



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 24 (27)

Kyiv
Publishing House of the IASFE
2025

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 24 (27)

Київ
Видавництво ІМФЕ
2025

ISSN 2313-8505
Рік заснування 1995

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

Головний редактор / Editor-in-Chief
Наталія СТИШОВА / Nataliia STISHOVA

Заступник головного редактора / Deputy Editor-in-Chief
Галина БОНДАРЕНКО / Halyna Bondarenko

Редакційна колегія / Editorial Board

Василь БАЛУШОК / Vasyl BALUSHOK, Микола БЕХ/ Mykola BEKH, Валентина БОРИСЕНКО / Valentyna BORYSENKO, Дагнослав ДЕМСЬКИЙ / Dagnoslaw DEMSKI, Анна ЕНГЕЛЬКІНГ / Anna ENGELKING, Анатолій ІВАНИЦЬКИЙ / Anatolii IVANYTSKYI, Віктор КОЖУХАР / Viktor KOZHUKHAR, Катерина КОЖУХАР / Kateryna KOZHUKHAR), Ольга КОЛЯСТРУК / Olha KOLIASTRUK, Віктор КОСАКІВСЬКИЙ / Viktor KOSAKIVSKYI, Олександр КУРОЧКІН / Oleksandr KUROCHKIN, В'ячеслав КУШНІР / Viyacheslav KUSHNIR, Степан ПАВЛЮК / Stepan PAVLYUK, Теофіл РЕНДЮК / Teofil RENDYUK, Володимир СЕРГІЙЧУК / Volodymyr SERHIIICHUK, Володимир СКЛЯР / Volodymyr SKLIAR, Валентина СОБОЛЬ / Valentyna SOVOL, Мирослав СОПОЛИГА / Myroslav SOPOLYNA, Галина СТЕЛЬМАЩУК / Halyna STELMASHCHUK, Лариса ФІАЛКОВА / Larisa FIALKOVA, Петко ХРИСТОВ / Petko HRISTOV

*Рекомендовано до друку вченою радою Інституту мистецтвознавства,
фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України
(протокол № 11 від 04.12.2025 р.)*

Матеріали до української етнології : щорічник. Збірник наукових праць.
Вип. 24 (27) / [голов. ред. Н. Стішова] ; НАНУ, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського.
Київ, 2025. 204 с.

Materials to Ukrainian Ethnology: Annual. Collected Scientific Works. Iss.
24 (27) / [ed.-in-chief N. Stishova]; NAS of Ukraine, M. Rytskyi IASFE. Kyiv,
2025. 204 pp.

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

*Ідентифікатор медіа в Реєстрі суб'єктів
у сфері медіа-реєстрантів: R30-05707 від 28.11.2024 № 3171*

© ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2025
© М. Rytskyi IASFE of the NAS of Ukraine, 2025
© Автори статей, 2025
© Authors of Papers, 2025

ЗМІСТ

РОЗВІДКИ ТА МАТЕРІАЛИ STUDIES AND MATERIALS

Балушок Василь. Важливий компонент ритуальних дій <i>Balushok Vasyl.</i> An Important Component of Ritual Actions.....	8
Боса Любов. Право на ландшафт: наративи з «Великого Лугу Запорозького» в контексті постколоніальної спадщини <i>Bosa Liubov.</i> The Right to Landscape: Narratives from the “Great Meadow of Zaporizhzhia” in the Context of Postcolonial Heritage	18
Дедуш Олексій. Історичне підґрунтя локальної ідентичності жителів міста Білої Церкви <i>Diedush Oleksii.</i> Historical Basis of the Local Identity of the Residents of the City of Bila Tserkva	31
Рендюк Теофіл. Етнокультурний чинник формування та збереження ідентичності населення українсько-російського пограниччя: історико-етнографічні аспекти (на прикладі Слобожанщини) <i>Rendiuk Teofil.</i> Ethnocultural factor of the formation and preservation of the identity of the population of the ukrainian-russian border area(Historical and ethnographic aspects. On the example of Slobozhanshchyna).....	42
Досмурзинов Рустем Куандыкулы. The Modern Kazakh Amulets “Tumar” <i>Досмурзинов Рустем Куандыкулы.</i> Сучасні казахські обереги “Тумар”	56
Коломийчук Олександр. «Громові» свята в літньо-осінньому календарному циклі українців Карпат <i>Kolomyichuk Oleksandr.</i> “Thunder” Holidays in the Summer and Autumn Calendar Cycle of Ukrainians of the Carpathians	61

ДОСЛІДЖЕННЯ РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ ТА ЇЇ НАСЛІДКІВ RESEARCH OF THE RUSSIAN-UKRAINIAN WAR AND ITS CONSEQUENCES

Калач Олена. Scientific and Publishing Activities of M. Rylskyi Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine in the Field of Research of the Russian Military Aggression in Ukraine (2014–2025) <i>Калач Олена.</i> Науково-публікаційна діяльність Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України в царині дослідження російської військової агресії в Україні (2014–2025)	72
Литвинчук Наталія. Культурно-антропологічні ракурси мовної репрезентації «іншого» в просторі українсько-російського пограниччя за часів повномасштабної війни <i>Lytvynchuk Nataliia.</i> The Cultural and Anthropological Aspects of Linguistic Representation of ‘the Other’ in the Ukrainian-Russian Border Region during the Full-Scale War	81

- Автомонов Олег.** Діяльність українських ресторанів у Великій Британії в контексті «культурної дипломатії»
Avtomonov Oleh. Activities of Ukrainian Restaurants in Great Britain in the Context of “Cultural Diplomacy” 91
- Стішов Василь.** Волонтерська діяльність українців у Німеччині: історія та сучасність
Stishov Vasyl. Volunteering Activities of Ukrainians in Germany: History and Modernity ... 99

З ІСТОРІЇ НАУКИ. ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА, ПОСТАТІ **FROM THE HISTORY OF SCIENCE. THE SOURCE BASE, FIGURES**

- Микитчук Сергій.** Етнографічна проблематика на сторінках першого енциклопедичного українознавчого видання
Mykytchuk Serhii. Ethnographic Issues on Pages of the First Encyclopedic Edition in Ukrainian Studies 112
- Масненко Назарій.** Етнічний склад сільського населення та депутатів сільських рад районів Могилівської округи Східного Поділля у середині 1920-х років
Masnenko Nazarii. Ethnic Composition of the Rural Population and Deputies of Village Councils of the Districts of Mohyliv Area of Eastern Podillia in the Mid-1920s 120
- Мищенко Людмила.** Олександр Твердохлебов – дослідник кустарних промислів Слобожанщини
Mishchenko Liudmyla. Oleksandr Tverdokhliebov is a Researcher of Handicrafts of Slobozhanshchyna 129
- Скляр Володимир.** Етнічний склад населення Переяславського району Київської округи: за статистичними матеріалами перепису населення 1926 року
Skliar Volodymyr. Ethnic Composition of the Population of Pereiaslav District of Kyiv Area: According to Statistical Materials of the 1926 Census 141
- Таран Олена.** «Він був єдиним у всьому роду, що став науковцем»: до наукового портрету Анатолія Носова
Taran Olena. “He was the Only One in His Entire Family who has Become a Scholar”: To a Scientific Portrait of Anatol Nosov 149
- Олійник Марина.** Сільськогосподарська виставка в Києві 1852 року: стаття у французькому часописі як етнографічне джерело про українську культуру
Oliynyk Maryna. Agricultural Exhibition in Kyiv in 1852: An Article in a French Magazine as an Ethnographic Source about Ukrainian Culture 159

АРХІВНІ МАТЕРІАЛИ **ARCHIVAL SOURCES**

- Маломуж Дмитро.** Магічні елементи в похоронному обряді на Звиногородщині [архівний матеріал] / з Архівних наукових фондів рукописів та фонозаписів ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України ; підготували до друку С. Яковенко, О. Таран ; анотація О. Таран ; опрацювання списків літератури С. Яковенко та О. Таран ; додатки підготував О. Дедуш
Malomuzh Dmytro. Magical Elements in the Funeral Rite in the Zvenyhorod Region [Archival Material]. From the Archival Scientific Funds of Manuscripts and Audio-Recordings of M. Rylskiy Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine; it is prepared for publication by S. Yakovenko, O. Taran; abstract by O. Taran; processing of the literature lists by S. Yakovenko and O. Taran; appendixes are prepared by O. Diedush 174

РОЗВІДКИ ТА МАТЕРІАЛИ

STUDIES AND MATERIALS



УДК 008+572.026]:39(=16)"19"

DOI <https://doi.org/10.15407/mue2025.24.008>

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 Center* Department of M. Ryl'skyi 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. (2025) Важливий компонент ритуальних дій. *Матеріали до української етнології*, 24 (27), 8–17.

Balushok, V. (2025) An Important Component of Ritual Actions. *Materials to Ukrainian Ethnology*, 24 (27), 8–17.

© Видавництво ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2025. Опубліковано на умовах відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

ВАЖЛИВИЙ КОМПОНЕНТ РИТУАЛЬНИХ ДІЙ

Анотація / Abstract

У статті проаналізовано поширені в традиційній культурі, зокрема українців, колові рухи *посолонь* – як символічні, так і реально здійснювані на певному просторі. Ці рухи були важливою структурною частиною багатьох обрядів, а також прагматичних дій. Колові рухи розглянуто в складі зовсім різних практик, починаючи з давнини: давньоруського полюддя, феодальних земельних надань доби Середньовіччя, що передбачали об'їзди надаваних сюзеренами площ, колові обходи цехового простору членами ремісничих корпорацій у ході переобрання їхніх очільників, календарних (весняних ігрових танків, колядувань, інших різдвяно-новорічних дій), весільних, косарських, ремісничих обрядів тощо. Вони входили до складу технологічних операцій, складаючи важливі елементи ритуалів ремісничих технологій – гончарних, будівельних, інших. Крім власне обрядів, ритуальні колові рухи органічно впліталися у загалом прагматичні дії, надаючи їм ритуально-символічного значення, будучи пов'язаними з архаїчними уявленнями про навколишній світ, місце людини та колективу в ньому, співвідношення макрокосму та мікркосму. Так, ці переміщення та обертові рухи вважалися повторенням руху сонця по небу, були вони й елементом різних дій з освоєння простору: володарем, очільником, власником чи володільцем певного мікросвіту, обмеженого більшим чи меншим локусом (полюддя, вступ у права цехмейстрів, об'їзди новими власниками феодальних надань та ін.). Простежуються *посолонні* ритуальні колові рухи з давніх часів і по модерну добу. Розмаїтість практик, де вони проводилися чи проводяться, дуже значна. Іноді, у випадках контактів з потойбічним світом передбачається ритуальна інверсія: такі ж рухи, але в протилежному напрямку (при виготовленні посуду для чаклувань, у ході поховань повитухи тощо). Усе це підводить до думки про те, що ці колові рухи мають важливе ритуальне значення і надають його прагматичним діям. Крім того, вони, особливо в минулому, були розповсюджені дуже широко, і їхній пошук становить інтерес для дослідників народної культури.

Ключові слова: колові рухи, *посолонь*, ритуал, обряд, простір.

The circular movements of *widdershins*, common in traditional culture, particularly among Ukrainians, both symbolic and actually performed in a certain space, are analyzed in the article. These movements have been an important structural part of many rituals, as well as pragmatic actions. Circular movements are considered as a part of completely different practices, starting

from antiquity: the Old Russian *poliuddia*, feudal land grants of the Middle Ages, those included tours of the areas provided by the suzerains, circular tours of the workshop space by members of craft corporations during the re-election of their leaders, calendar (spring game dances, caroling, other Christmas and New Year events), wedding, mowing, craft rituals, etc. They have been a part of technological operations, constituting important elements of the rituals of craft technologies – pottery, building, and others. In addition to the rites themselves, ritual circular movements are woven organically into generally pragmatic actions, giving them ritual-symbolic meaning, being associated with archaic ideas about the surrounding world, the place of a person and the collective in it, and the correlation between the macrocosm and the microcosm. Thus, rotational movements and turning actions have been considered as a repetition of the movement of the sun across the sky, and they are also an element of various actions to develop space: by the ruler, leader, owner, or possessor of a certain microcosm, limited by a larger or smaller locus (*poliuddia*, admission to the rights of guild foremen, detours by new owners of feudal grants, etc.). *Widdershins* ritual circular movements are traced from ancient times to the modern period. The variety of practices where they have taken place or are conducted is very significant. Sometimes, in the cases of contact with the other world, ritual inversion is assumed: the same movements, but in the opposite direction (when making utensils for witchcraft, during the burial of a midwife, etc.). All this leads to the idea that these circular movements have an important ritual meaning and give it to the pragmatic actions. In addition, they are distributed very widely, especially in the past, and their search is of interest to researchers of folk culture.

Keywords: circular movements, *widdershins*, ritual, ceremony, space.

Вступ. Відомо, що при здійсненні низки обрядових дій, які передбачають просторові переміщення, рухи по колу, і до того ж зліва направо, мають назву «посолонь». (Хоча в особливих обставинах вони відбуваються і справа наліво.) Тобто ці пересування імітують шлях сонця по небу, звідки й походить назва. Іноді рухи «за сонцем» є суто символічними, але нерідко вони й справді виконуються учасниками ритуальний дій реально на просторі, займаючи більші чи менші за площею локуси. Крім того, що названі переміщення є структурною частиною багатьох обрядів, нерідко маємо інформацію про їхню присутність у неритуальних, прагматичних діях. На перший погляд, такі рухи нібито не виконують якихось важливих функцій, проте їхня присутність у багатьох прагматичних операціях та обов'язковість *посолонного* напрямку руху свідчить про протилежне. І ритуально-символічна роль колових переміщень у ході виконання тих чи інших необрядових операцій в українській традиційній культурі теж проглядається чітко. Усе це значить, що неврахування таких рухів при вивченні чи реконструкції як традиційних обрядів, так і прагматичних дій, де вони мають місце, збіднює наші уявлення взагалі про життя українців, особливо в минулому, спотворює ритуалістику та її значення в житті людей і колективів. При цьому слід нагадати, що роль ритуалу в суспільстві взагалі є дуже важливою: теоретики обрядовості вважа-

ють його по суті єдиним дієвим засобом переборення кризових ситуацій [1, с. 10, 20, 21 та ін.; 32, р. 738–742].

Тому метою даної статті є аналіз ролі просторових *посолонних* переміщень, що належать до структурних елементів як традиційних обрядів, так і прагматичних дій, котрі в такий спосіб отримують певні ритуальні характеристики. І зробити це можливо саме в ході спеціального розгляду матеріалів, у яких зафіксовані зовсім різнохарактерні дії – обрядові і практичні. Теоретико-методологічну основу дослідження складають новітні студії з теорії ритуалу та обрядової організації простору [1; 31; 32]. Щодо співвідношення понять «ритуал» та «обряд», то автором видається, що вони синонімічні, як це вважають багато дослідників, хоча є й інша точка зору. Але аргументи на користь різності цих понять, що нерідко наводяться авторами, усе ж є не надто переконливими й тією чи іншою мірою тяжіють до схоластики. Питання колових ритуальних рухів, наскільки відомо, досить рідко в їхній повноті ставало предметом спеціального розгляду, хоча окремі обрядові дії та інші практики, де йдеться про конкретні переміщення по колу, звичайно, потрапляли в поле зору вчених. Можна назвати, зокрема, книги і статті Федора Вовка, Ксенофонта Сосенка, Миколи Сумцова, Володимира Шухевича, Данила Щербаківського, із сучасних учених – Олени Чебанюк та ін. [5, с. 239–240; 16,

с. 207–208; 18, с. 350; 25, с. 16–17; 26, с. 204–217; 24]. Джерелами розвідки, яка не претендує на всеохопність, служать як етнографічні описи, так і документи та інші історичні наративи.

Виклад основного матеріалу. Почнемо з давньоруських часів, коли маємо найбільш раннє для України свідчення колового руху, що йде «за сонцем». Однією з важливих практик давньої й середньовічної епох був об'їзд підвладних теренів володарем. До такого роду об'їздів на Русі належало відоме *полюддя*. Ця акція, на нашу думку, також включала обов'язковий ритуально-символічний складник, оскільки виступала не лише суто прагматичною дією, яка мала на меті збір данини. Цей, а також інші подібні об'їзди та обходи підвладних територій мали в основі дуже архаїчні уявлення й символіку, які хоч із часом спрощувалися, редукували, видозмінювалися й забувалися, проте побутували в різних формах дуже довго. Це ми й спробуємо довести, незважаючи на те, що в джерелах немає прямих вказівок на якісь ритуально-символічні моменти даних дій. Інститут полюддя, названий візантійським імператором Константином Багрянородним (913–959) у творі «Про управління імперією» «кружлянням», був узагалі властивий ранньодержавним утворенням і суспільствам, що переходили до державних. Він відомий у країнах усіх частин світу, включно з європейськими [13]. Такі типологічно архаїчні об'їзди підвладних земель володарем мали на меті не лише збір данини й інших матеріальних благ та утвердження влади правителя, а й здійснення ним важливих символічних функцій. Можна припустити, що ці ритуально-символічні функції у випадку з давньоруським полюддям, як, зрештою, багато що в архаїчну епоху, були пов'язані з прадавніми уявленнями про повторення володарем акту творення світу божеством, коли первісний хаос структурувався в Космос. І регулярно повторювані обряди вступу у володіння вважалися, як зазначає Мірча Еліаде, лише «копією первинного акту Творення Світу» [28, с. 37].

Отже, Константин Багрянородний пише: «Коли настане листопад місяць, зразу ж їх [русів. – Б. В.] архонти (князі) виходять з усіма росами з Києва (Києва) і відправляються в полюддя, що називається

«кружлянням», а саме – в Славинії вервіанів (деревилян), другувитів (дреговичів), кривичів, северіїв (сіверян) і інших слов'ян, які є пактіотами (данниками) росів. Кормлячись там упродовж усієї зими, починаючи з квітня, коли розтане лід на ріці Дніпрі, повертаються вони в Києву» [10, с. 237]. Сутність давньоруського полюддя як форми експлуатації підвладного населення вже неодноразово досліджували вчені [див., напр: 19]. Свого часу автор цих рядків теж присвятив публікацію давньоруському полюддю, поставивши в центр розгляду ритуальний характер колового руху [2]. І саме «кружляння», тобто круговий об'їзд, важливий для нас у даному разі. При цьому головним є не так переклад вживаного Константином Багрянородним терміна грецькою мовою та з грецької іншими, а також його тлумачення, на що звертає увагу дехто з дослідників [6], як рух по колу, із вказівкою конкретного маршруту, що йшов, якщо простежити на карті, саме *посолонь*. А можливі інтерпретації та тлумачення, проти яких не маю заперечень, слід давати все ж у найширшому контексті даного явища, яке зафіксоване вченими по всьому світу. До речі, у часи Великого князівства Литовського в Русі-Україні, наприклад на Волині, фіксувалася ще й подать, що теж мала назву «полюддя» [8, с. 121, 123, 132]. На жаль, нам не відомо, чи включали дії зі збору цієї податі також якісь колові об'їзди.

Ритуальні – *посолонь* – в ідеалі колові, рухи у середньовічно-ранньомодерні часи впліталися і в інші практики, зокрема ті, що мали місце при вступі у права володіння новими володільцями феодальних надань. Річ у тім, що при цьому теж здійснювалися обов'язкові об'їзди меж цих ділянок, якими б не була їхня площа. Тому в документах земельних надань дуже часто, а то й у більшості випадків, натрапляємо на формулу «со всѣмъ обѣздомъ, и со всѣми границями». Аналогічні об'їзди мали місце й у випадках купівлі земельних володінь, виконань присудів підкоморських судів, що видали поземельними суперечками тощо. Це здійснював новий власник, чи володілець, а з ним разом і спеціальний урядник – у XVI–XVII ст. повітовий *підкоморій*, що мав помічника – *коморника*, відомі й інші назви таких урядників – *їздоки*, *межники*

[29]. Ритуальна зумовленість цих об'їздів стає зрозумілою з обов'язковості згадок у документах про такі дії. Адже відомо, що в середньовічні часи, коли діяло переважно усне слово, у документах та інших джерелах фіксувалися, як правило, лише важливі з точки зору тодішніх людей речі. Із XVI ст. кількість писаних текстів, зокрема на українських теренах, що входили до складу Великого князівства Литовського, зростає, що знаменувало перехід тут від Середньовіччя до раннього Модерну, але писемність усе ще тривалий час продовжувала перебувати переважно на маргінесах інформаційної трансмісії [17, с. 71].

