and changing structure of the intangible cultural heritage in the war in Ukraine. Today, many stories, songs, and laments about the war are created, and Ukraine had to change many ritual contents and practices. The purpose of this online meeting is to learn about the personal and institutional experiences of intangible cultural heritage safeguarding in case of war and to discuss the future of cultural heritage by the esteemed Ukrainian academicians. I would like to thank the valuable academicians, participants and stakeholders organizing this meeting.

Надійшла / Received 17.11.2022

Рекомендована до друку / Recommended for publishing 25.11. 2022 p.

Бібліографічний опис:

[Архівний матеріал] (2022) [Народні звичаї та обряди на Житомирщині, Херсонщині, Криворіжжі та в інших місцевостях (1927–1928)]. *Матеріали до української етнології*, 21 (24), 230–234.

[Archival Material] (2022) [Folk Customs and Rites at Zhytomyrshchyna, Khersonshchyna, Kryvorizhzhia and Other Localities (1927–1928)]. *Materials to Ukrainian Ethnology*, 21 (24), 230–234.

© Видавництво ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2022. Стаття опублікована на умовах відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

[НАРОДНІ ЗВИЧАЇ ТА ОБРЯДИ НА ЖИТОМИРЩИНІ, ХЕРСОНЩИНІ, КРИВОРІЖЖІ ТА В ІНШИХ МІСЦЕВОСТЯХ (1927–1928)] *

Записав Д. Проценко
від селянки П. Чумак, 73 р.
м. Херсон. 3^а-трудова школа
(ріг Червоноармійської та Бериславської)

Звичаї, зв'язані з закладами будівлі. Закладали ми хати колись в такий день, щоб ни мучиника. Це – важкий день. (Ни сіять, ни косить було ни починаємо на мучиника. Батько було ото як прийде пора сіяти, а воно саме мучиника, так він пирид цим днем поїде там з обіду та хоч борозну прокладе. На мучиника я було й дитину ни одучаю).

По вуглах насипаємо купки жита. Розгрибеш було трохи землю рукою та й понасипаеш звечора. А вранці дивимося, чи ни розгребино жито. Як розгребино в якому кутку, то й хату скоро доведеться розбирати. (Як ми строїли свою стару ще хату, так на ранок в одному вуглі хтось жито розгріб. Так воно й вийшло: через 15 літ прийшлося розібрати хату).

На закладини було скликаємо і родичів, і сусідів. Хто прийде. Гуляють зранку і аж до вечора. (Як ми строїли свою хату, так насходилося чолов. 20, як ни більше. Спершу замісили, мати поклала первий вальок, а тоді ще скільки там... а далі вже почали гулять.

Хати ставили двирима на захід, щоб типліше було, зімні вітри дуже холодні.

Як сволок кладуть, так на голові у його (що до сонця) в'яжуть платик, як один майстер, а як два майстрі, то два й платки. Виходе – задобрюють їх. Як укладають сволок, так щоб ни стукали (коли ни наравиться, то руками пирисувають сволок), щоб у голову ни стукало, щоб хата ни була чадна.

Святили хату зараз, як построїли (Старі люди було кажуть, хату треба святити через сім год).

Святили-ж так. На столі миска з пшеницею, посередині у мисці – стаканчик з оливою, у пшеницю утикають сім свічок і сім хвительків з вати: свічка, тоді хвительок, свічка – тоді хвительок... (Як масло суборують старою, так може сім свічок і сім хвительків). На стінах вирізано сім хрестів, до кожного липлять свічку, і горить вона там, приліплина на гвіздочки. Свічки приліплюють, як батюшка хвительком помаже хрест.

* Народні звичаї та обряди, зв'язані з будівництвом хати, весняні свята та ін. записи, зроблені на Житомирщині, Херсонщині, Криворіжжі і в інших місцевостях. 1927–1928 рр. Архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (ф. 1, дод. 3, спр. 333).

Одним хвистільком маже тільки один хрест. (У оливу було наливають ще й вина). Помаже ото батюшка, а тоді зайде та накропить хату свяченою водою.

Входини. Скликають гостей. П'ють та гуляють. Дарують на нове хазяйство мірку пшениці або жита. Кожний що-небудь нисе: мужики с хлібом, баби з мисками, тарілками, ложками..., і кури нисуть... П'ють та приказують: «Дай, Господи, щоб ти тут посилився й розжився».