Так ось, наприклад, у грамоті польського короля Казимира Великого, який надав своєму слугі Івану дворища Заньво та Микитино, що датується після 1349 року, фігурує «объѣзна» земля, а також ключові точки її границі, визначені «объѣздомъ» [7, с. 27]. Або грамота того ж короля Казимира 1361 року, що підтверджує феодальне володіння – село Бибел: «служѣ нашому вѣрному Ходкови Быбелскому, и дѣтем его, со всѣми обезды тых дѣдин, што тут писаны сут, съ всѣми границами» [7, с. 36]. Введення в новоотримане чи новопридбане володіння супроводжувалось обов'язковим об'їздом його меж при свідках. На запис про це натрапляємо в купчій 1371 року пана Вятслава Дмитровського на дворище братів Василя і Генки Скибичів, де, знову ж, бачимо формулу «со всѣми объѣзды». Об'їзд, як годиться, окрім нового володільця, здійснювався офіційною особою при свідках, присутність яких розглядалася як достатній юридичний доказ: «А выѣздилъ ту землю Ходоръ Чеолчи(ч), тотъ объѣзди(л) о(т) пана Оты старосты, а инни то вшитко свидци» [7, с. 44].

У таких наданнях чи купчих перераховуються важливі топоніми, повз які йшов шлях об'їзду, по ходу якого насипалися *копці* – горбики, що позначали межу. Наприклад, у грамоті 1302 року галицького князя Лева Даниловича про дарування Перемишльському єпископству села Рүшевичі про кордони надання зазначено: «Придали есмо село Рүшевичи, поченши отъ оурочищъ, чрезъ Клепино границы Рүшовскои до млинища на Глажевѣ, отъ Глажева до виръховины до Бичища, отъ Бичища до Юльтоховы Росохы, отъ

Дунковичъ, а отъ Юльтоховы до высокои горы. А о(т) той горы до Перунова Дуба горѣ Скломъ, а отъ Перунова дуба до Бѣлыхъ береговъ, а отъ Бѣлыхъ береговъ до Кольменскихъ потоковъ и з обѣма берегы, а отъ Кольменскихъ потоковъ до Черемошнои, и доловъ Черемеского до Клепина млинища даемъ» [7, с. 19].

У подібній «роз'їжджій» грамоті житомирського старости Жидимонта панові Каленику Скипорю на село Тулино з навколишніми землями близько 1458 року детально розписано топоніми, що позначали границі. Це терени нинішньої Житомирської області: у грамоті фігурують річки Тетерев і Гуйва, а також містечко (нині село) Кодня. А в кінці зазначено: «<...> то есть земля пана Скипорева объѣханая. А на то(м) ро(з)ѣздѣ бы(л) па(н) Калени(к), а па(н) Жидимо(т) старота житомирский, а па(н) Ворона, а па(н) Во(л)чко Алекса(н)дрови(ч), а па(н) Воло(д)ко...» [14, с. 167–168]. Терміном же «розѣздѣ» позначали в XIV–XV ст. «визначення границі якоїсь території, об'їжджаючи її», а «розѣхати» значило «об'їхавши якусь територію, визначити її границі» [15, с. 300].

Аналізовані описи об'їздів надаваних володарями земельних володінь васалам настановлюють на думку про походження деяких фольклорних сюжетів, зафіксованих у наші дні. Так, можливо, саме в часах, коли шляхта одержувала такі надання від сюзерена, закорінені усні оповіді, що фіксуються етнографами, зокрема, серед нащадків малоземельних околичних шляхтичів з місцевості Заушшя на Житомирщині (район Овруча). У них чоловіки вказують, що, мовляв, скільки він за певний час оббіжить землі – то вона вся буде належати йому (приватне повідомлення колеги Олександра Васяновича).

Ритуальні обходи *посолонь* відомі також у ремісничих цехах українських міст пізньосередньовічно-ранньомодерної доби. Зокрема, вони мали місце при перевиборах керівництва ремісничих корпорацій під час головної – новорічної – сходки майстрів. Ця сходка в пізньосередньовічно-ранньомодерний час в Україні прив'язувалася до весни, очевидно, тому що в минулому саме тоді, на думку дослідників, починали відлік нового року [12, с. 13]. Але поступово подія зсувалася на зимовий період. Обряд скликання

членів об'єднання на цю головну сходку дещо відрізнявся від звичайного оповіщення їх за допомогою *обсилки ціхи* (цехової емблеми), що робили підмайстри. Наприклад, у м. Дунаївцях на Поділлі (нині Хмельницької обл.) цехмейстер, посилаючи ціху, прикрашав її ягодами калини й квітами барвінку [14, с. 350], які в українській традиційній культурі виступають символами ритуалів переходу та життєвого циклу [14, с. 19–20, 24–26]. Можна припустити, що в цьому випадку вони можуть бути пов'язані з ремінісценціями архаїчних уявлень про Новий рік, як «космічну ініціацію» [про такі ініціації див.: 28, с. 68–82]. Але, без сумніву, тут ми стикаємося і з символікою переходовості ритуалів ініціації *введення в посаду*. Адже обрання нового цехмістра та його заступників, чи навіть переобрання старих очільників цеху на новий термін, що нерідко траплялося, належало саме до таких ініціаційних обрядів – ритуалів зміни статусу (введення в посаду) за Віктором Тернером [20, с. 171–181].

Отже, на такій сходці після голосування здійснювали ритуальні дії, що символізували вступ новообраних посадових осіб у свої права. До цих дій і належали урочисті процесії, під час яких члени цеху обводили новообраного цехмейстра та його заступників навколо значимого для цеху простору – кварталу чи всього міста, якщо воно було невелике [18, с. 350–351]. Ці дії слід кваліфікувати як ритуальне освоєння-освячення цехового світу його новими очільниками в ході новорічної – «космічної» – ініціації. У випадку відсутності цехового будинку, при цьому мало місце урочисте перенесення всіх ритуальних атрибутів і головних цінностей об'єднання (скриньки з привілеєм сюзерена, текстом статуту й касою, прапора, ікони святого покровителя) у дім нового цехмейстра та інші дії. При цьому старий цехмейстер урочисто вручав новообраному спеціальний знак старшинської влади – шаблю або особливий жезл та ін. Новообраному цехмейстру та його заступникам пов'язували рушниками руки.

Немає сумніву, що прагматичних дій, у хід яких органічно впліталися обрядові колові переміщення, у середньовічну та ранньомодерну епохи було більше, ніж ті, котрі ми розглянули. Адже Середньовіччя – це час розквіту ритуалістики, коли,

за словами медієвістів, «усі найважливіші події в житті людей – вступ до шлюбу і введення в рід, посвячення в рицарі і прийняття в цех, одержання й розподіл спадку і судова тяганина, укладення торгової угоди і передача землі, постриження в ченці й відлучення від церкви, прийоми, посольства і т. п. – підлягали ритуалу, супроводжувалися особливими процедурами, недотримання яких анулювало акт» [9, с. 185]. Інша річ, що не всі такі ритуальні дії, у тому числі *посолонні* переміщення, знайшли фіксацію в джерелах.

Описані колові процесії цехових ремісників при виборах очільників корпорації практикували й по завершенню середньовічно-ранньомодерних часів. Вони продовжували побутувати, допоки в Україні існували традиційні ремісничі об'єднання. А в невеликих містах це тривало до кінця XIX – початку XX ст. Саме тоді зафіксовані й колові рухи, наприклад у гончарів, як складова обрядів, пов'язаних із прадавнім культом Матері-землі, яку вшановували в іпостасі гончарної глини. Зокрема, це відомо стосовно гончарських цехів містечок Попівка та Хомутець на Полтавщині. Час фіксації їх припадає на другу половину XIX ст., проте у структурі обрядових дій проглядають давні, ще дохристиянські за походженням, елементи. Місцями проведення цих ритуалів були глинища, де гончарі добували глину, і які, як і сама глина (іпостась «святої землі»), сакралізувалися. Про це свідчили молитви майстрів на глинищах, коли вони приходили по сировину. У членів цехів Попівки та Хомутця посеред глинища стояв огорожений парканом хрест, до якого зверталися з молитвою. Раз на два роки гончарі здійснювали тут обряди освячення глинища. У церемонії брали участь усі майстри об'єднання, з цеховими прапорами, емблемами-ціхами, іконами покровителів та іншими атрибутами. Спеціально запрошували священика. Центральним моментом дійства був хресний хід – урочистий обхід присутніх навколо глинища. Про напрямок руху в цьому випадку джерела не повідомляють, але знаємо, що в Російській православній церкві у таких випадках рухалися проти сонця. Після цього влаштовували спільну трапезу, кошти й продукти на яку збирали в складчину [4, с. 165]. Стосовно описаних ритуальних дій, як і згаданих вище, справед-

ливими видаються висновки дослідників прадавніх народних уявлень, щодо таких практик. Зокрема, урочисте проходження по колу, з розміщенням на освячуваній території обрядових атрибутів, є ознакою кругового ритуального шляху, характерного і для християнських, і для дохристиянських обрядів освоєння простору, який вважався, відповідно до архаїчних колективних уявлень, образом сонячного шляху [22, с. 74].

Наприкінці XIX – упродовж XX ст. етнографи й фольклористи при зборі матеріалів про традиційну обрядовість фіксували численні випадки виконання *посолонних* рухів у складі досліджуваних ритуалів. Частина з них побутують донині. Так, колові рухи властиві традиційній календарній обрядовості. Це, зокрема, весняні ігрові й хороводні пісні й танки, відомі в різних регіонах України, як зазначає О. Чебанюк, під назвами *гагілки, ягілки, галагівки, майвки, лагівки, лаголойки, рогульки, огульки*. З них найпоширенішою назвою є *гайвки*, котру фіксують на Галичині, Поділлі, в центрі України, на південному сході нинішньої Кіровоградської та північному заході Одеської областей тощо [24]. Фольклористка наводить спогади інформанток, серед яких є 90-літні, про те, як вони в молодості «ставали отак у кружка», водили «жуків» (назва танцю), «співали про Галю, яка перебирає кавалерами» та, танцюючи, зображали її. І все це супроводжувалося коловими танцювальними рухами. А на завершення гайвок усі присутні кілька разів обходили або оббігали навколо церкви, а також, узявшись за руки, «обнімали» будівлю. «Магічні хороводи, ігри з піснями мали забезпечити гарний урожай, щасливий шлюб і достаток у родині» [24]. У гайвці, записаній Іваном Франком у рідних Нагуєвичах, не дарма закликають: «Поставайте, дівки, в коло, / Заспівайте всі весело! / Весело си заспівайте, / Сумні пісні занехайте!». Про колові рухи під час веснянок письменник і вчений зазначав: «Вербове колесо, колесо / На дорозі стояло, стояло, / Дивне диво гадало, гадало». І далі він пояснює, що «вербове колесо» значить «кружок дівчат». Таке ж значення має і «Крокове колесо» [21, с. 45–119].

Обрядові рухи по колу зафіксовані й у ході інших календарних обрядів. Так,

греко-католицький священник і етнограф Ксенофонт Сосенко, теж на початку XX ст., описував такі рухи під час колядувань на Гуцульщині: «Першого або другого дня свята Різдва, після богослужіння, збираються фахові колядники з своїм провідником “березою” на колядування і роблять ритуальний обхід, цебто в напрямі, в якому уявляють собі хід сонця. Обійшовши церкву, ступають на дорогу, що веде до духовника (священника), не походом, але ритуальним “плясом” (танцем)» [16, с. 207–208]. Як бачимо, названі колові переміщення в ході обрядів мають чітку складову обведення магічного кола, яке відділяє «свій», або ж, принаймні, «значимий» для учасників простір від «несвого» або ж «не значимого». Ще більше роль *посолонного* колового переміщення в ході обряду помітно в діях господаря, який у власному дворі обходить із хлібом та святочними дарами коней і худобу в стайні та хліві тощо, й при цьому «на подвір’ю “викручується” “за сонцем”» [16, с. 207–208]. Про це ж пише й Володимир Шухевич: «газда в хаті «обводить димом 3 рази за сонцем (робить округи)», а потім виходить на подвір’я і, зігнавши маржину (худобу) в одну отару, обходить обійстя, при цьому «треба викрутити ся в той бік, як іде сонце». А «вертаючи до хати, треба викрутити ся знов за сонцем» [26, с. 17].

На думку згадуваної О. Чебанюк, яка люб’язно поділилася з нами інформацією, у минулому такі обходи житла й обійстя, як описано в гуцулів, побутували й на решті українських теренів. Зокрема, їй неодноразово доводилося чути про це на Поліссі. Наприклад, такого роду гумористичну оповідь дослідниця зафіксувала в цій місцевості про господаря, котрий з кутею обходив хату та впав у яму.

Колові рухи «за сонцем» властиві не лише календарним, а й іншим обрядам. Так, Федір Вовк пише про такі переміщення під час весілля в Україні, наприклад, у ході запрошення: «Виходячи з дружка з дому, молода мусить конче йти в напрямі сонця, хоч потім вона може й змінити цей напрям» [5, с. 239–240]. Інші колові переміщення в ході весільного ритуалу теж передбачали той же напрям руху.

Згадані вище обходи навколо церкви, вплетені у склад календарних обрядів,

спрямовані на прокладення ритуальної межі між «своїм» світом і «чужим». Це є ритуальним окресленням захисного – магічного, чи чарівного кола, включно з обходом, оперізуванням, обв'язуванням (з'єднаними намітками – церкви, рук – хусткою чи рушником), оббіганням, об'їздом (на коцюбі, помелі і т. п.), оборуванням (при заснування села, у час епідемії тощо), включно з роздяганням [27, с. 207–208].

Коловий рух входив і до складу косарських ініціацій – так званого *фрицювання*, або *фрицювки*, що побутували на Галичині, а також у Польщі. Фрицем, тобто новачком звали тут парубка, який освоював косарську справу. Коли, років у 16–18, навчання закінчувалося, фрицю влаштовували особливий ритуалізований іспит з подальшим посвяченням на косаря. Іспит відбувався в полі під час косовиці. Хлопець, котрого ставили між досвідченими косарями, які задавали високий темп, мусив косити весь день, незважаючи на втому, і довести, що здатен виконувати важку косарську роботу. З наближенням полудня косарі «обкошували» *фриця* – замикали навколо нього коло, виділяючи просторовий локус, де знаходився ініціант. Коли це вдавалося зробити, косарі кидали коси, бігли до *фриця*, валили його на землю, і кожен намагався вдарити «кушкою» – дерев'яним пеналом для точильного бруска. Кушка, що при отворі завжди була мокрою, залишала на тілі фриця круглі відбитки, звані «печатями». Далі, пообідавши, косили до вечора, коли в корчмі проводили решту ритуалу косарського посвячення [30, с. 70–71].

Можна припустити, що порядок руху *посолонь*, тобто символічно «за сонцем», був також обов'язковою складовою взагалі різних обертальних технологічних операцій. Фактів такого роду маємо обмаль, на жаль, у більшості випадків вони проходили повз увагу етнографів, і фіксації їх вельми рідкісні. Так, відомо, що при підготовці «китиць» із соломі для покрівлі традиційного українського житла їх обмотують перевеслами за годинниковою стрілкою, тобто *посолонь*. Такого ж напрямку руху вимагає і крутіння гончарного круга [25, с. 168–169]. Згадаймо також *обжинкову бороду*, яка обов'язково закручувалася в *посолонному* напрямку –

вправо, за ходом сонця, тобто за годинниковою стрілкою [23, с. 1293].

Іноді ж ритуал передбачав рух у протилежному напрямі, тобто проти годинникової стрілки. Так було у випадку контактів з потойбічним, та ще й з «нечистим», світом. Саме цього вимагалось, наприклад, від гончарів, які на замовлення відьом і чаклунів виготовляли посуд, як вважалося, з особливими чаклунськими властивостями. Цей посуд виготовлявся способом, що звався «на відлів», тобто при лівобічному русі гончарного круга, коли руки виверталися, й усі операції пророблялися «навиворіт» (до «нечистого») – як на «тім світі». Лідія Шульгіна наводить слова інформантки: «На відлів горщика робити, треба руки у середину держати, й круга під себе, не туди торкати ногами, а під себе, й руки треба вивертати, так ніби навиворіт» [25, с. 168–169]. Лівобічний рух передбачався і в інших випадках контактування з «тим світом». Так, за спогадами старожилів с. Стіна на Поділлі, при похованні померлої місцевої баби-повитухи її «онуки», тобто породіллі, у яких вона приймала пологи, змінюючись, обносили домовину з тілом покійної навколо села. При цьому рух відбувався «проти сонця» [3, с. 285]. Так само вліво, проти годинникової стрілки, крутили й відому *закрутку*, про що недвозначно йдеться в особливому прокльоні-замовлянні, яке проказували при цьому: «Крутю *закрутку* навпаки, щоб не мав ні хліба, ні муки» [23, с. 1293]. Як відомо, *закрутка* – це жменя закручених, зв'язаних у вузол чи зламаних колосків на житньому, вівсяному, льняному, конопляному полі; спосіб зловмисної магії, який продукується чарівниками й відьмами. Про обертальний спосіб її виготовлення свідчать також інші назви, наприклад, із Правобережного Полісся: *завитка*, *завертка*, *завивка*, *заломка*, *залом*, *затинка*, *закрут*, *закруть*, *закрутка*, *закрута*, *закрутень*, *закручуванка*, *зав'язка*, *віхор* [23, с. 1292].

Висновок. Отже, наш аналіз наявних матеріалів демонструє значну поширеність у традиційній культурі, зокрема українців, колових рухів *посолонь* – як символічних, так і реально здійснюваних на певному просторі. Ці рухи виступали важливою структурною частиною багатьох обрядів – календарних (весняних

ігрових танків, колядувань, інших різдвяно-новорічних обрядодій), весільних, косарських, ремісничих тощо. Крім власне обрядів, ритуальні колові рухи впліталися у загалом прагматичні дії, надаючи їм ритуально-символічного значення, будучи пов'язаними з архаїчними уявленнями про навколишній світ, місце людини та колективу в ньому, співвідношення макрокосму й мікркосму. Вони входили до складу технологічних операцій, складаючи важливі елементи ритуалів ремісничих технологій – гончарних, будівельних, інших. Були такі рухи й елементом різних дій з освоєння простору: володарем, очільником, власником, чи володільцем

певного мікросвіту, обмеженого більшим чи меншим локусом (полюддя, вступ у владні права цехмейстрів, об'їзди новими власниками феодальних надань та ін.). Простежуються *посолонні* ритуальні колові рухи з давніх часів і по модерну добу. Розмаїтість практик, де вони проводилися чи проводяться, дуже значна. Іноді, у випадках контактів з «тим світом» передбачається ритуальна інверсія: такі ж рухи, але в протилежному напрямку. Усе це підводить до думки про те, що ці колові рухи, особливо в минулому, були розповсюджені дуже широко, і їхній пошук становить інтерес для дослідників народної культури.

Джерела та література

1. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. Санкт-Петербург : Наука, 1993. 240 с.
2. Балущок В. Г. Полюддя: прагматична дія і ритуал. *Український історичний журнал*. 1994. № 1. С. 113–116.
3. Боряк О. Баба-повитуха в культурно-історичній традиції українців: між профанним і сакральним. Київ : Видавництво ІМФЕ ім. М. Т. Рильського, 2009. 400 с.
4. Василенко В. И. Остатки братств и цехов в Полтавщине. *Киевская старина*. 1885. № 9. С. 159–171.
5. Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. Київ : Мистецтво, 1995. 335 с.
6. Галенко О. Три загадки Константина Багрянородного про полюддя. *Ruthenica*. 2004. Т. 3. С. 48–67.
7. Грамоти XIV ст. / [упоряд. Пещак М. М.]. Київ : Наукова думка, 1974. 256 с.
8. Грушевський М. Історія України-Руси. Київ : Наукова думка, 1994. Т. V. 704 с.
9. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. Москва : Искусство, 1984. 350 с.
10. Константин Багрянородный. Об управлении империей. *Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья* / отв. ред. В. Д. Королюк. Москва : Наука, 1982. С. 267–333.
11. Костомаров Н. Об историческом значении русской народной поэзии. *Етнографічні писання Костомарова, зібрані заходом Акад. коміс. укр. історіографії* / за ред. М. Грушевського. Київ : Держ. вид-во України, 1930. С. 3–114.
12. Курочкін О. В. Новорічні свята українців: Традиції і сучасність. Київ : Наукова думка, 1978. 190 с.
13. Полюдье: всемирно-историческое явление / под общ. ред. Ю. М. Кобищанова. Москва : РОССПЭН, 2009. 791 с.
14. Розов В. Українські грамоти. Київ : ВУАН, 1928. Т. 1 : XIV в. і перша половина XV в. 268 с.
15. Словник староукраїнської мови XIV–XV ст. : у 2 т. Т. 2 / ред. тому: Л. Л. Гумецька, І. М. Керницький. Київ : Наукова думка, 1978. 592 с.
16. Сосенко К. Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого Вечера. Львів : Накладом автора, 1928. IX, 349 с.
17. Старченко Н. Публічність як домінанта культурної традиції (Волинь другої половини XVI століття). *Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей*. Київ : Критика, 1998. Т. V. С. 68–81.
18. Сумцов Н. Ф. Культурные переживания. Киев : Типогр. Корчак-Новицкого, 1890. 408 с.
19. Тимошук. Б. О. Східні слов'яни VII–X ст.: полюддя, язичництво, початки держави. Чернівці : Прут, 1999. 176 с.
20. Тэрнер В. Символ и ритуал / составитель и автор предисл. В. А. Бейлис. Москва : Наука, 1983. 277 с.
21. Франко І. Із секретів поетичної творчості. III Естетичні основи. I. Роль зміслів у поетичній творчості. *Франко І. Я. Зібрання творів у 50-и томах*. Київ : Наукова думка, 1979. Т. 31. С. 45–119.
22. Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра: период античной литературы. Ленинград : Гослитиздат, 1936. 454 с.
23. Ципишев С. Феномен закрутки у жниварських повір'ях Правобережного Полісся (на власних польових матеріалах). *Народознавчі зошити*. 2022. № 6 (168). С. 1291–1299. DOI : <https://doi.org/10.15407/nz2022.06.1291>.

24. Чебанюк О. Час водити гаївки. *Локальна історія*. 15 квітня 2023. URL : <https://localhistory.org.ua/texts/statti/chas-voditi-gayivki/> (дата звернення: 27.04.2025).
25. Шульгина Л. Гончарство в с. Бубнівці на Поділлі. *Матеріали до етнології*. Київ : ВУАН, 1929. Т. II. С. 111–200.
26. Шухевич В. *Гуцульщина*. 2-е вид. Верховина : Товариство «Гуцульщина», 1999. Ч. 4. 304 с.
27. Щербаківський Д. Сторінка з української демонології (Вірування про холеру). *Науковий збірник за рік 1924 (Записки Українського наукового товариства в Києві)*. 1925. Т. 19. С. 204–217.
28. Элиаде М. Космос и история. Избранные работы / пер. с франц. и англ. Москва : Прогресс, 1987. 312 с.
29. Яковенко Н. М. Підкоморські книги Правобережної України кінця XVI – першої половини XVII ст. *Книга Київського підкоморського суду (1584–1644)* / підгот. до вид. Г. Боряк та ін. ; відп. ред. В. Німчук. Київ : Наукова думка, 1990. С. 5–56.
30. Hnatiuk W. Frycówka. *Lud*. 1897. Т. III. Z. 1. S. 70–71.
31. Kuntz-Stahl A. Volkskundliche Reflexionen zum Thema «Zeit». *Ethnologia Europaea: Journal of European Ethnologie*. 1986. Vol. 16. Issue. 1. P. 173–182. DOI : <https://doi.org/10.16995/ee.1412>
32. Mitchell J. P. Ritual. *Encyclopedia of social and cultural Anthropology*. Ed. A. Barnard, J. Spencer. London & New York : Routledge, 2002. P. 738–742.

References

1. BAYBURIN, Albert. *Ritual in Traditional Culture. Structural and Semantic Analysis of East Slavic Rites*. St. Petersburg: Science, 1993, 240 pp. [in Russian].
2. BALUSHOK, Vasyl. Poliuddia: Pragmatic Action and Ritual. *Ukrainian Historical Journal*, 1994, no. 1, pp. 113–116 [in Ukrainian].
3. BORIAK, Olena. *The Midwife in the Cultural and Historical Tradition of Ukrainians: Between the Profane and the Sacred*. Kyiv: Publishing House of the M. Rylsky Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology, 2009, 400 pp. [in Ukrainian].
4. VASILENKO, Viktor. Remains of Fraternities and Guilds in Poltava Region. *The Kievan Past*, 1885, no. 9, pp. 159–171 [in Russian].
5. VOVK, Khvedir. *Studies in Ukrainian Ethnography and Anthropology*. Kyiv: Art, 1995, 335 pp. [in Ukrainian].
6. HALENKO, Oleksandr. Three Riddles of Constantine Porphyrogenitus about Poliuddia. *Ruthenica*, 2004, vol. 3, pp. 48–67 [in Ukrainian].
7. PESHCHAK, Mariia, compiler. *The 14th century Charters*. Kyiv: Scientific Thought, 1974, 256 pp. [in Ukrainian].
8. HRUSHEVSKYI, Mykhailo. *History of Ukraine-Rus*. Kyiv: Scientific Thought, 1994, vol. 5, 704 pp. [in Ukrainian].
9. GUREVICH, Aron. *Categories of Medieval Culture*. Moscow: Art, 1984, 350 pp. [in Russian].
10. CONSTANTINE PORPHYROGENITUS. On the Governance of an Empire. In: Vladimir KOROLYUK, responsible ed. *The Development of Ethnic Self-Awareness of the Slavic Peoples in the Early Middle Ages*. Moscow: Science, 1982, pp. 267–333 [in Russian].
11. KOSTOMAROV, Nikolay. On the Historical Significance of Russian Folk Poetry. *Ethnographic Writings of Kostomarov, Collected by the Academic Commission of Ukrainian Historiography*. Kiev: State Publishing House of Ukraine, 1930, pp. 3–114 [in Russian, in Ukrainian].
12. KUROCHKIN, Oleksandr. *Ukrainian New Year's Holidays: Traditions and Modernity*. Kyiv: Scientific Thought, 1978, 190 pp. [in Ukrainian].
13. KOBISHCHANOV, Yury, ed. *Poliudie: A World-Historical Phenomenon*. Moscow: ROSSPEN, 2009, 791 pp. [in Russian].
14. ROZOV, Volodymyr. *Ukrainian Charters. Vol. 1: The 14th Century and the first half of the 15th Century*. Kyiv: All-Ukrainian Academy of Sciences, 1928, 268 pp. [in Ukrainian].
15. HUMETSKA, Lukiia, KERNYTSKYI, Ivan, eds. *Dictionary of the Old Ukrainian Language of the 14th–15th Centuries: In Two Volumes*. Kyiv: Scientific Thought, 1978, vol. 2, 592 pp. [in Ukrainian].
16. SOSENKO, Ksenofont. *Cultural and Historical Figure of the Old Ukrainian Holidays of Christmas and the Generous Evening Meal*. Lviv: Published by the author, 1928, 9, 349 pp. [in Ukrainian].
17. STARCHENKO, Nataliia. Publicity as a Dominant Cultural Tradition (Volhynia of the Second Half of the 16th Century). *Mediaevalia Ukrainica: Mentality and History of Ideas*. Kyiv: Criticism, 1998, vol. 5, pp. 68–81 [in Ukrainian].
18. SUMTSOV, Nikolay. *Cultural Experiences*. Kyiv: Korchak-Novichky Printing House, 1890, 408 pp. [in Russian].

19. TYMOSHCHUK, Borys. *Eastern Slavs of the 7th–10th Centuries: Poliuddie, Paganism, the Beginnings of the State*. Chernivtsi: Prut, 1999, 176 pp. [in Ukrainian].
20. TERNER, Viktor. *Symbol and Ritual*. Compiled and prefaced by Viktor BEILIS. Moscow: Science, 1983, 277 pp. [in Russian].
21. FRANKO, Ivan. From the Secrets of Poetic Art. 3. Aesthetic Foundations. 1. The Role of Meanings in Poetic Works. *Franko I. Ya. Collected Works in Fifty Volumes*. Kyiv: Scientific Thought, 1979, vol. 31, pp. 45–119 [in Ukrainian].
22. FREIDENBERG, Olga. *Poetics of Plot and Genre: The Period of Classical Literature*. Leningrad: Goslitizdat, 1936, 454 pp. [in Russian].
23. TSYPPYSHEV, Serhii. The Phenomenon of Zakrutka in the Harvesting Beliefs of the Right-Bank of Polissia (On Own Field Materials). *The Ethnology Notebooks*, 2022, no. 6 (168), pp. 1291–1299. DOI <https://doi.org/10.15407/nz2022.06.1291> [in Ukrainian].
24. CHEBANIUK, Olena. Time to Drive Traffic Lights. *Local History*, April 15, 2023 [online] [viewed 27 April 2025]. Available from: <https://localhistory.org.ua/texts/statti/chas-voditi-gayivki/> [in Ukrainian].
25. SHULHINA, Lidiia. Pottery in the Village of Bubnivka in Podillia. *Materials for Ethnology*. Kyiv: All-Ukrainian Academy of Sciences, 1929, vol. 2, pp. 111–200 [in Ukrainian].
26. SHUKHEVYCH, Volodymyr. *Hutsulshchyna*. 2nd ed. Verkhovyna: Society «Hutsulshchyna», 1999, part 4, 304 pp. [in Ukrainian].
27. SHCHERBAKIVSKYI, Danylo. A Page from Ukrainian Demonology (Beliefs about Cholera). *Scientific Collection for the Year 1924 (Notes of the Ukrainian Scientific Society in Kyiv)*, 1925, vol. 19, pp. 204–217 [in Ukrainian].
28. ELIADE, Mircea. *Space and History. Selected Works*. Translated from French and English. Moscow: Progress, 1987, 312 pp. [in Russian].
29. YAKOVENKO, Natalia. Podkomorious Books of Right-Bank Ukraine of the Late 16th – First Half of the 17th Century. In: Vasyl NIMCHUK, responsible ed. *Book of the Kyiv Podkomorious Court (1584–1644)*. Prepared for publication by Hennadii BORIAK and others. Kyiv: Scientific Thought, 1990, pp. 5–56 [in Ukrainian].
30. HNATIUK, Włodzimierz. Frycówka [Deep Fryer]. *Lud [People]*, 1897, vol. 3, iss. 1, pp. 70–71 [in Polish].
31. KUNTZ-STAHN, Andreas. Volkskundliche Reflexionen zum Thema «Zeit» [Folklore Reflection on the Topic of Time]. *Ethnologia Europaea: Journal of European Ethnologie [European Ethnology: Journal of European Ethnology]*, 1986, vol. 16, issue 1, pp. 173–182. DOI: <https://doi.org/10.16995/ee.1412> [in German].
32. MITCHELL, Jon. Ritual. In: Alan BARNARD, Jonathan SPENCER, eds. *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London & New York: Routledge, 2002, pp. 738–742 [in English].

Конфлікт інтересів

Автор не має потенційного конфлікту інтересів, який би міг вплинути на рішення про опублікування цієї статті.

Використання штучного інтелекту

Не використовувався.

Отримано / Received 25.11.2025

Рекомендовано до друку / Recommended for publishing 04.12.2025

Опубліковано / Published 26.12.2025

УДК 39:(316.7+316.334.55):911.53(477.64)
DOI <https://doi.org/10.15407/mue2025.24.018>

БОСА ЛЮБОВ

кандидатка історичних наук, старша наукова співробітниця відділу «Український етнологічний центр» Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (Київ, Україна).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5381-8151>

BOSA LIUBOV

a Ph.D. in History, a senior research fellow of 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/0000-0002-5381-8151>

Бібліографічний опис:

Боса, Л. (2025) Право на ландшафт: наративи з «Великого Лугу Запорозького» в контексті постколоніальної спадщини. *Матеріали до української етнології*, 24 (27), 18–30.

Bosa, L. (2025) The Right to Landscape: Narratives from the «Great Meadow of Zaporizhzhia» in the Context of Postcolonial Heritage. *Materials to Ukrainian Ethnology*, 24 (27), 18–30.

© Видавництво ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2025. Опубліковано на умовах відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

**ПРАВО НА ЛАНДШАФТ:
НАРАТИВИ З «ВЕЛИКОГО ЛУГУ ЗАПОРОЗЬКОГО»
В КОНТЕКСТІ ПОСТКОЛОНІАЛЬНОЇ СПАДЩИНИ**

Анотація / Abstract

Ця екоантропологічна розвідка присвячена аналізу взаємовпливу ландшафту та колективної пам'яті крізь призму фундаментальних нарративів про Великий Луг – території, що має глибоке історичне, культурне та екологічне значення для України, а також для європейської спільноти загалом. У дослідженні застосовано історико-екоантропологічний підхід, який поєднує теоретичні засади з аналізом широкого кола джерел: історичних та етнографічних документів, усних свідчень, наукових спостережень.

Виклад побудовано навколо трьох ідентифікованих авторкою ключових нарративних мереж, кожна з яких висвітлює різні аспекти взаємодії з ландшафтом. Одна з них розкриває Луг як персоналіфікацію «живого ландшафту», наділеного власною агентністю у взаємодії з людською спільнотою. У другій нарративній мережі представлено ландшафт як поле владних практик, що призвели до його руйнівного затоплення та стирання ідентичності в 1950–1956 роках під час будівництва Каховської ГЕС. Третя мережа охоплює сучасні аспекти російської імперської політики та екоциду через підлив дамби в червні 2023 року, що спровокувало новий публічний дискурс. У ньому перетинаються численні наративи: від спогадів «живої» історичної пам'яті до експертних прогнозів екологічного відродження та можливої реконструкції Каховського водосховища, актуалізуючи широке обговорення майбутнього цього простору в умовах постійних загроз.

Викладене у статті доводить, що відстоювання Великого Лугу є прагненням реалізувати право українців на пам'ять: осмислити травми колоніального спадку та відновити зв'язок з ландшафтом як носієм ідентичності в епоху деколонізації та російсько-української війни, що триває нині. Отже, аргументується, що наративи й публічний дискурс слугують інструментами для концептуалізації та утвердження «права на ландшафт», яке також інтерпретується як суверенне право самого ландшафту на існування, цілісність і власну динаміку.

Ключові слова: Великий Луг, агентність ландшафту, право на пам'ять, наративи, колоніальний спадок, російсько-українська війна.

This eco-anthropological study is devoted to the analysis of the processes of interaction between landscape and collective memory in the lens of fundamental narratives about the Great Meadow – a territory of deep historical, cultural and ecological significance for Ukraine, as well as for the European community as a whole. A historical and eco-anthropological approaches combining theoretical principles with the analysis of a wide range of sources: historical and ethnographic documents, oral testimonies and scientific observations, are applied in the study.

The presentation is developed around three key narrative networks identified by the authoress. Various aspects of interaction with the landscape are described in each of them. One reveals the Meadow as the personification of a “living landscape” endowed with its own agency in interaction with the human community. The landscape as a field of power practices is presented in the second narrative network. Such activity has led to its destructive flooding and the erasure of identity between 1950 and 1956 during the construction of the Kakhovka Hydroelectric Power Station. The third network covers contemporary aspects of Russian imperial policy and ecocide through the dam explosion in June 2023, which has provoked a new public discourse. Numerous narratives are intersected in this discourse: from testimonies of “living” historical memory to expert forecasts of ecological revival and the possible reconstruction of the Kakhovka Reservoir, actualizing a broad discussion of the future of this space in the conditions of constant threats.

The material submitted in the article argues that the defense of the Great Meadow is an aspiration to realize the right of Ukrainians to memory: to comprehend the traumas of the colonial heritage and to restore the connection with the landscape as a carrier of identity in the era of decolonization and the ongoing Russian-Ukrainian war. Thus, it is argued that the narratives and public discourse serve as the tools for conceptualizing and asserting the “right to landscape”, which is also interpreted as the sovereign right of the landscape itself to existence, integrity, and its own dynamics.

Keywords: Great Meadow, landscape agency, right to memory, narratives, colonial heritage, Russian-Ukrainian war.

Вступ. Ландшафт у сучасній антропології – це не лише фізичний простір, окреслений географічними координатами, але й багатопланове соціокультурне утворення, насичене смислами, історіями та пам'яттю. Він є ареною для формування ідентичностей і полем боротьби за нарративи¹.

Концепція культурного ландшафту, яка однією з перших була сформульована американським географом із глибоким антропологічним мисленням Карлом Зауером («Морфологія ландшафту») у 1925 році, заклала основи для сучасних численних міждисциплінарних досліджень, що розглядають ландшафт як результат взаємодії природи та культури. Сьогодні ця концепція набула нових вимірів. Провідний британський антрополог Тім Інгольд у своїй програмній статті «Темпоральність ландшафту» (*The Temporality of the Landscape*) (1993) [16] пропонує розглядати його з позиції «перспективи проживання», де ландшафт – не пасивний фон, а безперервний процес, що формується діяльністю тих, хто в ньому живе. Більше того, у світлі постгуманіс-

тичних підходів ландшафт дедалі частіше трактується як активний актор, наділений агентністю², що взаємодіє з людьми та впливає на їхнє життя. Подібно до акторно-мережевої теорії (ANT) Бруно Латура [17], у цих концепціях світ культури та природи не є окремими станами, а складають різноманітні мережі спільних залежностей із часто невидимими зв'язками. Власне, це консолідована ідея, що виникла на перетині різних дисциплін і відображає сучасні підходи до вивчення взаємин між людиною і навколишнім світом.

Територія Великого Лугу є винятковим прикладом для антропологічного осмислення такого взаємозв'язку. Його історія – це історія простору, що перебував під впливом колоніальних імперських проєктів. Трагічні події 2023 року, коли греблю було підірвано російськими окупантами, додали новий, руйнівний шар до

¹ Тому в заголовку цієї статті використовуємо термін «право на ландшафт» як алюзію на відоме «право на місто», що підкреслює суб'єктність громади у володінні своєю територією та історією.

² Термін «агентність» (англ. agency) походить від лат. «agere», що означає «діяти», «вести», «робити»; широко застосовується в сучасних антропологічних студіях. Поняття «агентність ландшафту» в нашій розвідці використовується у двох вимірах: у метонімічному (як ландшафт впливає на людські нарративи та ідентичність через свої фізичні властивості) та в буквальному (як природа проявляє здатність до самовідновлення).

цієї історії імперських впливів, водночас несподівано виявивши приховану агентність ландшафту. Загалом, простір колишньої «козацької вольниці» перебуває в стані тривалої лімінальності (межовості), де руйнація та відродження, колоніальний контроль і національний суверенітет, забуття і повернення пам'яті постійно чергуються. Саме в цій нестійкості та невизначеності стають видимими ті сили, що формують ідентичність і змушують нас переосмислити зв'язок між людиною та довкіллям.

Останні публікації та дослідження в Україні, що безпосередньо стосуються Великого Лугу, відображають загальний міждисциплінарний інтерес до його долі. Вони представлені в працях істориків, екологів, географів, краєзнавців та етнологів, які вивчають цей терен. Зокрема, етнологині Г. Бондаренко [2] та І. Коваль-Фучило [11] звертаються до культурного ландшафту Великого Лугу, аналізуючи спадщину О. Довженка, його кіносценарій «Поєми про море» й особисті щоденники, що відображають суперечливе, але глибоке усвідомлення автором трагічних наслідків будівництва Каховської ГЕС для українців та їхнього зв'язку із землею. Л. Боса [3], А. Журавльова [9], С. Білівненко [1] вивчають уявлення про ландшафт Великого Лугу, аналізують вплив імперського та радянського періодів на його сприйняття, також фіксуючи свідчення місцевих мешканців щодо пережитої травми затоплення. Однак, попри значну увагу до цієї проблематики, в існуючих працях ландшафт поки що трактується як пасивне тло для історичних подій. У них недостатньо осмислюється агентність самого ландшафту. Запропонована розвідка заповнює цю лакуну.

Мета дослідження – виявити та проаналізувати взаємозв'язок між ландшафтом і пам'яттю на прикладі Великого Лугу, розкривши, як ця взаємодія трансформується під впливом історичних владних практик і сучасної воєнної агресії і як артикулюється в сучасних наративах.