Ми пириходили у нову хату на Івана Богослова (перед Покровою). Ждали цього дня: це ловкий день.

Від грому. Як принесуть з церкви св[ячену] вирбу, то мати гіллячки пообривають і покладуть на комін. «Хай, – кажуть було, – покупаємося». Клади в калачі, в паску. А дерево однесуть на горіще та там і повитикають скрізь од грому, бо грім же вирби не розбиває, а осокоря розбиває. (Ми було у плавні як грім, так під осокорем ни сідаємо).

Як цвіркуни є, так хата весела.

Чи переносять цвіркунів у хату? – Ні, вони самі перейдуть. Ранше так їх багато було, глину так на стінах чисто пооб'їдають. Тепер їх немає. Хто його знає, де вони подівалися.

Таркани – то пагано. Щоб їх вивести, так було виносять на перехресну дорогу, ще й у хустку зав'яжуть, може хто візьме. Тоді вони зійдуть.

Всю хату до году мазать нильзя... Оставляють руду латку на пічі (на пічі ніхто не побаче, негарно ж над іконами) Було й надворі оставляють латку, – згори униз. А на що – не знаю.)

*Записав Трифон Левкович Колесник
у с. Старо-Миропілля на Волині*

1. Коли жінка вагітна, то їй не можна рубати дров, або молотити бо «може» відрубати дитині руку або ногу чи забити. Також не можна товти в ступі проса чи чого, бо «може затовти дитину».

2. По четвергам забороняється сіяти мак бо «буде» неврожайний Це розказувала одна селянка з с. Старо-Миропілля. А от одну річ то розказала моя мама, як робилося в старовину, що вони пам'ятають.

«Коли робить хазяїн хату нову, то після заклажчини – цебто уже, як пороблять в'язання хати, то на ніч на підвали кладуть по всіх чотирох кутках по кусочку хліба і на другий день ранком дивляться: як що хліб лежить на місці, то все добре, а під випадок, коли хліб упаде з підвали, то потрібно хату трохи пересунути в друге місце, бо то чорт скинув хліб, і треба дати йому місце.

А коли перебіраються вже в хату нову на “новоселля”, то збирають обід людей, гостей та попа і відправляють в хаті молебінь “За здоров'я”, а потім виходять всі на двір і, посихлявши голови, обходять трічі кругом хати, співаючи “Спаси, господи, люди твоя” і т. п.

А по кутках-вуглах то в стовпові прокручуються дірки (буравчиком) і приготавляються відповідні кілочки, щоб забити цю дірку, тут-же стоїть на вуглі миска з житом та бухінець хліба і нова хустка – так по всіх чотирох вуглах, піп же, коли обходить з людьми хату, святячи її “свяченою” водою, і біля кожної мисочки зупиняється, набирає жита в руку і засипає (піп) в дірку, що в стовпові, а потім забиває її приготавленим кілком – це для життя: і тим часом підбирає собі хустки та хліб.

Це особливо цікаво, бо на це “свято” здорово приготавляються: ріжуть вола або кабана, а людей назбирається, що й на дворі обідають, і коли так приготують усе це, то це значить, уже хата посвячена, і ці, що будуть в їй сидіти, то буде все “благополучно”, будуть мирно жити та довго».

Це траплялося в старовину, ну, але, звичайно, що сучасні Старо-Миропільчане цього не роблять.

Ще одно: коли майстер закладає першу підвалу на нову хату, то потрібно, щоб в той час нікого не було перед його очима з цих хазяїв, бо, коли майстер, закладаючи

першу підвалу, подивиться на кого, то та особа може або померти, або занедужати. «бо то – значить – майстер “закладає” й задумує на когось “закласти” підвалу, щоб тому пошкоділо». Особливо цікаво, як годяться: допустимо згодилися хату робити за 40 крб.

– Але слухайте майстер ви закладіть на, що-небудь, щоб не водилося в нас.

– Ну, я можу на миші, але це і робити, і «закладати» за 40 крб. я не буду. Як дасте ще 5 крб., то закладу.

– Ну добре, тільки глядіть «закладіть» на мишей, щоб вони не водилися.

– Та добре, добре. Я можу і на тарганів закласти, тільки аби ще 5 крб.?!

– Ну добре, дам ще 5, тільки, щоб уже не було ні мишей, ні тарганів.