Методологія дослідження. Наведений вище теоретичний фундамент дає змогу сформулювати власну методологічну канву, яка є не просто поєднанням різних підходів, але і їхньою адаптацією до специфіки цього дослідження. Пропонуємо історико-екоантропологічний підхід як

операційний інструмент, що дозволить розкрити прояви агентності Великого Лугу, утілені в конкретних історичних подіях, екологічних процесах і соціальних практиках, та провести комплексний аналіз багатошарового явища «права на ландшафт» у його колоніальному та постколоніальному аспектах. Відтак наш підхід ґрунтується на збалансованому розумінні агентності ландшафту, яка не замінює, а доповнює людську. Емпіричні дані зібрано з історичних джерел, етнографічних матеріалів (включно з безпосередніми свідченнями людей), а також сучасних наукових спостережень, екологічних оцінок та стану публічного дискурсу. Для вивчення їх застосовано наративний аналіз, що уможливорює дослідити способи конструювання й транслювання пам'яті та ідентичності. При цьому ми виходимо за рамки суто текстуального аналізу, адже наративи є динамічним процесом (за мережевою теорією Бруно Латура), що підтримується й відтворюється через щоденні соціальні практики.

Виклад основного матеріалу.

Ландшафт як носій пам'яті. До затоплення, унаслідок побудови Каховської ГЕС (1950–1955), Великий Луг являв собою значну водно-болотисту територію, яка мала вирішальне значення для підтримки різноманітних форм життя. Він простягався від Хортиці униз по Дніпру (обіймаючи прирічкові терени сучасних Запорізької, Дніпропетровської та частини Херсонської обл.); складав унікальну екосистему, що відрізнялася від навколишнього степу розгалуженою мережею річок, численними притоками, озерами, болотами, луками, заплавами лісами та чагарниками, а подекуди високими піщаними кучугурами. Площа заплав, укритих листяним лісом, очеретом та рогазом, перевищувала 400 кв. км. Геродот описує Гілею (включно з Великим Лугом), як лісисту місцевість, що розташована в пониззі річки Борисфен (Дніпро) [5; 14]. «Якщо перейти Борисфен, ідучи від моря, то спершу буде Гілея...» [5, с. 184]. Зокрема, назва Гілея з'являється і в контексті почутої ним, очевидно, від мешканців грецьких колоній, генеалогічної легенди про походження скіфів, згідно з якою Геракл, подорожуючи Скіфією, зустрів у печері напівжінку-напівзмію (божество ріки Борисфен), від якої і народилися предки скіфів.

Згадка Геродотом Гілеї глибоко вкорінює цей ландшафт як європейську та світову спадщину. Це не просто локальна територія, а частина великого історичного наративу, уперше зафіксованого одним із найвідоміших античних істориків.

Згодом саме Великий Луг, як символ української свободи, відіграв надзвичайно важливу роль і в історії запорозького козацтва, що засвідчено численними дослідниками. У XVI–XVIII ст. на його території (у межах нинішнього Нікопольського р-ну Дніпропетровської обл.) розташовувалися в різний період п'ять із восьми центральних форпостів Запорозьких Січей. Унікальне природне середовище забезпечувало козаків ресурсами та притулком, безпосередньо впливаючи на їхній автономний спосіб життя. Цей зв'язок між землею та ідентичністю є наскрізним наративом в українській культурі. Можна стверджувати, що історичний Великий Луг функціонував як колективна карта пам'яті, де кожен елемент – від річки та озера до порогів та плавнів – був позначений спільними історіями, ритуалами та віруваннями.

Етнографічні й фольклорні джерела – зібрані минулому дослідниками, як-от О. Афанасьєвим-Чужбинським, Д. Яворницьким, Я. Новицьким і сучасними вченими В. Чабаненком, І. Павленко та ін., – дають змогу звернутися до народних свідчень, які осмислювали цей ландшафт у минулому й сьогодні. Ці джерела розкривають його сприйняття як одухотвореного простору, тісно пов'язаного з ідентичністю. Образ «Січ – мати, а Великий Луг – батько» є глибоким символічним відображенням функцій ландшафту. Великий Луг – батько-годувальник (рибальство, полювання, збирацтво) і батько-захисник (сховок від ворогів, що «незнайома людина там заблудиться»). Це персоналізує ландшафт, надаючи йому антропоморфних рис, що підкреслює глибоке емоційне та екзистенційне значення для козаків і їхніх нащадків.

Описи плавнів як величезного за площею складного гідрографічного комплексу (озера, струмки, очерети, верболози) підтверджують їхню роль як природного захисника. «Якщо добіг до першого куща плавнів – ти врятований» [7] – ця фраза передає відчуття безпеки та притулку, яке надавав ландшафт людині. Унікальні

природні умови, очевидно, були частиною військової стратегії козаків.

Водночас наративи чітко артикулюють цей символічний комплекс, що є вираженням глибокого зв'язку з культом предків та втіленням давніх космогонічних уявлень про світовий порядок, які формувалися автономно до встановлення тотального імперського контролю.

Так, у цій тріаді народної образності Дніпро-«дід» проявляв себе не лише як годувальник, забезпечуючи рослинними, рибними та мисливськими ресурсами як важливим практичним аспектом життя козацтва, але й, імовірно, як специфічна сакральна сила, що втілювала архетип предка, і була «жилою землею» та «Космічною Рікою», що з'єднувала світи [9]. Дніпрові Пороги через носіїв традиції «розповідали» про ініціальні практики, про перехід між буттям і небуттям – це були ритуалізовані взаємодії людини з ландшафтом, що формували особливу локальну суб'єктність. У класичних працях фольклористів та етнографів задокументовано наративи, які втілювалися в ландшафті, перетворюючи його на живий простір пам'яті. Цей простір, невід'ємний від ідентичності пов'язаних з ним спільнот, протистояв уніфікаційній логіці імперського контролю. Водночас історичний наратив, базуючись на численних джерелах, які ми тут використовуємо лише спорадично, відображає конкретні події та факти (наприклад, історію Січей та їх взаємодію з владою), створюючи часову канву й закладаючи основу для історичної пам'яті.

При цьому ландшафт Лугу слугує ніби матеріальним якорем колективної пам'яті, яка транслюється через покоління в усних переказах, топонімах, історичних посиланнях, літературі та мистецтві. На це вказують і задокументовані нами вже сучасні оповіді із цих територій, де така символічна фігура пам'яті, як «Козацька Січ», до сьогодні є центральним елементом ідентичності. Розповіді про «Козачу Січ» у Капулівці, про те, як «Січ у нас була» [7, с. 69–71], підкреслюють глибокий зв'язок громади з козацькою історією. Згадки про отамана Сірка, його «зачаровану руку» та допомогу козакам «навіть після смерті», а також інші історії про запорозьке козацтво перетворюють реальний ландшафт

на простір живої легенди. Така усна традиція, передана від «дідів», указує на те, що історія тут не лише вивчалася з книг, а й була інтегрована в повсякденні розмови, формуючи колективну свідомість. Підтвердженням цього слугують і розповіді про походження назви Капулівки від козака Капули, який загинув у річці, а також згадка про Чортомлицьку Січ, річки Павлюк, Суха Лапинка та Скарбна, що омивали Січ [7, с. 67] – усі вони свідчать про глибоке вкорінення козацької історії та міфології в топографію ландшафту. І ландшафт тут не просто тло, а активний учасник історичних подій, що тривалий час зберігав їх в особливостях рельєфу та мікротопонімах.

Ще одна, записана нами під час етнографічної експедиції історія від «діда» Саламахи [7, с. 68] про Михайлика, його батька-сотника, діда Шевчика та «кам'яну бабу», демонструє, як ландшафт Великого Лугу ставав ареною для народних епічних наративів. Подібні легендарні історії, передані з покоління в покоління («Батько, розкажи мені про Михайлика і про козаків»), не тільки розважали, а й формували світогляд, систему цінностей та уявлення про козацьке минуле. У ці легенди невід'ємно вплетені численні місцеві топоніми. Те, що оповідач просить батька розказати про козаків, а потім ділитися цими спогадами, навіть коли йому «мало хто віре», свідчить про глибоке коріння цих наративів у родинній та колективній пам'яті. Вони виходять за межі буденності, стаючи своєрідними кодексами, що транслюють історичний та культурний досвід спільноти.

Згадані оповіді є глибоко особистими, але водночас репрезентативними текстами про «втрачений рай» Великого Лугу, його міфологічну та історичну глибину, а також про зусилля зберегти цю пам'ять в умовах політики забуття, що було зафіксовано нами та опубліковано в багатотомнику «Етнографічний образ сучасної України...» [7, с. 48–52; с. 65–75; 8, с. 139–143]. Також на цих прикладах можна доводити, що сприйняття українців, попри все, і досі вкорінені в певну онтологію, де ландшафт – активний співучасник усіх процесів.

Отже, зафіксовані мікронаративи яскраво демонструють екоантропологічний вимір зв'язку між людиною та до-

вкіллям: Великий Луг годував і захищав його мешканців навіть під час геноцидного Голодомору. Затоплення Дніпровських плавнів Каховською ГЕС, ініційоване імперською владою, стало актом екоциду та культуроциду, який призвів до втрати біорізноманіття, знищення традиційних ремесел, розмивання сакральних об'єктів та придушення пам'яті. Однак, незважаючи на травму, збереження усних переказів та артефактів є актом деколонізації ландшафту, що дає змогу повернути забуту історію та ідентичність, прокладаючи шлях до їхнього переосмислення й майбутнього відродження. (Ця теза становить основу першої ідентифікованої нами наративної мережі, що аналізується в цій розвідці).

Ландшафт як поле владних практик. Історія Великого Лугу, як і значної частини України, позначена колоніальним опануванням. Як відомо, за часів російської імперії здійснювалося поступове обмеження козацької автономії, відбувалася ліквідація Січі в 1775 році та колонізація цих земель, що вже тоді змінювало соціальний ландшафт і ставило під загрозу традиційні форми українського життя. Наративи влади маніпулятивно виправдовували власне освоєння земель «Дикого Поля» (попри те, що ця територія та всі землі війська Запорозького рясніли численними зимівниками та хуторами). Вони представляли імперський контроль як «прихід цивілізації», «умиротворення», приєднання «ісконних земель» або як необхідність для захисту кордонів імперії. Окупанти прагнули замінити наратив козацької вольниці та самоврядування на протилежне – схвалення підданства та інтеграції в імперську структуру.

І вже у XX ст. в 1950-х роках будівництво Каховської ГЕС за сталінським «Великим планом перетворення природи» стало яскравим проявом «совєтської» політики, де природні та людські ресурси української землі розглядалися суто інструментарно (включно із задоволеннями потреб Криму чи штучного запровадження вирощення бавовни). Альтернативні проекти, що пропонувалися для зменшення негативних наслідків для людини і природи, як правило, відкидалися. Про це можна дізнатися не лише з наукових чи публіцистичних праць, але й зі спогадів старожилів [7; 15; 18]. Так звані вели-

кі будови комунізму, окрім усього, були інструментами влади, спрямованими на централізацію, уніфікацію та ідеологічне переформатування простору. Затоплення Великого Лугу стало актом владного насилля – цілеспрямованим фізичним знищенням (затоплення унікальної екосистеми) та символічним перезавантаженням простору, що мав заглушити голос козацької вольниці та прадавніх сакральних зв'язків населення з об'єктами місцевого культурного ландшафту.

Наративи радянської влади цілеспрямовано конструювалися і транслиювалися через офіційну пресу, пропагандистські матеріали, освіту та мистецтво. Тотальність їх впливу на місцеве населення можна простежити, зокрема, у кіноіндустрії того часу, яскравим прикладом чого є кінострічка «Поема про море». Проте сам автор кіносценарію, попри своє суперечливе ставлення, глибоко усвідомлював трагічні наслідки цього проекту для українців [2; 11]. Його щоденники є яскравим і емоційно пронизливим свідченням того, що будівництво Каховської ГЕС було не лише «грандіозним» інженерним задумом, а й актом знищення унікальної природи краю – насильницькою спробою стерти зв'язок між поколіннями українців та ландшафтом, позбавити майбутні генерації можливості взаємодіяти з місцем і чути прадавні оповіді про нього. Принагідно зазначимо, що, перебуваючи в експедиційних поїздках на цих теренах, авторці вдалося пересвідчитися, що місцеві мешканці (с. Капулівка, с. Покровське, с. Грушівка сучасного Нікопольського р-ну) зберігають сюжети, пов'язані з перебуванням Довженка на Великому Лузі, коли він прискіпливо вивчав прирічкову територію Дніпра під час написання сценарію до фільму [7, с. 50].

Людські трагедії – руйнування громад і примусове переселення – було невід'ємною частиною колоніальної травми від політики срср, адже пам'ять та досвід тисяч людей були проігноровані заради реалізації проекту імперського центру. Упродовж 2011–2014 років ми записали чимало таких оповідей. Водночас деякі з них, що походять зі свідчень місцевих мешканців, є контрнаративами, які виражають власний досвід взаємин з владою: *«Нас ніхто не питав»*; *«Це була затоплена пам'ять»*; *«Це спеціально було*

зроблено, щоб позбавити нас минулого»; *«Це ж була козацька вольниця, і люди помнили»*.

Ці та інші подібні вислови широко представлені в корпусі фольклорно-етнографічних матеріалів «Етнографічний образ...» [7]. Зокрема, матеріали з колишнього центру Великого Лугу – Апостолівщини, Нікопольщини Дніпропетровської області, Запорізької та Херсонської областей, що зібрані авторкою особисто, демонструють кардинальні зміни у матеріальній, духовній, соціонормативній культурі місцевих мешканців. Зафіксовані оповіді прямо суперечать офіційному владному дискурсу, виявляючи приховану сторону «прогресу» та документуючи людську ціну колоніальних практик. Водночас через картографічні матеріали, створені під час досліджень території в 1950-х роках, можна простежити процес підготовки території до затоплення, намічені плани із зачистки майбутнього ложа водосховища; там само на розміщених фото загальний вигляд плавнів, фіксація джерел питної води, небезпечних ділянок скотомогильників, кладовищ тощо. Ці матеріали можна розглядати ще і як «наратив влади», що проявлявся не лише в нанесенні контурів майбутнього водосховища, а й у плануванні, детальній інвентаризації та «вимірюванні» всього, що підлягало знищенню (села, церкви, кладовища, родючі землі, хати, дерева)³. Це була своєрідна «інвентаризація на смерть». Кожна позначка на карті, що фіксувала об'єкт, призначений для знесення або затоплення, була частиною колоніального акту перетворення легендарного живого простору на абстрактну територію, готову до поглинання [13]. Існували ще й карти санітарного обстеження, але, за свідченнями самих науковців, санітарні та екологічні рекомендації або не враховувалися належним чином, або ж були свідомо проігноровані заради досягнення поставлених

³ Однак старі мапи, що фіксували Великий Луг до затоплення, нині стають інструментом зворотного процесу – деколонізації пам'яті. Вони візуалізують те, що було приховано під водою, показуючи обриси зниклих сіл, церков, доріг, річкових русел. Ці лінії на старих картах тепер можна порівняти з реальними обрисами, що з'явилися на осушеному дні, створюючи потужний ефект «повернення минулого».

«центром» цілей. Представники санітарного інституту Академії наук України застерігають у звіті, що неможливо за визначений термін дослідити всі небезпечні ділянки. Особливо показовим є твердження про потребу зазначити всі чумні скотомогильники, що містять патогени, які можуть залишатися життєздатними десятиліттями [13]. Затоплення таких ділянок без належного знезараження було рівнозначно закладанню біологічної бомби сповільненої дії, що загрожувала не лише здоров'ю місцевого населення, а й усій екосистемі.

Владні наративи у всі часи виявляють одну з їхніх численних функцій: легітимації контролю над ландшафтом та придушення альтернативних голосів. Це складає другу наративну мережу, що ми спробували виокремити. Водночас тут відбувається і зіткнення двох мережевих систем: традиційної української і радянської, де технологія і влада домінують над природою.

Зрештою, можна стверджувати, що штучне «Каховське море», мало «промовляти» мовою так званих прогресивних звершень та перемоги над природою.

Ландшафт під прицілом неоколоніальної агресії. Великий Луг і новий публічний дискурс. У контексті поточної війни росія використовує неоімперські наративи, що заперечують українську державність та ідентичність, виправдовуючи агресію і руйнування. Події червня 2023 року, підбив Каховської дамби російськими військами стали продовженням історії колоніальної взаємодії із цим ландшафтом.

Проте виразно нині звучать свідчення місцевих мешканців, чия пам'ять пов'язана з Великим Лугом. Ці люди живуть під обстрілами, переживають окупацію або є внутрішньо переміщеними особами. Сучасні наративи часто поєднують біль минулого з болем від руйнувань та загроз сьогодишньої війни. А., переселенець з Нікопольщини свідчить: *«Народився на Великому Лузі. Його так офіційно не називали. Там же ж уже було суцільне Каховське море. Но ми з дѣтства знали, що це був козацький Луг... [Чому вирішили переселитися лише зараз?] Я довго не переселявся, тут же моя вся жизнь прошла. Весною 2024 року я вже не міг терпіти. Останньою краплею стала загибель на моїх очах хлопчика 12 год, який*

ішов ловити рибу до мѣстної водойми... Це був російський дрон, який летів с лѣвого берега Днѣпра. Вони вже просто охотяться на людей, кажутъ, що то так вони треніруються...Тепер все стало понятним...»⁴ В., мешканець м. Нікополя розглядає агресора як прямого спадкоємця тієї імперської / радянської системи, яка вже одного разу стерла його світ: *«З ними договарюватись неможливо. Це ж викормиші “недѣлімой”. Ніхто ж не жалів ніколи ні природи, ні людей»⁵.*

Цей акт, здійснений у умовах повномасштабної неоколоніальної війни росії проти України, додав новий, трагічний шар до історії трансформації ландшафту. Він призвів до обміління водосховища й водночас несподіваної так званої ремергенції, повторного виникнення Великого Лугу. Попри численні проблеми, що виникли внаслідок цієї події, вона стала парадоксально потужним тригером для актуалізації пам'яті про втрачений ландшафт, що відбулася не в мирний час, а в епіцентрі активних бойових дій.

З іншого боку, експертні оцінки сучасного стану ландшафту Великого Лугу формуються на основі наукових досліджень, що включають наративи екологів про процеси природного відновлення ландшафту. Ґрунтуючись на екологічному моніторингу, вони надають «голосу» самому ландшафту через наукову інтерпретацію. Отже, нині тут спостерігається швидке екологічне відновлення, що є проявом життєстійкості ландшафту, який намагається відродитись, попри війну та наслідки попередньої колоніальної трансформації.

Ці «свідчення природи» фіксуються та інтерпретуються дослідниками. Наприклад, В. Манюк та О. Василюк документують масштаби й темпи відродження. Їхні висновки стають частиною нового наративу про Луг – наративу надії та потенціалу природного відновлення всупереч руйнуванню минулого та сьогодення. Еколог В. Манюк вважає вербовий ліс одним із найбільших у Європі та на-

⁴ Записала А. Боса у червні 2024 р. у с. Демидів від А., 1961 р. н., переселенця із с. Олексіївка Нікопольського р-ну Дніпропетровської обл.

⁵ Записала А. Боса 22.04.2025 р. від В., 1939 р. н., у м. Нікополі Дніпропетровської обл. (дистанційне інтерв'ю).

голошує на швидкому зростанні біомаси й нейтралізації токсинів. Він виступає за надання в майбутньому цій території статусу міжнародного біосферного заповідника та застерігає проти відновлення дамби, що буде черговим екоцидом, водночас також указує на труднощі для вкорінення рослин через коливання рівня води. Він підкреслює природне повернення до водно-болотного гідрологічного режиму. Уже в другому весняному сезоні вечний відзначає зміни та адаптацію дерев. Дослідник також прогнозує, що територія може стати повноцінним лісом з озерами та каналами через 30 років, а екосистема повністю стабілізується через 80 років, наголошує на глобальній унікальності цього явища. Він також говорить про екосистемні послуги, які може надавати Великий Луг, такі як поглинання вуглецю та виробництво кисню [12]. Учені на нещодавньому міжнародному симпозіумі з рослинності теж дійшли висновку, що молодий ліс зараз є найбільшим заплавним лісом у Європі. Я. Дідух звертає увагу на здатність верб накопичувати важкі метали, що надто важливо для цього терену [6]. О. Василюк наголошує на потенціалі підтримки Європейського Союзу у відновленні Великого Лугу [4].