І таким чином майстер може нагнати до 50 крб. за те, що «закладе» підвалу на щось там.

Ще одно: коли майстер, роблячи хату, закладає середнього на хаті сволока, то добре, коли він його вправить, не стукаючи сокирою, а як що буде стукати, то в тій хаті буде чадно, цебто буде від чаду так стукати в голові, як то майстер стукав, закладаючи сволока: і от, коли він вправить без сокири, то там і на хаті сидить, не злазить, ждучи горілки, а тоді хазяїн входить до хати та: «Ну що ж, стара, – звертаючись до жінки, – майстер сидить на сволоку, давай но, що там!

І тоді жінка пляшку горілки та полумисок вареників та майстрові, а він оплітає вареники, обсміуючись.

А потім, коли пошамав, то (як що сволок добре не пристав або пошуткурати), бере там і вправляє сокирою.

– А чого це так у вас чадно?

– А то майстер, як вправляв середнього сволока та стукав сокирою, то ось і в голові од цього чаду стукає, – розповідають жінки, позбіравшись коли небудь.

І ще трошки: Коли муляр, роблячи піч в новій хаті, і потім в тій печі заведуться таргани (повсякденне явище), то кажуть, що то муляр нарештє так зробив, щоб були таргани, а для того, щоб їх не було, то йдуть до того муляра і дають йому остинця, щоб «вивів» назад таргани. А муляр каже, приблизно, там через півроку вони пропадуть, бо знає, що в новій печі вони довго не бувають.

Інші щоб вивести таргани (цвіркуни), ці, що в печі, то ловить одного польового цвіркуна впускає в хату, і той польовий ніби то виводить всіх на поле.

Ну й пока усе, що міг узнати та написати.

Хай пока на цей лист буде вже, а то й так чималенький, а на днях от ще Вам пришлю дещо, шановні етнографи та У.А.Н.^{овці} -я все ж таки за Вас не забуваю, пишу Вам, ще більше як свої дівчині, може знаєте її? Ганею зовуть!?

Ну, це не важно, це, як кажуть, значіння в міжнародньому стані має аж-ніяке, а от я, як наслухався цих забобонів, то аж кисло стало (мало щолочі): просто не Українці в широких штанах, оці, що такі речі розказують, а якісь Варвари-дикуни. Це добре було б, аби наш отой, як його, Вишня Остап та профейлетонив оце все, а то він все береться, то до «Кооперації», то до «Колективізації», а то «мордякую до села». Ну, не важно, не нам його вчити – на те він Остап, а я Трифон. Цілком протилежне. <...>

Записав В. Прус

Місце на хату в більшості вибирають на горбі чи на високому місті.

Щоб пізнати добре місце на хату, то йдуть до знахаря або до циганки, і ті вгадують.

Під хату добре це чисте місце, а там, де росте дерево, або ще гірше, як де росте бузиковий кущ. Там хати не становлять зовсім.

Так багацько буває, що старі люди кажуть дітям ставити хату там, де стояла їхня стара хата. От старий Кутар сказав своєму синові Ниронові ставити хату на тому місці, де його хата стояла, бо там ніколи нічого не родило, завжди висихало, і в хаті через те буде сухо.

Хліва як будують, то навіть старають, хоч вуглом трохи зайняти чужого ґрунту, тоді буде худоба вестись.

Де колись стояла чиясь хата, то стараються й зараз там поставити хату, бо вважають, що те місце вже вибране, і на ньому велось усе.

Як весною розстане сніг і появляються чорні латки землі й на них лягає скотина, то на тому місці добре ставити хату, а на хлівища, де завжди лежала скотина, там хату ставити не добре.

На тому місці, куди викидаються пазилки й сміття, хати не ставлять, бо в те місце грім може бити.

Там, де сталося колись яке нещастя, хату ставити не добре, бо буде щось лякати.

Як хата стоїть на цілині, напр. у садку, то в хаті живеться спокійно.

Коли забрали “скапи” з колишньої хати під нову хату, то в новій хаті живо дерево гниє.

Як купити дерево чи стару хату, де не велось, мерли жінки або щось лякало, і перенесуть ту хату на нове місце, то все одно в тій хаті так само й лякати буде й жінки мруть. У нас такий випадок був. З Дубищ Антін Кухарів купив хату в Іванівщині. В тій хаті там дві жінки вмерло. Прожив цей Антін у хаті років два, потім пішов у салдати й був на війні років п'ять, так жінку в хаті весь час щось лякало й вона була дуже бліда. Вона сама в хаті ніколи не ночувала. Кликкала когось з сусідів, найбільш Хведорову Маріну. Потім вона захворіла, довго слабіла. Вже чоловік повернувся з війни, але вона не одужувала і так через років 8 як пожила в хаті тій, то й умерла. Але вона хоч і слабіла та жила ще довго, а чоловік прийшов з війни, пожив удома з півроку й умер. Жінка його Маріна пожила ще після нього з рік і тоже вмерла. Зараз та хата стоїть пустою, і її ніхто й купувати не хоче.

Там, де росте дерево, хати ставити не можна. У нас був такий випадок: Гилько Корнійчук ставив хату в садку, і якраз припадала хата на тому місці, де росла яблуня дичка. Хату так посунули, що яблуня пішла в комору. Ту яблуню ще не зрубували майстрі й покинули її так. Потім Гилько ту яблуню викорчував. А як викорчував яблуню, то й умер. Після того хворів довго і вмер.

А мені ще такий був випадок ¹: пішли ми до жида і згодилися робити хліва. Робити хліва припадало якраз на тому місці, де стояла суха сливка. Всохла вже з рік тому та так на пні й стояла. Ми зробили в'язання за два дні. На третій день мали зводити. Прийшли ранком, як жид ще спав. Ми взяли та й зрізали пилкою ту суху сливку. Як жид прокинувся, то він почав на нас сваритись за ту сливку й запритив нам робити. Ми й покинули. Так те в'язання й зосталось і цілий рік лежало, гнило, а він хліва не зводив. Як вийшов рік, тепер він нам сказав, що приходьте строїти хліва. А потім і каже, що коли ви робите, так ви питаєте, чи можна деревину зрізувати.

Закладчина хати. Найлучче й закладати хату й переходити в неї на церковні.

Легкий день для закладчин – вівторок четвер п'ятниці. В понеділок та суботу ні постройки не закладай, ні по глину не їдь. Були в паламаря дві дівки, і вони пішли в суботу глини копати – було велике глинище. Вони обидві сіли і стали в торбинку копати глину, і все глинище ввалилось і їх задушило. Як піп ховав їх, то й казав казати, що ні в суботу, ні в понеділок не копайте землі, бо то гріх тяжкий. Кажуть, що в суботу земля спочиває, і її не можна рушати.

Закладають хату найбільш толокою.

Яке дерево грім розбив, то його не беруть, бо в йому «нечистий живе». У мене раз як улупив грім у садку в березу, то тільки смола зосталась. Другий – то так розігрів, що з березової кори дьоготь пішов. А от раз улупив грім у суху осіку й тоже смола, а там же ніякого соку нема. Як два стовбурі в дереві, то його на хату й беруть і не беруть, але краще його обминути.

На кладовищі та під церквою камінь заклятий. От у церкві під престолом унизу є вимурований погріб і там під престолом у тому погрібі лежить ще й так каміння, і воно закліте.

В самий перед, як строять хату, то закопують стовпа над покуття. Під стовпи кладуть вовну для того, щоб не виводився з худоби, а гроші кладуть, щоб багатий був, каміню кладуть для того, щоб без хліба.

Під стовп кладе пальто, або гроші «хазяїна» або «хазяйки».

Пальками стукати можна, а не можна стукати тільки сволоком, бо в хаті завжди буде чад.

Навхрест дерева не кладуть при постройці хати, бо буде мрець.

Свячене кладуть під сволок для того, щоб злий дух не підходив.

Майстер зарубує на чиюсь голову. Це коли він перший раз уложє сокірою і в той час гляне на чиюсь голову, чи на голову якої худобини чи на голову самого хазяїна, тоді буде так, що на ту голову до року буде припадок.

*Записав А. Парасунько
в с. Покровське Нікопольського району Криворізької округи
від Наталки Забутної (Хомихи), 57 р. 1927 р.*

Це раз тато зібралися вести у плавні жеребця. Коли щось у чулані як заірже так прямо голосно, що ми всі чули. Та мама кажуть, щоб не вести жеребця у плавні, бо це щось недобре, а тато були вперті. Ти й що хочеш кажи, вони знають своє. Та й таки повели. А жеребець розбігся до кобили, вона його вдарила копитом та й він здох. А то кажуть, що домовий віщував. Здавна кажуть, що домовий должен бути в кожній хаті.