У довгостроковій перспективі екологічне майбутнє регіону передбачає повернення до різноманітної лісової та водно-болотної екосистеми. Очікується, що верби з часом будуть замінені тополями, в'язами та ясеними, подібно до лісів, що існували до затоплення, які включали дуби, в'язи та клени. З часом територія може повернутися до свого стану до затоплення.

Публічний дискурс навколо Великого Лугу є центральною ареною боротьби за смисли та долю цієї території. Це динамічний простір, де відбувається артикуляція колективної пам'яті, оскарження владних наративів (як історичних, так і сучасних) та формування колективного бачення майбутнього. Дослідження цього дискурсу, зокрема й через аналіз онлайн-обговорень, є важливим для розуміння суспільного сприйняття та формування наративів в умовах, що поєднують історичну травму та сучасну російську агресію.

Можна привести цілу низку електронних посилань на такі дискусії із цієї проблеми. Проте тут обмежимося одним із ютуб-каналів, який концентровано здатен

представити обговорення. Канал «Рід» виступає одним із важливих фасилітаторів цього процесу [18]. Позиціонуючи себе як платформу для дослідження української історії, культури та природи, він генерує контент (документальні відео, інтерв'ю з експертами), що послідовно представляє різноманітні позиції та знання про Великий Луг у контексті як його давньої історії, так і сучасної війни та колоніального минулого. Водночас канал є інтерактивним майданчиком для висловлення думки аудиторії, він використовує різноманітні формати контенту, включно з подкастами. Значна аудиторія каналу (наприклад, 30,6 тис. підписників та перегляд 190 відео станом на початок 2025 р.), особливо висока концентрація вихідців із теренів Великого Лугу, підкреслює його вплив та релевантність для цільової аудиторії.

Коментарі до матеріалів цього каналу, на нашу думку, можуть представляти функцію якісних даних для антропологічного аналізу. Вони відображають вплив як поточної війни, так і колоніального спадку. Серед наративів виділяються кілька ключових тем. Одна з них – це особисті спогади та зв'язок із утраченим мирним минулим. Багато коментаторів діляться зворушливими особистими спогадами про Великий Луг до його затоплення, описуючи багату екосистему, родючі землі та міцну громаду. Вони є вираженням зв'язку з мирним минулим, що протиставляється руйнівній реальності сьогодення. Свідчення підкреслюють біль не лише від «історичної несправедливості» (затоплення як акт імперської / радянської політики), а й від повторного руйнування та загрози втратити останні сліди зв'язку з рідною землею через війну, яка сприймається як продовження імперської агресії. Цей емоційний зв'язок із ландшафтом, що вже одного разу був по-насилницькому розірваний, посилюється сучасною агресією, актуалізуючи травму «двічі втраченої землі».

Інша тематична група висловлює оптимізм стосовно природного відновлення та формування нової екосистеми. Експерти у відео, а за ними й коментатори загалом оптимістично оцінюють природне відновлення осушених територій, відзначаючи швидке формування нової лісової екосистеми та повернення дикої природи.

Візуальні свідчення швидкого зростання лісів на дні колишнього водосховища спростовують початкові побоювання щодо опустелювання, що є важливим аргументом у дискусії.

У коментарях стосовно можливої майбутньої реконструкції Каховської ГЕС простежуються кілька ключових тверджень. Одна з позицій наголошує на небезпеці потенційної втрати унікального природного ландшафту та лісу, ризику засолення ґрунту при продовженні минулих практик зрошення та втраченій можливості розвитку сучасної зеленої енергетики. Важливим аргументом є також неопціненна археологічна та історико-культурна спадщина регіону, що знову може бути похована під водами водосховища. Після обміління водосховища справді були виявлені різноманітні археологічні знахідки, зокрема місця козацьких поселень, човен, вірогідно, XVI ст., та кераміка різних епох, що підтверджує ці побоювання. Запорізький краєзнавець і письменник К. Сушко у своїх інтерв'ю на цьому каналі та у своїй публікації 2023 року «Повернення Дніпра» [15] обґрунтовано доносить думку, що відбудова дамби означатиме повернення до імперської моделі управління ресурсами, яка вже завдала значної шкоди.

Водночас варто зазначити, що не всі учасники дискусій сприймають затоплення Великого Лугу та побудову Каховської ГЕС як трагедію. Для когось вона залишається символом радянської індустріальної могутності, викликаючи ностальгію за минулим. Інші вбачають лише в ГЕС та водосховищі оптимальне рішення для зрошення посушливих земель. І це також зрозуміло, адже частина населення нині потерпає від гострої нестачі води, що посилює їхню прив'язаність до ідеї водосховища як життєво необхідної інфраструктури, і навіть не дозволяє їм розглядати можливість альтернативних економічних підходів, які мала б забезпечити влада.

Отже, попри наявність сучасних владних планів щодо відновлення Каховської ГЕС, рішення щодо її майбутнього є багатовекторним і вимагає комплексного аналізу з урахуванням екологічних, економічних, соціальних та історико-культурних аспектів. В експертних виступах на каналі зазначається, що ця складна ситуація є серйозним викликом для місце-

вої та державної влади. Замість того, щоб покладатися на застарілі рішення, існує нагальна потреба в розробці та впровадженні інноваційних водогосподарських систем: це включає сучасні технології зрошення (краплинне, системи точного землеробства), використання артезіанських свердловин, очищення дощової та стічних вод, а також будівництво нових, більш децентралізованих водоканалів. Важливо не обмежуватися лише сільським господарством, що залежить від великих обсягів води. Розвиток інших галузей, стійкіших до змін клімату та водних ресурсів, може зменшити залежність від гідромонopolізму. Критично важливо залучати громади до обговорення та прийняття рішень щодо майбутнього їхніх територій, враховуючи як екологічні, так і соціально-економічні аспекти. Обговорення майбутнього ГЕС, зеленої енергетики та водопостачання відбувається з урахуванням воєнних ризиків та потреб, спричинених війною, додаючи ще один вимір до цієї багатофакторної проблеми.

Важливі аспекти уявлень «права на ландшафт» у постраждалих регіонах і громадське бачення майбутнього спустошених територій можна віднайти у звітах онлайн-опитувань (2023, 2025) щодо наслідків підриву Каховської ГЕС. Також джерелом даних слугує дослідження БО «Фонд громади міста Херсон «Захист» за підтримки Національної мережі розвитку локальної філантропії та GlobalGiving [18]. Опитування 400 респондентів було проведене у травні 2025 року (20–30 травня), при цьому заявлена похибка не перевищує 5% (з вірогідністю 0,95), за оцінкою авторів.

Херсонці виявляють чітке прагнення до нового, інноваційного та екологічного підходу замість відновлення Каховського моря. Опитування показує, що більшість підтримує створення природно-заповідного об'єкту (53%) та нових гідротехнічних споруд (на відміну від прагнення відновити Каховську ГЕС); (61%), часто схвалює обидва варіанти одночасно. Також зростає кількість тих, хто виступає за повну відмову від відбудови ГЕС (зростання на 4% у 2025 р. порівняно з 2024 р.). Це демонструє сильне бажання громади не просто відновити втрачене, а й переосмислити ландшафт, надавши перевагу екологічній стійкості та безпеці, зокрема через збіль-

шення природо-заповідного фонду на небезпечних територіях (50%).

Наведемо фрагмент важливого для нас інтерв'ю, дотичного до теми, але пов'язаного з іншими індустріальними проектами: *«На Хортиці підривали скелі, щоб отримати будівельні матеріали ще під час влаштування Дніпрогесу. Гранітним кар'єром зруйнована, наприклад, і найвища місцина Запорізької області – урвище кар'єру впритул підібралося до кургану Більмак-могила. Тобто ця пам'ятка археології незабаром впаде у прірву. Величезні кар'єри розташовані, наприклад, біля м. Горішні Плавні (щоправда, біля іншого водосховища на Дніпрі), де якраз, окрім усього іншого, і видобувають, очевидно, рідкоземельні метали. Ці копалини пов'язані з кристалічним щитом, і якщо заплановано розширення їх видобутку, то це означає появу нових “марсіанських” ландшафтів. Масштабні роботи проводилися в 1970-х роках і пізніше на кар'єрах в степу поблизу Великого Лугу біля м. Орджонікідзе (де розкопано Товсту Могилу і знайдено славнозвісну пектораль). Але насправді багато курганів були знищені кар'єром, особливо ранніх – доби бронзи, бо їх не встигали копати. Зараз у пресі запевняють, що горезвісні рідкоземельні метали, угода про які підписана Україною, будуть видобуватися шахтним способом. Але влаштовувати шахти в кристалічному щиті навряд чи можна взагалі. Тобто, якщо це розпочнеться, величезні території, зокрема вздовж Дніпра, перетворюються на пустелю, як це ми бачимо біля Горішніх Плавнів. Взагалі родовища рідкоземельних металів прив'язані до розломів кристалічного щита – там нібито магма піднімалася близько до поверхні. А це, вірогідно, річище Дніпра, деякі степові водорозділи»*⁶.

Наш співрозмовник, дослідник (археолог та історик) наводить приклади руйнування археологічних пам'яток і родючих земель через промислові проекти, зокрема видобуток граніту та рідкісноземельних металів. Це демонструє, що загроза екологічній та культурній спадщині унікальних історичних теренів обабіч Дніпра є системною. Тож дискусію про Каховську

ГЕС (як і всього каскаду Дніпровських водосховищ) варто розглядати як частину ширшої проблеми – знищення історико-культурної та природної спадщини України. На жаль, руйнація історичних ландшафтів – це не лише минуле чи сучасне, а й, очевидно, наше майбутнє.

Таким чином, означений вище публічний дискурс складає третю наративну мережу, що відображає вплив як поточної війни, так і колоніального спадку, і є центральною ареною боротьби за смисли та долю цієї території. Свідчення стійкості, деколонізації, надії та болю чергуються, виборюючи право бути почутими та вплинути на рішення.

Право на свідчення пам'яті в епоху деколонізації та війни. Підсумовуючи викладене, можемо стверджувати, що антропологічний аналіз ідентифікованих нами мереж наративів показує, що ландшафт – це живий пам'яттєвий світ, де перетинаються час (історія), простір (фізичне середовище, символічні топоси, лінія фронту) та соціальні відносини (ідентичність, влада, спільнота, війна, колоніальний спадок). Історія Лугу є низкою послідовних актів зовнішнього контролю та руйнування, кульмінацією чого стало затоплення як акт колоніальної та владної практики.

Однак постання ландшафту Великого Лугу після червня 2023 року, що відбулося в умовах війни, яка сама є проявом неокolonіальної агресії, дозволила свідченням знову проявитись. Це відбувається не лише через відродження природи та виявлені матеріальні сліди, але й, найголовніше, через множинність людських наративів, що артикують свої спогади, знання, побоювання та надії, живучи під загрозою та переосмислюючи минуле крізь призму колоніального досвіду.

У цьому зв'язку варто звернутися до окремих практик захисту ландшафтів. Зокрема, деякі країни прийняли закони, які прямо надають річкам, горам або лісам статус юридичної особи. Це означає, що вони можуть мати власні права (на існування, чистоту, підтримку природної течії), а закон передбачає механізм представництва їхніх інтересів. Яскравими прикладами є Еквадор (2008) та Болівія (2010), які закріпили права природи (Pachamama / Мати-Земля) у своїх конституціях, надаючи громадянам право подавати позови від імені природи, якщо її

⁶ Записала Л. Боса 20.07.2025 р. у м. Києві від В., 1965 р. н.

права порушуються. Це забезпечує річкам та іншим екосистемам правовий захист на найвищому рівні⁷.

Водночас в Україні історія р. Ірпінь та ініціатива створення заповідної зони «Ріка-Герой Ірпінь» надає вражаючі паралелі з наративами Великого Лугу. Вона демонструє, як ландшафт стає носієм пам'яті, об'єктом боротьби та символом стійкості в умовах сучасної російської агресії. Під час повномасштабного вторгнення росії у 2022 році р. Ірпінь, а точніше її заплава, стала частиною оборонної стратегії Києва. Це зробило річку, як і Великий Луг для козаків, безпосереднім учасником історичної події, «захисником». Вона набула нового, героїчного смислу. Після війни майбутнє Ірпеня також стане об'єктом обговорення. Як відновлювати її заплави? Яку роль вона відіграватиме в пам'яті про війну? Ініціатива «Ріка-Герой» – це не просто меморіалізація, а й спроба відновлення та збереження цього ландшафту, але вже з усвідомленням його нової ролі. Вона може стати прецедентом для подібних ініціатив в Україні, де ландшафти, що постраждали від російської агресії, будуть не просто відновлюватися, а переосмислюватися як носії нової історичної пам'яті. Отож, ріки Ірпінь і Дніпро (у його Великому Лузі), кожна по-своєму, демонструють глибинний зв'язок між українською ідентичніс-

тю, ландшафтом та історичною пам'яттю, яка переосмислюється в умовах війни та деколонізації.

Висновки. Отже, ми спробували показати, що боротьба за пам'ять про Великий Луг – це не лише конфлікт між «природою» та «технологією», а й складна взаємодія, де людська агентність і агентність ландшафту формують нову, спільну історію. Вибір майбутнього для Великого Лугу – це не лише технічне чи економічне рішення, а й глибоко соціальне та культурне питання. Воно стосується того, яку історію ми обираємо пам'ятати (і яким чином), як ми визначаємо свою ідентичність через зв'язок із землею та які цінності (екологічні, історичні, культурні) ми вважаємо пріоритетними. Наше дослідження виявило, що ця боротьба за право на власний ландшафт артикулюється через три основні наративні мережі, які ми проаналізували (що узагальнено можна означити як наратив «сакрального простору», наратив «імперського / колоніального спадку» та його контрнاراتиви, наратив сучасності: воєнного повсякдення та проявів історико-культурного та екологічного відродження) Ці мережі є свідченням життєздатності багатошарової пам'яті, що є невід'ємною частиною національної самосвідомості. Водночас вони формують новий публічний дискурс навколо суверенного права національного ландшафту на існування.

Джерела та література

1. Білівненко С. Селянин-степовик та річкова стихія Дніпра: за матеріалами історико-етнографічних експедицій Запорізького наукового товариства імені Якова Новицького *Народна творчість та етнологія*. 2017. № 5. С. 12–17. DOI : <https://doi.org/10.15407/nte2017.05.012>.
2. Бондаренко Г. Поема про море сліз, або Хроніки катастрофи. Олександр Довженко про Каховську ГЕС. *Народна творчість та етнологія*. 2024. № 4. С. 68–75. DOI : <https://doi.org/10.15407/nte2024.04.068>.
3. Боса Л. Етнографічні спостереження воєнного повсякдення населення Південної України: постекспедиційні рефлексії. *Народна творчість та етнологія*. 2023. № 4. С. 39–51. DOI : <https://doi.org/10.15407/nte2023.04.039>.
4. Великий Луг чи Каховське водосховище: сучасне бачення / упоряд.: В. Колодежна, О. Василюк. Чернівці : Друк Арт, 2025. 128 с.
5. Геродот. Історії в дев'яти книгах. Кн. IV. Мельпомена / перекл., прим. А. Білецького. Київ : Наукова думка, 1993. С. 180–228.
6. Дідух Я. Вплив війни на довкілля... *Головні новини України*. 06. 04. 2025. <https://renews.com.ua/kultura/vpliv-viini-na-dovkillia-akademik-iakiv-didyh-v-interv-u-rbk-ukrayina-pro-naslidki-dlia-prirodi/> (дата звернення 05.06.2025).

^{<7>} Цінність ландшафтів, як історичних, так і екологічних, нині покликана захищати також Європейська ландшафтна конвенція (Флоренція, 2000), ратифікована Україною 2005 року.

7. Етнографічний образ сучасної України. Корпус експедиційних фольклорно-етнографічних матеріалів. Т. 1. Усна історія / [голов. ред. Г. Скрипник] ; НАН України, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Київ, 2021. 592+VIII с. : іл.
8. Етнографічний образ сучасної України. Корпус експедиційних фольклорно-етнографічних матеріалів. Т. 9. Народна житлобудівна культура. Екологія та організація середовища проживання / [голов. ред. Г. Скрипник] ; НАН України, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Київ, 2020. 944 с.
9. Журавльова А. Образ Дніпра в традиційній культурі козацтва. *Народна творчість та етнологія*. 2016. № 2. С. 91–99.
10. Каховське море чи Великий Луг? Два роки по руйнації... Фонд громади міста Херсон «Захист». 31.05.2025. URL : <https://zahyst.ks.ua/2025/05/31/kahovske-more-chy-velykyj-lug-dva-roky-po-rujnacziyi-kahovskoyi-ges-ta-hersonskogo-potopu-zvit-za-rezultatamy-socziologichnogo-onlajn-doslidzhennya/> (дата звернення 12.07.2025).
11. Коваль-Фучило І. Пам'ять про затоплення: творчість Довженка і усні наративи. *Народознавчі зошити*. 2020. № 6 (156). С. 1445–1453. DOI: <https://doi.org/10.15407/nz2020.06.1445>.
12. Манюк В. Великий Луг – величезний «холодильник» для всієї планети... УНІАН інформаційне агентство. 06.06.2024. URL : <https://www.unian.ua/society/velikiy-lug-velicheznyy-holodilnik-dlya-vsiyej-planeti-vin-vpliv-time-na-klimat-zemli-ekolog-vadim-manyuk-12657741.html/> (дата звернення 12.02.2025).
13. МЭС СССР. Гидроэнергопроект. Главэнергопроект. Украинское отделение. Каховская Гидроэлектростанция на Днепре. *Проектное задание № 6. Санитарное обоснование мероприятий по подготовке ложа водохранилища*. Харьков, 1951.
14. Скржинська М. Геродот та його історії про Скіфію. *Енциклопедія історії України* : у 10 т. / редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін. ; Інститут історії України НАН України. Київ : Наукова думка, 2004. Т. 2 : Г–Д. С. 93.
15. Сушко К. Повернення Дніпра. Запоріжжя. Дніпровський металург. 2025. 60 с.
16. Ingold T. The Temporality of the Landscape. *World Archaeology*. Vol. 25. No. 2. 1993. P. 152–174. DOI : <https://doi.org/10.1080/00438243.1993.9980235>.
17. Latour B. Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network Theory. Oxford : Oxford University Press, 2009. 301 p.
18. [RID_UA YouTube-канал]. URL : https://www.youtube.com/@RID_UA.

References

1. BILIVNENKO, Serhii. Villagers – Steppe Inhabitants and the Water Element of the Dnipro: After the Materials of Historical and Ethnographic Expeditions of the Yakiv Novytskyi Zaporizhzhia Scientific Society. *Folk Art and Ethnology*, 2017, no. 5, pp. 12–17. DOI: <https://doi.org/10.15407/nte2017.05.012>. [in Ukrainian].
2. BONDARENKO, Halyna. A Poem on the Sea of Tears, or the Chronicles of a Disaster. Oleksandr Dovzhenko about Kakhovka Hydroelectric Power Plant. *Folk Art and Ethnology*, 2024, no. 4, pp. 68–75. DOI: <https://doi.org/10.15407/nte2024.04.068> [in Ukrainian].
3. BOSA, Liubov. Ethnographic Observations of the Wartime Everyday Life of the Population of Southern Ukraine: Post-Expedition Reflections. *Folk Art and Ethnology*, 2023, no. 4, pp. 39–51. DOI: <https://doi.org/10.15407/nte2023.04.039> [in Ukrainian].
4. KOLODEZHNA, Valeriia, Oleksii VASYLIUK, compilers. *Great Meadow or Kakhovka Reservoir: Modern Vision*. Chernivtsi: Print Art, 2025, 128 pp. [in Ukrainian].
5. TOLOCHKO, Petro, responsible editor. *Herodotos. The Stories in Nine Books*. Book 4. Translated and annotated by Andrii BILETSKYI. Kyiv: Scientific Thought, 1993, pp. 180–228 [in Ukrainian].
6. DIDUKH, Yakiv. The Impact of War on the Environment... *Main News of Ukraine*. April 6, 2025 [online] [viewed 05 June 2025]. Available from: <https://renews.com.ua/kultura/vpliv-viini-na-dovkillia-akademik-iakiv-didyh-v-interv-u-rbk-ykrayina-pro-naslidki-dlia-prirodi/> [in Ukrainian].
7. SKRYPNYK, Hanna, ed.-in-chief. *Ethnographic Image of Modern Ukraine. Corpus of Expeditionary Folklore and Ethnographic Materials*. Vol. 1: Oral History. NAS of Ukraine; M. Rylskyi IASFE. Kyiv, 2021, 592+8 pp. [in Ukrainian].
8. SKRYPNYK, Hanna, ed.-in-chief. *Ethnographic Image of Modern Ukraine. Corpus of Expeditionary Folklore and Ethnographic Materials*. Vol. 9: Folk Housing Culture. Ecology and Organization of Living Environment. NAS of Ukraine, M. Rylskyi IASFE. Kyiv, 2020, 944 pp. [in Ukrainian].
9. ZHURAVLOVA, Anastasiia. The Image of the Dnieper in the Traditional Culture of the Cossacks. *Folk Art and Ethnology*, 2016, no. 2, pp. 91–99 [in Ukrainian].
10. ANON. Kakhovka Sea or Great Meadow? Two Years after the Destruction... *Kherson City Community Foundation «Protection»*. May 31, 2025 [online] [viewed 12 July 2025]. Available from: <https://zahyst.ks.ua/2025/05/31/kahovske-more-chy-velykyj-lug-dva-roky-po-rujnacziyi-kahovskoyi-ges-ta-hersonskogo->

potopu-zvit-za-rezultatamy-socziologichnogo-onlajn-doslidzhennya/.