Були такі случаї: орав на степу чоловік. І на полудне випряг худобу і ліг оддохнуть. Але що то його будить. Він устав – нема нікого. Він знов ліг, коли знов будить і каже: «Іди додому і скажи своїй домовій, що польовий домовий вже вмер». Він приїхав додому та й хвалиться жінці, що він ліг оддохнуть, але щось не дало. Нігде нічого не бачив і щось говорило до нього, щоб сказав своїй домовій, що польовий домовий вже вмер. Коли с печі щось як схватиця та до дверей, як затужить, як заплаче. Та й не стало. А це таки домовий був.

Примітка

¹ Слова записані від теслі Романа Седляра.

Надійшла / Received 04.10.2022

Рекомендована до друку / Recommended for publishing 25.11.2022

ЗМІСТ

РОЗВІДКИ ТА МАТЕРІАЛИ STUDIES AND MATERIALS

Мушкетик Леся. Етичні ідеї та риси менталітету українців у працях учених минулого і сучасності <i>Mushketyk Lesia.</i> Ethical Ideas and Features of Mentality of Ukrainians in the Works of Scientists of the Past and Present.....	5
Курочкін Олександр. До історії державних свят народів Європи <i>Kurochkin Oleksandr.</i> To the History of European Nations' Public Holidays	15
Корній Лідія. Специфіка українсько-російських контактів у музичній культурі XVII–XVIII століть: сучасний погляд <i>Kornii Lidiia.</i> Specific Character of Ukrainian-Russian Contacts in the Musical Culture of the 17th – 18th Centuries: A Modern View	28
Балушок Василь. Етнічні чистки XV–XVII століть на східноукраїнських теренах (до витоків рашистських практик) <i>Balushok Vasyl.</i> Ethnic Cleansing of the XVth–XVIIth Centuries in Eastern Ukraine Territories (On the Issue of Sources of Rashist Praxis)	33
Забашта Ростислав. До історії шанування Онуфрія Великого на землях Русь-України наприкінці XVIII – упродовж XIX століття <i>Zabashta Rostyslav.</i> On the History of Venerable Onuphrius Honouring on the Lands of Ruthenia-Ukraine at the Late 18th – Throughout the 19th Century	46
Бех Микола. Розвиток вітчизняних локальних монографічних досліджень у контексті світової гуманітаристики в першій половині XX століття <i>Bekh Mykola.</i> The Development of Ukrainian Local Monographic Studies in the Context of World Humanities in the First Half of the 20th Century	54
Темченко Андрій. «Текст» і «контекст» сновидіння (на матеріалі традиційної культури) <i>Temchenko Andrii.</i> Text and Context of Dream (After the Material of Traditional Culture)	64
Вархол Йосиф, Вархол Надія. Хмільні напої як складова традиційної народної культури українців Словаччини <i>Varkhol Yosyf, Varkhol Nadiia.</i> Alcoholic Beverages as Part of Traditional Folk Culture of the Ukrainians in Slovakia	74
Костюченко Катерина. Життєвий і науковий шлях дослідників українського золотарства в радянську епоху <i>Kostiuchenko Kateryna.</i> Life and Scientific Path of Ukrainian Goldsmithing Researchers in the Soviet Union Era	82
Солонська Наталія. Гумор канадських українців: за діаспорними виданнями (10–80-ті роки XX століття) <i>Solonska Nataliia.</i> Humor of Canadian Ukrainians: After the Diaspora Editions (the 1910s – 1980s)	93

Ягело Світлана. Демонологічне оповідання: дефініція та історія терміна <i>Yahelo Svitlana.</i> Demonological Story: Definition and History of the Term.....	103
Новікова Людмила. Динаміка зміни іміджу України в аудіовізуальному мистецтві XXI століття <i>Novikova Liudmyla.</i> Dynamics of changes in the image of Ukraine in the audiovisual art of the XXI century	112
Лисюк Наталія. Символічно-культурні коди воєнних реалій в Україні <i>Lysiuk Nataliia.</i> Symbolic and Cultural Codes of Military Realities in Ukraine.....	117
Хай Михайло. «Николаєва» братів Прилипчанів – вершина світового традиційного інструменталізму <i>Khai Mykhailo.</i> <i>Nykolaieva</i> by Prylypchany Brothers is a Pinnacle of World Traditional Instrumentalism.....	125
«Николаєва» (сmt Путила, Буковинська Гуцульщина) / запис М. Хая від братів Прилипчанів, транскрипція В. Атаманчука, музичне редагування Д. Щириці <i>Nykolaieva</i> (An Urban-Type Settlement, Bukovinian Hutsulshchyna) / Recorded by M.Khai from the Pylypchany Brothers, Transcribed by V. Atamanchuk, Musical Editing by D.Shchyrytsia	147