11. KOVAL-FUCHYLO, Iryna. Memory on Flooding: Dovzhenko's Work and Oral Narratives. *The Ethnology Notebooks*, 2020, no. 6 (156), pp. 1445–1453. DOI: <https://doi.org/10.15407/nz2020.06.1445> [in Ukrainian].

12. MANIUK, Volodymyr. Great Meadow is a Huge «Refrigerator» for the Whole Planet... *Ukrainian News Agency*. June 6, 2025 [online] [viewed 12 February 2025]. Available from: <https://www.unian.ua/society/velikiy-lug-velicheznyi-holodilnik-dlya-vsiyeji-planeti-vin-vplivatime-na-klimat-zemli-ekolog-vadim-manyuk-12657741.html/> [in Ukrainian].

13. ANON. USSR Ministry Power Plants. Hydroenergoproject. Glavenergoproject. Ukrainian Department. Kakhovka Hydroelectric Power Station on the Dnieper. *Project Task no. 6. Sanitary Justification of Measures for Preparing the Reservoir Bed*. Kharkiv, 1951, 320 pp. [in Russian].

14. SKRZHYNSKA, Maryna. Herodotus and His Stories about Scythia. In: Valerii SMOLII, editorial board's chairperson. *Encyclopedia of the History of Ukraine: In Ten Volumes*. Institute of the History of Ukraine of the National Academy of Ukraine. Kyiv: Scientific Thought, 2004, vol. 2: Г–Д, pp. 93 [in Ukrainian].

15. SUSHKO, Kostiantyn. Return of the Dnieper. *Zaporizhzhia: Dnipro Metallurhist*, 2025, 60 pp. [in Ukrainian].

16. INGOLD, Tim. The Temporality of the Landscape. *World Archaeology*, 1993, vol. 25, no. 2, pp. 152–174. DOI: <https://doi.org/10.1080/00438243.1993.9980235> [in English].

17. LATOUR, Bruno. Reassembling the Social. *An Introduction to Actor-Network Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2009, 301 pp. [in English].

18. [RID-UA YouTube-channel] [online]. Available from: <https://www.youtube.com/@RID-UA/> / November, 2025 [in Ukrainian].

Конфлікт інтересів

Авторка не має потенційного конфлікту інтересів, який би міг вплинути на рішення про опублікування цієї статті.

Використання штучного інтелекту

Не використовувався.

Отримано / Received 25.11.2025

Рекомендовано до друку / Recommended for publishing 04.12.2025

Опубліковано / Published 26.12.2025

УДК 94(477.41)+316.75]:355.01(477:470)
DOI <https://doi.org/10.15407/mue2025.24.031>

ДЕДУШ ОЛЕКСІЙ

кандидат історичних наук, науковий співробітник відділу «Архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів» Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (Київ, Україна).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1040-2241>

DIEDUSH OLEKSI

a Ph.D. in History, a research fellow at the *Archival Scientific Funds of Manuscripts and Audio-Recordings* 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/0000-0003-1040-2241>

Бібліографічний опис:

Дедуш, О. (2025) Історичне підґрунтя локальної ідентичності жителів міста Білої Церкви. *Матеріали до української етнології*, 24 (27), 31–41.

Diedush, O. (2025) Historical Basis of the Local Identity of the Residents of the City of Bila Tserkva. *Materials to Ukrainian Ethnology*, 24 (27), 31–41.

© Видавництво ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2025. Опубліковано на умовах відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

ІСТОРИЧНЕ ПІДҐРУНТЯ ЛОКАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ЖИТЕЛІВ МІСТА БІЛОЇ ЦЕРКВИ

Анотація / Abstract

У статті здійснено спробу комплексної реконструкції локальної ідентичності мешканців Білої Церкви, що сформувалась під впливом низки історичних подій різного масштабу. Автор розглядає місто як фронтір – від давньоруського форпосту Юр'єва та козацької твердині до сучасного «щита» столиці, доводячи, що саме ця оборонна функція сформувала особливий мілітарний характер та стійкість місцевого населення. У роботі здійснюється перегляд усталених імперських та радянських наративів: дослідник деконструє міфи про мультикультурну ідилію білоцерківців у різні епохи, оголошуючи натомість жорсткі механізми зросійщення, оселянювання міського простору, колоніального тиску родини Браницьких та частих штучних змін етнічного ландшафту. Значну увагу приділено соціально-економічним метаморфозам міста, яке пройшло шлях від потужного індустріального гіганта і «шинної столиці» до болісних процесів деіндустріалізації та пошуку нових сенсів у добу Незалежності. Червоною ниткою крізь усе дослідження проходить ідея тяглості традиції спротиву, яка яскраво продемонструвала себе в новітні часи перетворенням Білої Церкви на потужний волонтерський хаб та осередок героїчної 72-ї бригади імені Чорних Запорозжів в умовах російсько-української війни.

Ключові слова: локальна ідентичність, громади Київщини, Біла Церква, історія Білої Церкви, зросійщення в Україні, російсько-українська війна.

This article is an attempt of a comprehensive reconstruction of the local identity of the residents of Bila Tserkva, shaped by a series of historical events of varying magnitudes. The author examines the city as a frontier – ranging from the Old Rus outpost of Yuriiv and a Cossack stronghold to the modern «shield» of the capital – arguing that this defensive function has fostered a distinct militarized character and resilience among the local population. The study is aimed at the re-evaluating the established imperial and Soviet narratives: the researcher deconstructs myths regarding the multicultural idyll of Bila Tserkva's residents across various eras, exposing instead the harsh mechanisms of Russification, the ruralization of urban space, the colonial pressure exerted by the Branicki family, and the frequently artificial alterations to the ethnic landscape. Significant attention is devoted to the city's social and economic metamorphoses, tracing its

transformation from a powerful industrial giant and the “tire capital” through the painful processes of deindustrialization and the search for new meanings during the Independence era. A central theme running through the study is the continuity of the tradition of resistance, which has vividly manifested in recent times through Bila Tserkva’s transformation into a powerful volunteer hub and the home base of the heroic 72nd Brigade named after the Black Zaporozhians amidst the Russian-Ukrainian war.

Keywords: local identity, communities of the Kyiv Region, Bila Tserkva, history of Bila Tserkva, Russification in Ukraine, Russian-Ukrainian war.

Вступ. Біла Церква як великий індустріальний та культурний центр має також насичену подіями історію. Зважаючи на це, у її жителів виробились певні ідентитети, які можна характеризувати як прояв локальної ідентичності. На основі аналізу історії міста спробуємо окреслити основні елементи ідентичності білоцерківців. У 2024 році співробітники ІМФЕ ім. М. Т. Рильського розпочали молодіжний науковий проєкт «Сучасне воєнне повсякдення громад Київщини: культурно-антропологічний вимір». Ця стаття є науковою підсумковою рефлексією щодо одного з обстежених населених пунктів у ході виконання згаданого вище дослідження – міста Білої Церкви.

Предтеча Білої Церкви – укріплене поселення Святий Георгій-на-Росі – виникло в 1032 році як частина заходів Ярослава Мудрого з розширення теренів Руської держави на південь. Зважаючи на вдалий ландшафт, новозбудований Юр’їв став ключовим опорним пунктом Пороської оборонної лінії, оскільки лежав на шляху до столиці держави – Києва. Це впливало також на долю міста, яке неодноразово спалювали, а його населення знищували загарбники-номади.

Щодо перших поселенців літописного Юр’єва залишилося мало відомостей. Однак за радянської доби ідеологи намагались применшити роль протоукраїнських спільнот в освоєнні Дикого поля та вставляли ідеологічний архетип дружби народів. Тому надзвичайного поширення набуло твердження про мультиетнічний характер перших юр’ївців. По-перше, було перебільшено роль полонених поляків, яких Ярослав Мудрий поселив на Пороській оборонній лінії, а по-друге, акцент зводився на тюркську присутність, представлену лояльними та християнізованими спільнотами чорних клобуків і торків. Очевидно, колонізація теренів Білої Церкви проходила з більш заселених територій на північ від міста, де були

представлені нащадки східнослов’янських племінних спільнот, зокрема полян.

Уже в літописах ми бачимо появу самоноазви жителів Юр’єва та навколишніх поселень у формі «поросіани» чи «поршани» [8]. Річка Рось тривалий час виконувала роль фактичного кордону між малозаселеними теренами, де панували номадичні орди, та землями Руської держави. Тут пролягав також релігійний кордон, на якому християнство було представлено Юр’ївською єпархією, звідки вийшло декілька впливових архієреїв. Відповідно, перший удар численних нападів лягав саме на поршан. Тож можемо припустити про значну мілітаризацію тамтешнього населення, яке виконувало роль прикордонників. Неважко знайти певні паралелі між іншими мілітарними утвореннями фронтиру в пізніші часи – запорозькими козаками, донськими козаками, сербськими граничарами тощо. Однак у 1240 році Юр’їв було спалено, а його населення або знищене, або розпорошене. Близько століття місто фактично лежало в руїнах. Однак знайдені артефакти із численних скарбів, зокрема, у західній частині Білої Церкви, підтверджує, що економічне життя після 1240-х років тут продовжувалось, велась активна торгівля й існувало постійне населення. Вочевидь, швидко виникло нове поселення біля руїн Георгіївської церкви, або церкви Юрія Білого, які деякий час слугували помітним орієнтиром на цій території. Джерела засвідчують, що вже в русько-литовську добу тут було постійне поселення вже під спадкоємною, але зміненою назвою – Біла Церква.

У 1510 році біля міста в урочищі Роток відбулася битва з татарським військом. Ця другорядна битва через друкарську опіску у виданні Похилевича була помилково датована 1310 роком. Попри розбіжності в іменах її учасників, у деяких радянських дисертаціях, а в місцевій пресі та на уроках київщинознавства ще до

2010-х років ця дата фігурувала як перша перемога руських військ над татарами. Цей міф досі справляє певний вплив на ідентичність білоцерківців.

У 1550 році Семен Фрідріх Пронський збудував на місці традиційної для тутешніх укріплень Замковій горі Білоцерківський замок. Цікавим фактом є те, що герб Семена Пронського містить у собі зображення Юрія Змієборця [6]. Культ цього святого як борця за християнську віру здавна був поширений на Пороссі, а в сучасній геральдиці відображений на гербі Київської області. Біла Церква знову відновила статус фактично прикордонної фортеці, а її населення швидко зростало через слобідські пільги для поселенців. Наявність широких прав у населення не могло не вступати в дисонанс із феодалними порядками спочатку в Литовському князівстві, а пізніше в Речі Посполитій. У 1570 році містом заволодів Костянтин Острозький, який у вітчизняній історіографії фігурує як виключно позитивна персона. У багатьох аспектах, зокрема, у боротьбі з московитами, це було дійсно так. Однак для білоцерківців він зіграв скоріше негативну роль.

У 1589 році не без зусиль білоцерківські міщани закріплюють свої права на самоврядування королівським привілеєм права міста Магдебурга. Однак князь Острозький не визнав його. Це призвело чи не до першого великого міщанського повстання. Попри його поразку населення Білої Церкви стає постійним учасником антифеодалних виступів на території України. Через два роки білоцерківці опинилися в епіцентрі виступу Криштофа Косинського та ін. Це дало свої результати. У 1620 році Біла Церква вдруге й остаточно отримала статус самоврядного міста за зразком міста Магдебург та свій герб. Ще через п'ять років тут було сформовано Білоцерківський реєстровий полк, який майже на 100 років з перервами став ядром української державності на цих землях.

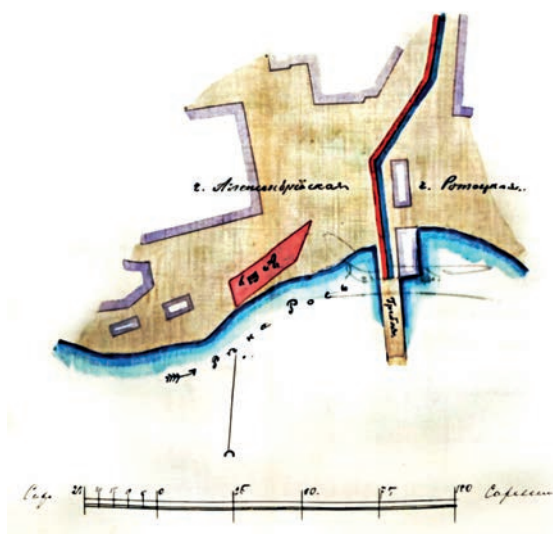
Після створення в ході Хмельниччини Білоцерківського полку до його складу ввійшли величезні терени, які сягали на півдні окраїн сучасних центральних районів України. Відповідно, у Білу Церкву почала стікатись людність з усього полку. Показово, що під час голосування на вічі за схвалення угоди Хмельницького з Московським царством білоцерківці проголо-

сували проти неї, але донедавна про цю подію нагадував радянський монумент із неправдивими даними про результат волевиявлення.

У часи повстання Палія Біла Церква стала фактично столицею нової козацької держави. Гетьман Іван Мазепа також почав тут утверджувати козацькі порядки. Зокрема, він побудував першу за тривалий час кам'яну Микільську церкву у 1706 році, яку згодом не будуть ремонтувати, а після пожежі 1798 року покриють лише соломною, а потім розберуть для побудови нового собору на кошти Браницьких. Однак до наших часів зберігся фрагмент будівлі, який було переоблаштовано під невеличку церкву.

Хоча після поразки чину Івана Мазепи козацтво в Білій Церкві занепало, а в місто повернулася польська адміністрація. Місто залишилося центром величезного Білоцерківського староства, яке за територією перевершувало навіть одноіменний полк.

На відміну від інших міст, гарнізон Білої Церкви не здався коліївським повстанцям, а на околицях міста гайдамаків було розбито. У нагороду за активну участь у придушенні Коліївщини, яка для поляків мала епохороздільну роль, Білу Церкву віддали у володіння графів Браницьких гербу Корчак. Це призвело до посилення феодалного визиску серед білоцерківців. У 1787 році почалося будівництво парку, у якому брали участь велика кількість місцевих посполитих. Як справжні російські колабораціоністи Браницькі присвятили парк Потьомкіну. Уже пізніше, під впливом романтичного концепту парку «Софіївка», виникла версія, що назва «Олександрія» є присвятою коханій дружині графа Браницького. Сьогодні дослідники схилиються до версії, що в імені парку увічнено подяку імператору Олександру I, який повернув усі володіння поміщикам після відбору їх у «павлівські» часи. Інфільтрація російських історико-ідейних конструктів у композицію парку продовжилась і за радянських часів, та навіть після Революції Гідності парк наповнили згадками про декабристів, центральний вхід оздобили пам'ятником Пушкіна. У квітні 2014 року було встановлено погруддя Потьомкіна, заради чого було пошкоджено пам'ятку Ротонда, щоб встановити захисні ґратки.



Межа між Олександрійською та Ротецькою «частинами», яка пролягала за 500 м від «Містечка». Державний архів Київської області (ф. 1, оп. 234, спр. 56)

Після лютого 2022 року більшість цих символів було прибрано.

Після поділу Речі Посполитої Біла Церква опинилася в російській окупації. Але на відміну від польського періоду, коли місто було центром величезного Білоцерківського староства, задля збереження максимального впливу Браницьких, місто, попри вдале розташування на дорогах, які з'єднували сусідні повітові центри, було позбавлене статусу центру повіту. Це надзвичайно негативно відбилося на розвитку міста, його забудові та, відповідно, ідентичності його жителів.

У 1812 році жителів Білої Церкви та околиць було втягнуто в аферу, коли за участь у війні проти Наполеона місцевим селянам було обіцяно волю. Після розгрому бонапартистського режиму російська влада разом з поміщиками просто повернула селян назад у свої володіння і про обіцянки забула. Місцевий осередок радянських комуністів під час підготовки заходів до 950-річчя з дати заснування міста у 1982 році згадав про цей обман і, намагаючись прив'язати місцеву історію до загальноросійської, спорудив на честь цього пам'ятник, який простояв до березня 2022 року.

На початку 1830-х у місті було розташовано Литовський батальйон, який згодом перейменували на 6-ий саперний. За дани-

ми метричних книг Миколаївської церкви (до 1839 року) і Преображенського собору [9] відомо, що солдати жили в жахливих умовах, а середній вік становив 29 років. Серед найпоширеніших причин смерті була нервова гарячка, яка могла означати як смерть від певного типу тифу, так і від алкогольної інтоксикації. Наявність солдатів значно змінила етнічну картину міста, оскільки серед вояків 6-го саперного батальйону практично відсутні українські прізвища, а переважають патронімічні, характерні для росіян. Значна кількість дійсних та відставних солдатів осідала в місті і одружувалась з місцевими дівчатами, серед яких переважали стани дворянок, одностоворок та духовних осіб.

Активний розвиток сільського господарства сприяв появі навколо міста фільварків. Однак Браницькі не хотіли приєднувати їх до міста, щоб не збільшувати його розмір та вплив. Так, на іншому березі Росі, практично впритул до історичного центру Білої Церкви, формується селище Заріччя, яке мало навіть свою приходську церкву. Остаточно Заріччя як південна міська околиця стало повноправною частиною Білої Церкви тільки після спорудження в листопаді 1960 року мосту Дружби, але певні ідентитети в місцевого населення, яке проживає у приватному секторі, досі залишаються. Інші частини Білої Церкви – Олександрійська та Ротецька – також фактично обтікали саме «Містечко», про що свідчить мапа 1898 року, але мали своїх старост і, як правило, не включались у загальну статистику Білої Церкви. Варто зазначити, що в цих «частинах» у перші роки радянської влади були створені колгоспи, тому їхнє населення стало жертвами Голодомору. У номерах 194 і 197 всесоюзної газети «Правда» повідомлялось, що в період з 11 по 17 липня 1931 року з вокзалу Білої Церкви було вивезено в Москву й Ленінград 91 вагон овочів.

Індустріалізація прийшла в Білу Церкву ще в середині XIX ст., але її темпи гальмував відтік населення після відміни кріпацтва, коли колишні ремісники, перетворившись на кустарів, почали переселятися в навколишні села. Загалом поява машинних виробництв за умов дефіциту землі сприяла люмпенізації населення. Показовим є факт, що майбутній лідер білоцерківських більшовиків Павло Сломчинський на початку XX ст. був звичай-

ним робітником на заводі Менцеля, хоча походив з місцевої католицької шляхти [3; 2]. Але виробництво в місті зосередилось не на високотехнологічних процесах. Здебільшого воно було пов'язане з переробкою збіжжя.