ХРОНІКА CHRONICLE

[Від редакції] Онлайн-семинар «Нагальні питання нематеріальної культурної спадщини: приклад України» [Editorial] Web Seminar <i>Urgent Issues of Intangible Cultural Heritage: The Example of Ukraine</i>	207
Скрупник Ханна. Greetings from the Director of M. Rylskiy Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine, academician of the NAS of Ukraine Hanna Skrupnyk to the Participants of the Web Seminar <i>Скрупник Ганна.</i> Привітання директорки Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України академіка НАН України Ганни Скрипник учасникам онлайн-семинару.....	207
Kara-Vasyliieva Tetiana. Current Threats to the Cultural Heritage of Ukraine: Artistic Testimonies by Viktor Kovtun <i>Kara-Vasyliieva Tetiana.</i> Сучасні загрози культурній спадщині України: художні фіксації Віктора Ковтуна.....	211
Муkytenko Oksana. Intangible Cultural Heritage in Ukraine: Current Challenges and Threats of Safeguarding.....	213
Stishova Nataliia. Preservation of the Ukrainians' Spiritual Heritage in the Conditions of Russian-Ukrainian War <i>Стишова Наталія.</i> Збереження духовної спадщини українців в умовах російсько-української війни.....	217
Karatsuba Myroslava. Cultural Scars of the War: the Balkan Experience in the Protection and Reconstruction of Ukrainian Cities and Monuments of Intangible Heritage <i>Karatsuba Myroslava.</i> Культурні «шрами» війни: балканський досвід у захисті та відбудові українських міст і пам'яток нематеріальної спадщини	219

<i>Олійник Маруна.</i> Ukrainians' Tradition to Demonstrate National Identity through a Vyshyvanka: Ethnographic Front of Russian-Ukrainian War <i>Олійник Марина.</i> Традиція українців демонструвати національну ідентичність через вишиванку: етнографічний фронт російсько-української війни	224
Привітання від турецьких науковців Greetings from the Turkish Scientists	228

**З АРХІВНИХ ДЖЕРЕЛ
FROM ARCHIVAL SOURCES**

[Архівний матеріал] [Народні звичаї та обряди на Житомирщині, Херсонщині, Криворіжжі та в інших місцевостях (1927–1928)] [Archival Material] [Folk Customs and Rites at Zhytomyrshchyna, Khersonshchyna, Kryvorizhzhia and Other Localities (1927–1928)].....	230
--	-----

Вимоги до наукових статей *, що подаються до щорічника «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:

- інформація про автора / авторів українською та англійською мовами: прізвище та ім'я (повністю); вчений ступінь (якщо є); посада та місце роботи; телефон; електронна адреса; ORCID ID;

- розгорнуті анотації українською та англійською мовами, обсягом не менше ніж 1800 знаків кожна;

- ключові слова українською та англійською мовами;

- список літератури, оформлений згідно з вимогами ДСТУ 8302:2015 та ДСТУ 3582:2013. У разі наявності в джерелах ідентифікатора DOI його слід обов'язково зазначити.

- References (Увага! Позиції зі списку літератури подаються в тій самій послідовності; кириличні джерела – у перекладі англійською мовою, наведені латиницею – без змін).

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 відповідальність несе автор / автори.

Ілюстрації до статей мають бути подані окремими файлами у форматі .jpg / .jpeg або .tif / .tiff роздільною здатністю не менше ніж 300 dpi.

Докладніше див. розділ «Відомості для авторів» на сайті щорічника:
<https://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 21 (24), 2022

Редактор-координатор: *Людмила Тарасенко*

Редактори: *Надія Ващенко, Олена Щербак*

Редактор англomовних текстів: *Олена Калач*

Оператор: *Ірина Матвєєва*

Комп'ютерна верстка: *Людмила Настенко*

Формат 60×84/8, 205×290 мм

Обл.-вид. арк. 25,87

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