Натомість зручне розташування біля основних торгових магістралей сприяло притоку сюди єврейського населення. Із середини 1860-х років юдеї почали переважати християнське населення в місті. Крім позитивних моментів розвитку торгівлі в місті, тут з'являється чимало єврейських шинків, кількість яких викликала обурення в тогочасній пресі. На 3 тисячі дорослого чоловічого населення припадало, за одними даними, 90 шинків, а за іншими, – 120, тоді як у 60-тисячному Києві чисельність шинків ледь сягала такого рівня [5]. Ця тенденція була характерною для всього Правобережжя, оскільки через антиалкогольний рух серед протестантів балтійських губерній, шинкарі були змушені релокуватися на південь у межах смуги осілости. Графи Браницькі сприяли розгалуженій системі закладів, де розливали алкоголь. Навіть всесильне місцеве православне духовенство, попри офіційні протести, не могли нічого вдіяти проти споювання білоцерківців.

Однак не всі юдеї-білоцерківці змогли зайняти вигідне соціальне положення. Близько від центру, у зв'язку з наявністю значної юдейської громади та її подальшим збільшенням, виростають ремісничі нетрі, які, за однією версією, через жажливий стан будівель, а за іншою, – через непрохідне болото на вулицях, отримали назву «Грузія».

Північні райони міста почали свій розвиток завдяки прокладанню залізниці через місто. Це прискорило притік населення з інших регіонів для обслуговування залізничної інфраструктури, роботи на складах, відтак виникло величезне Залізничне селище. Однак у майбутньому процеси забудови багатоквартирними будинками практично минули його.

Значною віхою в житті білоцерківців стало відкриття радонових вод у межах міста. Для багатьох жителів російської імперії це стало шансом покращити своє здоров'я, тому тут почали з'являтися перші оздоровчі установи. Показовим є факт, що для місцевих жителів радонові води мають обмежений ефект, оскільки вони тривалий час проживають біля їх джерел.



Динаміка зміни кількості населення Білої Церкви в 1860–1917 рр., за даними клірових відомостей із ЦДІАК (ф. 127, оп. 1011). Автор О. Дедуш

Після революційних подій в Україні та встановлення органів влади УНР, завдяки клопотанню жителів міста [1], воно здобуло статус повітового центру, який через декілька років радянські окупанти замінили на більш значимий – окружний. Однак Друга світова війна зробила тривалу паузу в індустріальному та культурному поступі Білої Церкви. Німецька переокупація хоча й спричинила певні позитивні зміни – порушення в пресі табуованих тем, проведення інформаційних заходів зі знання української минувшини, популяризації національної символіки, відкриття церков, але загалом не відрізнялася у своїй людиноненависницькій сутності через примат ідеології нацизму [4].

Участь у відбитті Білої Церкви від нацистів створило ще один міф про жертвову участь «чехословаків» у так званому «визволенні» міста. Аналіз імен та прізвищ загиблих 1-ї Чехословацької бригади показав, що більшість бійців були етнічними українцями із Закарпаття.

Ще із середини 1920-х років місто почало знову відігравати роль місця дислокації військових підрозділів [7]. Виникають цілі райони проживання військових – район ДНС (від рос. Дом начальствующего состава), Військбуд (рос. Военстрой) та закрите військове містечко «Гайок» для офіцерів авіації. З 1950-х років тут розміщу-

Указ Президиума Верховного Совета СССР

**О награждении города Белая
Церковь Киевской области
орденом «Знак Почета»**

**За успехи, достигнутые трудя-
щимися города в хозяйственном
и культурном строительстве, и в
связи с 950-летием со времени
основания наградить город Бе-
лая Церковь Киевской области
орденом «Знак Почета».**

**Председатель Президиума
Верховного Совета СССР
Ю. АНДРОПОВ.**

**Секретарь Президиума
Верховного Совета СССР
Т. МЕНТЕШАШВИЛИ.**

**Москва, Кремль.
15 декабря 1983 г.**

«Известия». 1983. № 350. С. 1.

ється 72-га стрілецька дивізія. Наявність значної кількості військових потенційно звужувало сферу функціонування української мови в побуті, а українська культура витіснялась радянськими ідеологемами.

З 1970-х років, як свідчать рішення міськвиконкому, місцевими комуністами було взято курс на отримання містом якоїсь радянської нагороди. Офіційно це було приурочено до 950-річниці з дня заснування міста. Першим кроком було спорудження низки пам'ятників, частина з яких містила російсько-імперські наративи. Зокрема, було встановлено пам'ятник «Гренадер». На Палієвій горі було також споруджено пропагандистський монумент про відданість Семена Палія-Гурка боротьбі за єдність з московитами. При його встановленні було пошкоджено декілька культурних шарів на цій цінній археологічній пам'ятці, яка фіксує присутність пенківської культури на Білоцерківщині, сліди тутешньої економічної активності в проміжку між монгольським

сплюндруванням і встановленням тут литовської влади та окремі артефакти козацької доби. Дендропарк «Олександрія» був наповнений монументами, присвяченими Пушкіну та декабристам, які певний час утримувались у господарських будівлях тодішнього саду.

Наступним кроком стало зросійщення закладів освіти. На початок 1980-х років майже всі середні школи міста стали з російською мовою викладання, а в деяких українську не викладали взагалі. У дитячих садках проводили «ранки» з балалайками й косоворотками. Боротьба з усім українським відбилась також на офіційному символі міста – уже затверджений герб з історичними «трьома стрілами» був замінений на варіант з однією стрілою, бо партійні функціонери з «центру» вбачали тут український тризуб.

Старання білоцерківської комуністичної верхівки помітили в Москві, і вже 15 грудня 1983 року Білу Церкву було нагороджено доволі скромною, але значимою нагородою – орденом «Знак пошани». Це було 5-те таке нагородження міста в окупованій російськими комуністами Україні, а загалом лише 37 радянських населених пунктів отримали таку відзнаку. Для білоцерківців цей акт не мав ніяких наслідків, але міськком КПУ, вочевидь, отримав свої негласні бонуси та репутаційне зростання.

Біфуркаційним для Білої Церкви стало спорудження підприємств об'єднання «Білоцерківщина» та заводу гумово-технічних виробів. Після зведення цих промислових гігантів за короткий час населення міста зросло майже вдвічі. Нерідко серед місцевих жителів досі можна почути, що Біла Церква – це «шинна столиця». Значний притік населення стався після аварії на ЧАЕС у 1986 році та після другого відселення жителів Поліського району у 1993 році.

Після здобуття Україною незалежності у Білій Церкві почалися процеси деіндустріалізації. Частину військових частин значно скоротили або ліквідували. Значною часткою зайнятості стала сфера торгівлі. Практично в кожному мікрорайоні міста виникли контейнерні ринки, де відбувалась торгівля найрізноманітнішими товарами. Багато робітників та офісних працівників приєдналися до лав маятникових трудових мігрантів, коли зран-

ку доступним транспортом вони їдуть на роботу, а ввечері повертаються додому. Шинна промисловість хоч досі і представлена на промисловій карті міста, але не займає позицій містоутворювальної.

Перспективність міста сприяла появі в ньому нового для пострадянського простору явища – фінансових пірамід. Однією з таких стала Кредитна спілка «Пінгвін», від краху якої постраждало 15370 вкладників, у яких вкрави 28 млн 942 тис. 373 гривень за курсом 1997 року (близько 675 млн за сучасним курсом), при тому, що бюджет Білої Церкви на той час складав 56 млн грн. Це значною мірою підірвало економічну активність у місті та не сприяло довірі місцевих жителів до банківських установ.

У середині 2000-х у місті було здійснено спробу реіндустріалізації за рахунок побудови електросталепрокатного заводу. Спочатку проект провалився, але його спробували реанімувати вже представники проросійської влади В. Януковича. Однак рішучий протест її жителів, утеча кліки Партії регіонів та режим маловодності, який встановився на річці Рось через велику кількість дамбових споруд, розорення лук та знищення струмків, завадив цьому. У жовтні 2025 року стало відомо про самовільний демонтаж під торгової площі Електромехнічного заводу, який зупинив свою роботу лише кілька років тому. Економіка міста дедалі більше стає орієнтованою саме на роздрібну торгівлю та сферу послуг.

На початку 2000-х років з подачі місцевої влади Біла Церква отримує гасло «Біла Церква – місто добра». Після подій Революції Гідності та початку російської агресії у 2014 році Біла Церква стала потужним тиловим центром забезпечення обороноздатності держави у формі матеріально-психологічної підтримки 72-ї бригади ім. Чорних Запорозжців, Білоцерківського зенітного полку тощо. У перші години після повномасштабного вторгнення московитських військ по місту було завдано низку ракетних ударів, які тривають донині. 5 жовтня 2022 року по місту було завдано один з перших ударів за допомогою іранських Shahed-136.

Не повністю завершено процес очищення громади від представництв РПЦ в Україні. Зокрема, ця російська структура станом на листопад 2025 року контролює пам'ятку архітектури – Магдалинську



*Протестна листівка 2006 р.
проти металургійного заводу
на Проспекті Незалежності.
Світлина О. Дедуша. 23.07.2025 р.*

церкву – та низку церков у навколишніх селах, зокрема, дерев'яну Свято-Духівську церкву в селі Шкарівка, що була зведена в середині XVIII ст.

Вдруге з часів Першої світової війни Біла Церква прийняла дуже багато внутрішньо-переміщених осіб. Але якщо у 1914–1917 роках це були люди із західних губерній російської імперії [10], то зараз це українці зі Сходу й Півдня України, кількість яких складає, за різними даними, від 15 до 30 тисяч осіб. У планах розбудови міста є зведення цілого кварталу для жителів знищеного російськими терористами Маріуполя, які знайшли прихисток у Білоцерківській громаді.

Висновок. Отже, історичний шлях Білої Церкви засвідчує, що локальна ідентичність її мешканців сформувалася в умовах постійного балансування між статусом мирного торговельно-промислового центру та роллю військового форпосту. Попри століття ідеологічного тиску, спрямованого на розмивання української сутності міста через імперські міфи та політику зросійщення, білоцерківська громада зберегла свій потенціал опору цим негативним процесам. Сучасні виклики російсько-української війни лише актуалізували ці глибинні історичні патерни: місто, яке пережило руйнування давнього Юр'єва та конфлікти за участі козацтва, сьогодні знову повернулося до своєї місії «щита» столиці. Трансформація від радянської «шинної столиці» до потужного волонтерського хабу та військового осередку – є закономірним підсумком еволюції міської спільноти, яка, долаючи наслідки колоніального минулого, остаточно актуалізує статус Білої Церкви як сучасного динамічного міста Київщини.

Джерела та література

1. Державний архів Київської області. Ф. 1716. Оп. 2. Спр. 39. 5 арк.
2. Державний архів Київської області. Ф. 280. Оп. 2. Спр. 538. Арк. 25 зв. – 26.
3. Державний архів м. Києва. Ф. 312. Оп. 1. Спр. 114. Арк. 92 зв. – 93.
4. Дедуш О. Газета «Дзвін Волі» (Біла Церква): українські теми поміж рядків нацистської пропаганди. *Новини науки: дослідження, наукові відкриття, високі технології*. Харків, 2019. С. 44–47.
5. Київські єпархіальні відомості. 1862. № 21.
6. Пазднякоў В. Пронскія. *Вялікае княства Літоўскае : энцыклапедыя : у 3 т. / рэдкал.: Г. П. Пашкоў (гал. рэд.) і інш. Мінск : Беларуская Энцыклапедыя, 2005. Т. 2 : Кадэцкі корпус – Яцкевіч. С. 466.*
7. Стародуб О. Сотя територіальна стрілецька дивізія (1923–1932). Біла Церква, 2021. 320 с.
8. Тайді Т. Ю. Союз Чорних Клобуків (тюркське об'єднання на Русі в XI–XIII ст.) : автореф. дис. <...> канд. іст. наук : 07.00.01. Київ, 2005. 16 с.
9. Центральний державний історичний архів України, м. Київ. Ф. 127. Оп. 1012. Спр. 1862, 1941, 1956, 2015а, 2069, 2126, 2190, 2253, 2318, 2376, 2443, 2526, 2585.
10. Archiwum Akt Nowych (Warszawa). Zespół 51. Seria 1.6. Sygnatura 296.

References

1. *State Archives of Kyiv Region*. Fund 1716, Inventory 2, Dossier 39, Folios 5 [in Old Russian].
2. *State Archives of Kyiv Region*. Fund 280, Inventory 2, Dossier 538, Folios 25v–26 [in Old Russian].
3. *State Archives of the City of Kyiv*. Fund 312, Inventory 1, Dossier 114, Folios 92v–93 [in Old Russian].
4. DIEDUSH, Oleksii. The “Bell of Freedom” Newspaper (Bila Tserkva): Ukrainian themes between the Lines of Nazi Propaganda. *Science News: Research, Scientific Discoveries, High Technologies*. Kharkiv, 2019, pp. 44–47 [in Ukrainian].
5. ANON. *Kyiv Diocesan News*, 1862, no. 21 [in Old Russian].
6. PAZDNYAKOV, Valeryi. The Pronskis. In: Gennady PASHKOV, ed. *The Grand Duchy of Lithuania: Encyclopedia: In Three Volumes*. Minsk: Belarusian Encyclopedia, 2005, vol. 2: Кадэцкі корпус – Яцкевіч [Cadet Corps – Yatskevich], pp. 466 [in Belarusian].
7. STARODUB, Oleksii. *The 100th Territorial Rifle Division (1923–1932)*. Bila Tserkva, 2021, 320 pp. [in Ukrainian].
8. TAIDI, Tetiana. *The Union of Black Klobuks (Turkic Association in Rus in the 11th–13th Centuries)*. An Authoress's Abstract of a Ph.D. Thesis in History: 07.00.01. Kyiv, 2005, 16 pp. [in Ukrainian].
9. *The Central State Historical Archives of Ukraine in Kyiv*. Fund 127, Inventory 1012, Dossiers 1862, 1941, 1956, 2015a, 2069, 2126, 2190, 2253, 2318, 2376, 2443, 2526, 2585 [in Old Russian].
10. Archiwum Akt Nowych (Warszawa) [Central Archives of Modern Records (Warsaw)]. Zespół 51, Seria 1.6, Sygnatura 296 [in Polish].

**«Чехословаки», які загинули при радянському зайнятті
Білої Церкви в 1944 році**

Андраши Андрій	серж.		
Антолін?/Антолик	ряд.	1923	Ударник. Усі носії прізвища також із Закарпаття.
Бабіч Андрій Михайлович	ряд.	1920	
Бамбушка Василь	ряд.		
Бандур Михайло Луцькович	ряд.	1919	Розвідник
Белья/Бела/Бея Федір Іванович	ряд.	9.03. 1919	Призваний Міжгірським РВК Закарпатської обл.
Бенцан/Бенцак Іван Іванович	ряд.	1923	Стрілок
Блажен? /Блажек Володимир Франтович	підпоруч./ мол. лейтенант	1913	
Бобуніч/Бобоніч Михайло Ількович	ряд.	7.06. 1911	Заряджальник. Призваний Міжгірським РВК Закарпатської обл.
Бондар/Боднар Василь Петрович	ряд.	1924	Телефоніст
Бонкало Петро	ряд.	1921	Уродженець с. Бороневе Хустського р-ну Закарпатської обл.
Брун Курт Емануелович	старшина/ ротмістр	1911	Чех ^{<?>} . Командир кавалерійського взводу. Нагороджений Орденом Слави ІІІ ступеня в листопаді 1943 р. та Орденом Червоної зірки у березні 1944 р.
Буркало Іван Павлович	ряд.	1920/ 17.04. 1922	Стрілок. Призваний Міжгірським РВК Закарпатської обл.
Буртін Штефан Іванович	серж./ десятник	1916	Українець ^{<?>} . Командир відділення роти автоматників танкового батальйону. Нагороджений медаллю «За бойові заслуги» від 21.12.1943 р. та Орденом Червоного Прапора в березні 1944 р.
Бучек Ян Штефанович	серж.	1917	
Цингал?/Циглан Штепан Штепанович	єфр./мол. сержант	1919	
Данко Федір Федорович	ряд.	1919	
Деак/Деяк Михайло Васильович	ряд.	1922/ 1926	Ударник
Демян Шимон Іванович	єфр./мол. сержант	1920	Командир взводу
Фальтер Арношт Емануїлович/Ервін Лео Юліус	мол. лейтенант	1902	Командир взводу
Фера Петро Петрович	ряд.	1923	Ударник
Фицай Іван Іванович	ряд.	1915	Ударник
Гладштейн/Глатштейн Леон Якович	єфр./мол. сержант	1921	
Галанич Олександр Михайлович	ряд.	1920	Стрілок
Галушко/Галушка Михайло Васильович	ряд.	1917	Ударник
Газуха Юзеф Імрихович	мол. лейтенант/ підпор.	1915	Словак ^{<?>} . Командир взводу зв'язку 2-го батальйону. Нагородж. Орденом Червоної Зірки у березні 1944 р.
Глеба Михайло Іванович	ряд.	1913	Заряджальник. У списку нагороджених був однофамілець українця. ^{<?>}

Горячек Ян	серж.		Загинув 16 січня 1944 р.
Гуцуляк Андрій Михайлович	ряд.	1904	Стрілок. Уродженець селища Ясиня Рахівського р-ну Закарпатської обл.
Гамтак Франтішек Франтович	ряд.	1906	Сапер. Призваний Шахтинським РВК Ростовської обл.
Гарандечик Франтішек	ряд.	1919	Снайпер
Гоцоло/Гоцоба Павло Янович	свобод. серж.	1914	Словак ^{<?>} . Командир відділення 2-ї роти, 1-го батальйону
Гундер Іржі/Юра Петрович	старш.	1921	Командир взводу
Хмарник Михайло Васильович	ряд.	1918	Автоматчик
Йовбак Іржі/Юра Михайлович/Васильович	єфр./мол. серж.	1920	Українець ^{<?>} . Розвідник
Калабішка Юрій/Юра Михайлович	ряд.	1922	Ударник
Каркович/Карпович Михайло Іванович	ряд.	1921	Стрілок
Катринець Юра Юрійович	ряд.	1916	Водій
Кафка Іван Міклашович	ряд.	1912	Водій
Кікало Іван Васильович	ряд.	1918/ 1919	Ударник. Уродженець с. Березники Свалявського округу ^{<?>}
Кінч Іван Михайлович	ряд.	1914	Ударник. Призваний Міжгірським РВК Закарпатської обл.
Коніпут/Коніпуд Іван Ількович	ряд.	1920	Ударник
Клук Владислав/Ладислав Матейович	ряд.	1920	Ударник
Краснояник/Красняник Степан/Штефан Іванович	ряд.	1903	Призваний Міжгірським РВК Закарпатської обл.
Лавришин Антонін	ряд.	1923	Ударник
Левера Андрій Анатолійович	єфр./мол. серж.	1919	Командир відділення
Лиси Андрій Андрійович/Миколайович	ротм.	1922	Словак ^{<?>} . Командир взводу кулеметної роти 1-го батальйону. Нагороджений медаллю «За бойові заслуги» 21 грудня 1943 р.
Лофінець Юра Дометович?	ряд.	1920	Ударник
Луцак/Лисак	ряд.		
Марушка Андрій Васильович	ряд.	1921	Автоматчик
Мегела Михайло Васильович	ряд.	1920	
Менжул Микола Дмитрович	ряд.	1923	Стрілок
Метелега Федір Федорович	ряд.	1918	Українець. Уродженець Іршави, округ Лисичово ^{<?>}
Микитович Василь Васильович	зеніт.	1916	
Микуланіч Михайло Михайлович	єфр./мол. сержант	1920	Командир відділення
Мондрич Василь Васильович	єфр./мол. сержант	1912	Командир відділення
Мудрак Михайло Штефанович	ряд.	1921	Ударник
Паусений/Паушений Іван Іванович	ряд.	1917	Стрілок
Пилипчинець Михайло Олексійович	мол. л./підпор.	29.06. 1913	Командир взводу. Призваний Міжгірським РВК Закарпатської обл.
Пічкарь Іван Михайлович	ряд.	1916	Ударник
Попадич Михайло Васильович	ряд.	1919	Снайпер
Попович Іван Михайлович	ряд.	1909	Стрілок
Сабадош Михайло Петрович	ряд.	1914	Стрілок

Самет Бедржіх Йосифович	без зв./ряд.	1912	Ударник
Самоші/Шаноші Штефан Юзефович	ряд.	1920	Ударник
Самота/Самет/Шемота Юрій Іванович	ряд.	1922	Стрілок
Сірохман Юра Васильович	єфр./мол. сержант	1920	Автоматчик
Сусанін/Сушанин Василь Петрович	єфр./мол. сержант	1920	Українець <?>. Стрілок. Командир відділення кулеметної роти 1-го батальйону
Лучко Микола Юрійович	ряд.	1915	
Страпко/Страйко Михайло Андрійович	ряд.	1920	Автоматчик
Шелепко Михайло Йосипович	ряд.	1920	Розвідник
Шпір Василь Андрійович	ряд.	1922	
Штейнтранер Йосиф Йосифович	старш.	1922	Командир взводу
Щербан Павло Пархомович	серж.	1923	Командир відділення
Токар Михайло Іванович	ряд.	1921	
Тулайдан Михайло Ількович	ряд.	1922	Розвідник
Вайнагій/Вайнаш Василь Васильович	ряд.	1920	Стрілок
Варга Павло Юліусович	ряд.	1921	Стрілок
Вашек Рудольф Алоїсович	прапор./ ротмістр	1915	Командир взводу
Волосин/Волошин Петро Юрійович	серж.	1907	Кулеметник
Волошук Василь Юрійович	серж.	1910	Командир відділення
Заїц Ян Іванович	серж.	1912	Командир відділення
Зенінець Михайло Олексійович	ст. серж.	1916	Командир відділення
Зимомря Федір Іванович	ряд.	1914	
Заблак/Жаблак Василь Петрович	ряд.	1919	Сапер

Конфлікт інтересів

Автор не має потенційного конфлікту інтересів, який би міг вплинути на рішення про опублікування цієї статті.

Використання штучного інтелекту

Не використовувався.

Отримано / Received 27.11.2025

Рекомендовано до друку / Recommended for publishing 04.12.2025

Опубліковано / Published 26.12.2025

УДК 316.34+314.151.3–054.73(470:477)](477.54/.62)
DOI <https://doi.org/10.15407/mue2025.24.042>

РЕНДЮК ТЕОФІЛ

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

ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0000-1361-0316>

RENDIUK TEOFIL

a Doctor of History, a leading 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/0009-0000-1361-0316>

Бібліографічний опис:

Рендюк, Т. (2025) Етнокультурний чинник формування та збереження ідентичності населення українсько-російського пограниччя: історико-етнографічні аспекти (на прикладі Слобожанщини). *Матеріали до української етнології*, 24 (27), 42–55.

Rendiuk, T. (2025) Ethnocultural Factor of the Formation and Preservation of the Identity of the Population of the Ukrainian-Russian Borderlands: Historical and Ethnographic Aspects (Exemplified by Slobozhanshchyna). *Materials to Ukrainian Ethnology*, 24 (27), 42–55.

**ЕТНОКУЛЬТУРНИЙ ЧИННИК ФОРМУВАННЯ
ТА ЗБЕРЕЖЕННЯ ІДЕНТИЧНОСТІ НАСЕЛЕННЯ
УКРАЇНСЬКО-РОСІЙСЬКОГО ПОГРАНИЧЧЯ:
ІСТОРИКО-ЕТНОГРАФІЧНІ АСПЕКТИ
(на прикладі Слобожанщини)**

Анотація / Abstract

Статтю присвячено дослідженню історичних, етнографічних, культурних, релігійних процесів та мовних взаємовпливів у порубіжних регіонах України, які межують із російською федерацією або є історико-етнографічними українськими територіями в сусідній країні, на формування та збереження ідентичності населення східного українського пограниччя. Метою роботи є вивчення означених аспектів у межах Слобожанщини – східного регіону українсько-російського порубіжжя. Установлено, що саме цей український історико-етнографічний регіон піддався найбільшій русифікації, що послідовно відбувалася за часів московського царства, російської імперії та радянського союзу. Цей негативний процес мав дві хвилі: першу, яка розпочалася у XVIII ст. після скасування козацького устрою та запровадження російської адміністрації, і другу, активнішу, що припала на XX ст. і включала політику асиміляції та зменшення українського населення в регіоні. Перша хвиля призвела до ліквідації самоврядування та впровадження російських установ, а друга – до зменшення відсотка українців за часів сср. Нинішня агресивна росія перейшла до вкрай негативного способу деукраїнізації регіону – фізичного знищення українців шляхом військового вторгнення в рамках повномасштабної фази розв'язаної у 2014 році війни проти України. Зроблено висновок про те, що кількісний дисбаланс між етнічними українцями та росіянами в цьому регіоні помежів'я на користь останніх пояснюється, з одного боку, інтенсивною асиміляторською політикою росії щодо етнічних українців, а з іншого, – недостатньою увагою та підтримкою українців у сусідній державі з боку самої України.

Ключові слова: регіон, помежів'я, Слобожанщина, русифікація, агресія.

The article is dedicated to the study of historical, ethnographic, cultural, religious processes and linguistic mutual influences in the border regions of Ukraine, bordering the russian federation or are historical and ethnographic Ukrainian territories in a neighbouring country, on the formation and preservation of the identity of the population of eastern Ukrainian borderlands. The work is aimed at studying the specified aspects within the boundaries of Slobozhanshchyna – the eastern region of the Ukrainian-Russian borderlands. It is determined that just this Ukrainian historical-ethnographic region

has undergone the largest Russification, taking place successively during the times of the Moscow Kingdom, the Russian Empire, and the Soviet Union. This negative process had two main waves: the first, which has started in the 18th century after the abolition of the Cossack system and the introduction of Russian administration, and the second one, more active, which has happened in the 20th century and included a policy of assimilation and a reduction of the Ukrainian population in the region. The first wave has led to the elimination of self-government and the introduction of Russian institutions, and the second wave led to a decrease in the percentage of Ukrainians during the USSR period. The current aggressive Russia has moved to an extremely negative way of de-Ukrainization of the region, namely the physical destruction of Ukrainians through a military invasion as a part of the full-scale phase of the war against Ukraine launched in 2014. It is concluded that the quantitative imbalance between ethnic Ukrainians and Russians in this border region in favour of the latter is explained, on the one hand, by Russia's intensive assimilationist policy towards ethnic Ukrainians, and on the other hand, by insufficient attention and support of Ukrainians in the neighbouring state by Ukraine itself.

Keywords: region, borderland, Slobozhanshchyna, russification, aggression.

Оприлюднений 22 січня 2024 року Указ Президента України № 17/2024 «Про історично населені українцями території Російської Федерації» [12] надав відчутного імпульсу для дослідження проблематики стосовно складного становища етнічних українців у прикордонних з Україною регіонах Росії. Робота над його імплементацією надає тематиці щодо минулого і сучасності наших співвітчизників по обидва боки українсько-російського державного кордону, у тому числі в рамках історичної Слобожанщини, або Слобідської України, особливої актуальності.

Оскільки очевидним є факт незбігу нинішнього державного кордону України та сусідньої експансіоністської російської держави з етнографічними межами реального проживання їх корінних народів, зокрема етнічних українців, то дослідження ареалу їх проживання в прикордонних з Україною регіонах Росії викликає підвищений інтерес у науковців. У цьому контексті слід підкреслити, що наявний станом на 24 серпня 1991 року, тобто на день проголошення незалежності України, її державний кордон з російською федерацією був штучно нав'язаний результатом тривалих та цілеспрямованих маніпуляцій з боку Москви. Так, ураховуючи, що суверенна держава Україна в 1991 році успадкувала територію УСРР, важливо виділити основні моменти формування її східного кордону. І хоча в окресленні території УСРР українські більшовики недостатньо враховували етнонаціональний чинник, переговори про державний кордон між УСРР і РСФРР все ж таки мали офіційний характер, що відобразилось у затвердженому в 1919 році Договорі про кордони між УСРР і РСФРР. З огляду на

те, що при міждержавному розмежуванні за основу брали межі губерній царської Росії, то й нові кордони не відповідали етнічним межам проживання, зокрема українського етносу. Розмежування здійснювалося за примітивним принципом: якщо в більшій частині губернії разом із губернським центром переважали представники одного народу, то й уся губернія передавалася до відповідної республіки. Як наслідок – державний кордон з російською республікою був делімітований в основному по східній і північно-східній межах колишніх Таврійської, Катеринославської, Харківської губерній. Виняток було зроблено лише на користь Росії, до якої відійшли чотири повіти української Чернігівської губернії: Суразький, Новозибківський, Білгородський і Грайворонський. Водночас етнічно українські повіти Курської, Воронежської губерній та Обласі Війська Донського й Кубані опинилися поза межами УСРР. У 1923 році в керівництві УСРР відбулися деякі зміни, зокрема щодо зростання державницьких підходів через впливи так званих націонал-комуністів – М. Скрипника та О. Шумського. Тому створена у 1923 році при ЦВК УСРР комісія одержала завдання переглянути кордони УСРР з РСФРР. Підготовлений нею проєкт передбачав включення до складу УСРР етнічно українських повітів Слобожанщини. Однак, згідно з остаточною ухвалою ЦК ВКП(б) Україні було передано лише 11 волостей Путивльського повіту й тільки окремі волості і кілька селищ інших етнічно українських повітів. Водночас територіальні претензії РСФРР на Шахтинську і Таганрозьку округи УСРР, відповідно до ухвали президії ЦВК СРСР від 16 жовтня 1925 року, були задоволені, незважаю-

чи на те, що більшість населення на цій території, згідно з переписом 1897 року (71 %), становили етнічні українці. Тобто замість того, щоб приєднати східні етнічно українські райони Слобожанщини, УСРР в результаті такого волюнтаристського рішення союзного центру зазнала лише суттєвих територіальних втрат. І загалом, поза межами УСРР залишилося понад 100 тис. квадратних кілометрів території з переважанням етнічно українського населення. І що важливо: це населення, як засвідчує низка документів, неодноразово ставило питання про приєднання до УСРР. Усе це спростовує всі теперішні заяви кремля про те, що більшовики сприяли розширенню території УСРР за рахунок російських земель [8].

На необхідність вивчення сучасних реалій життя мешканців українського пограниччя й активну динаміку етноідентифікаційних процесів у його межах указує і Постанова № 256 Президії Національної академії наук України від 23 жовтня 2002 року «Про дослідження етнокультурних процесів на теренах українського порубіжжя», у якій передбачено конкретні заходи стосовно активізації дослідження українського етнічного пограниччя, зокрема його східного сегменту.

Наукова новизна отриманих результатів роботи полягає в тому, що вперше об'єктивно досліджено історико-етнографічні аспекти етноідентифікаційного портрету українців по обидва боки державного кордону України з росією та реальне сучасне становище наших співвітчизників на території південно-західної частини Белгородської (міста Грайворон, Хотимськ), південно-східної частини Воронежської та південної частини Курської областей (міста Глушково, Суджа) сусідньої агресивної держави. Нові реалії в цьому плані продемонструвала проведена у 2024–2025 роках Збройними силами України Курська операція на території російської федерації, де місцеві українці дотепер зберегли рідну мову, елементи національної культури та живу пам'ять про історичну Батьківщину.

Історіографія питання містить достатньо широке коло наукових праць вітчизняних та зарубіжних авторів. Історична Слобожанщина є невичерпним полем для дослідників різних профілів. Яскравим прикладом конкретних досягнень у бага-

товимірному вивченні пограниччя та української етнографічної території, зокрема з росією, є багатотомні фундаментальні дослідження патріарха історії України М. Грушевського. Так, важливі наукові дані та деталі щодо Слобожанщини вміщено в сьомому томі («Козацькі часи – до року 1625») його 11-томника «Історія України-Руси», перевиданого у 1991 році. Учений, зокрема, влучно висловився щодо ролі українців в успішному засвоєнні «Дикого поля», що було здійснено на випередження московських колоністів: «Голий обробований український демос упередив державну великоруську народність, в часи найбільших лихоліть своїх опанувавши простори московської України – перехопив у великоруської народності сі території, географічними і політичними обставинами властиво їй призначені до сколонізованя» [6, с. 58]. Особливо цінним є наукове дослідження історика І. Багалія «Історія Слобідської України», перекладена українською мовою та видана в електронному варіанті [2]. Він написав та видав у 1887 році комплексну роботу «Очерки из истории колонизации и быта степной окраины Московского государства» [1], де достатньо повно й переконливо представлена експансіоністська політика царської росії в південних степових регіонах, поступово включених до її складу впродовж XVII–XIX ст. З джерельної точки зору цінна етнографічна картина представлена в роботі вихідця зі Слобожанщини Г. Квітки-Основ'яненка, який свого часу написав цікаву роботу під назвою «Про слобідські полки», перевидану в 1995 році у науково-популярному журналі «Краєзнавство. Літопис українських краєзнавців» [10]. Детально Слобожанщину описав французький мандрівник та вчений XVII ст. Г. Боплан [3]. На позитивну оцінку заслуговують праці сучасного українського дослідника М. Дністрянського, який видав низку наукових праць, присвячених формуванню українсько-російського етнічного порубіжжя та нинішнього державного кордону між Україною та росією [7]. Чималий фактологічний матеріал про історію освоєння етнічними українцями Слобожанщини вміщується в сучасних електронних ресурсах [14].

Щодо контенту теми дослідження слід підкреслити, що Слобожанщина (рідше –

Слобідщина) охоплює східну частину України – нинішню Харківську, південно-східну частину Сумської (до р. Сейму), північно-східні райони Дніпропетровської, східні Полтавської, північні Донецької (до р. Бахмутки), Луганської областей (до р. Айдару), а також південно-західну частину Белгородської (міста Грайворон, Хотмизьк), південно-східної частини Воронежської та південної частини Курської областей (міста Глушково, Суджа) росії. За часів свого існування в історичному плані Слобідська Україна межувала на заході з Гетьманщиною, на півдні із Запорожжям і володіннями Кримського ханства, на сході з Доном, на півночі з московщиною. Наприкінці XVIII ст., після скасування автономного устрою Гетьманщини, назва «Україна» належала власне до Слобідської України. У часи російської імперії вся Слобожанщина разом із північною половиною України входила до Малоросійського економічного району. На сьогодні та за часів срср частина Слобожанщини, що входить до росії, належить до Центрально-Чорноземного економічного району рф. Перші письмові звістки про існуючі там поселення, військові укріплення й торгові шляхи зафіксовані в «Повісті минулих літ». У літописі згадується, зокрема, місто Донець, куди відійшов князь Ігор після втечі з полону. Сьогодні – це відома давньоруське городище, розташоване поблизу с. Карачівка Харківської області. З кінця XI ст. територія майбутньої Слобожанщини входила до складу Київської держави, зокрема в XI ст. – до Чернігівського та Переяславського, а згодом й Новгород-Сіверського князівств. «Дике поле», яке потім заселили своїми слободами українські переселенці і яке раніше, у домонгольську добу, в XI–XIII ст. було заселено прадідами слобожан – древніми русичами Чернігово-Переяславської землі. Після монгольської навали XIII ст. ці землі відійшли до Золотої Орди, а після битви на Синіх Водах 1362 року – до Великого князівства Литовського. Південно-західна частина Слобожанщини в 1569 році перейшла до складу Королівства Польського [13].

На територію майбутньої Слобожанщини глибоко в степ традиційно заходили українські промисловці – «уходники», «добичники», які займалися здебільшо-

го бджільництвом, рибальством і мисливством, а також видобутком селітри й солі, зокрема на Торських озерах і в Бахмуті, що вказує на піонерат появи в регіоні українського етнічного елемента. Слобідська Україна заселялася поволі, і хоча то відбувалося на диких, незаселених степах, які були нічиєю власністю, все ж таки на ту землю московія дивилася як на свою і прагнула її закріпити за собою через заселення українськими переселенцями, при всьому тому, що ті землі насправді належали прадідам українців. Назва Слобідської України виникла в першій половині XVII ст. Офіційно її вживали до початку XIX ст.

«Ця країна, – лаконічно писав відомий український етнолог, історик, культуролог, прозаїк, драматург, літературний критик і культурно-громадський діяч, класик української літератури, виходець із Слобожанщини Г. Квітка-Основ'яненко (1778–1843), – в першій половині XIII ст. опустошена татарами під орудою Тушихана, сина Чингісханового, а затим Бату-Салина, його молодшого онука, котрого наші літописці називають Батием. Жителі її, або, краще сказати, нещасні їх рештки, втративши своїх керівників, утекли за Дніпро і там перебували спочатку під управлінням князів литовських, а 1340 року були приєднанні до Польщі... Вільне поселення і самоплинне зайняття землі народом, що прибував переважно з України, дістало назву “Українських слобід”, що означає привільне, невимуслене поселення на прикордонні... Слободи Харків, Суми (за назвами річок, при яких вони утворилися) та Охтирка (в той час опустілий острог і заселений новими пришельцями) з прилеглими до них місцевостями зробилися полковими й почали зватися містами, а від них і полки були названі – Харківський, Сумський та Охтирський... Люди, що населяли нинішню Харківську губернію, переважно були українцями і мали [з іншими українцями] одну мову й одні звичаї, але з часу тутешнього поселення в силу життєвих умов значно відхилилися від них до помітної різниці...» [10, с. 26–27].

Тривалий час московський уряд сприяв українському заселенню Слобідської України. Це давало москві можливість економічно розбудувати вільні простори, мати добру військову силу для оборони

своїх південних кордонів і водночас стримувати потік московських утікачів-кріпаків на Дон. Тому царський уряд постачав українським переселенцям зброю й харчі, дозволяв їм селитися цілими громадами на пільгових умовах, наділяв їх землею і зберігав за поселенцями козацькі права і полковий устрій.

Водночас ціннісні орієнтації українських козаків містили в собі явища, які суперечили геополітичним інтересам московії. Це насамперед усвідомлення козаками своєї належності до українського світу, відмінного від московської цивілізаційної моделі, їхній тісний зв'язок зі шляхетським середовищем та специфічний спосіб власної життєдіяльності. Переселенці принесли із собою знання та досвід у різних промислах, ремеслах та торгівлі, бажання й потребу займатися ними й на нових оселях. Усі звичаї козаків-переселенців визначалися старовинним українським звичаєм. Це виразне словосполучення охоплювало всю українську матеріальну культуру та побут. І московський центральний уряд того часу признав відмінну українську культуру й економічний побут, відмінний від тодішньої російської культури та економічного побуту московщини, що знайшло відображення в російськомовному словосполученні «старочеркасская обыкность». Французький інженер та картограф XVII ст. Г. Л. де Боплан (1600–1673) у своїй книзі «Опис України» (1650) так описав етнографічно-побутовий потенціал тогочасних українців: «Серед українців є багато усяких майстрів – теслі, стельмахи, ковалі, кожум'яки, римарі, шевці, кравці та інші. Вони дуже добре виробляють селітру, якої здобувається багато у всій країні; з неї вони роблять гарний порох; жінки у них прядуть пряжу, з котрої виробляють полотна і тканини для свого ужитку. Усі вони уміють добре обробляти землю, сіяти, жати, пекти хліб, готувати м'ясо, варити пиво, мед, брагу, курити горілку і таке інше. Усі вони дотепні до усього того, тільки одні більш до одного, другі до другого рукомета. Трапляються між ними і більш освічені, ніж остатні; взагалі усі вони досить освічені, хоч займаються тільки тим, що необхідно у життю особливо деревенському» [3, с. 25]. І всі козаки-переселенці на нових місцях у Дикому полі займали собі вільні землі

для оранки та сінокошу, лісові угіддя, засновували хутори, пасіки та посадки, розвозили й продавали товар, будували хати, млини та винниці, торгували горілкою й усяким крамом по ярмарках, чумакували рибою та сіллю тощо.

Слід підкреслити, що вклинення московії в цій частині Дикого поля відбувалося вкрай повільно. Несприятливі умови, які створювали руйнівні татарські набіги та брак сил для організації надійного захисту від них, суттєво звужували колонізаційні можливості москви, тому утвердження в регіоні відкладалося на майбутнє. На першому етапі московія поспішила закріпити за собою підконтрольні на той час південні території шляхом будівництва власних міст-сторожевих пунктів, щоб зважати масовому заселенню в регіоні українських козаків. Саме тому впродовж другої половини XVI ст. московський уряд поспішно будує міста Воронеж (1586), Орел та Лівни (1585), Єлец (1592), Белгород, Оскіл і Курськ (1596) та Валуйки (1599). На початку XVII ст. було збудоване місто Цареборисів, а в першій половині того самого століття – міста Вільний, Хотмижськ та Усерд. Тоді ж як військові опорні пункти виникли міста Харків, Охтирка, Суми, Острогозьк та Чугуїв. Першими будівничими слобожанських міст були осадчі-українці. У цьому контексті актуальними й сьогодні є слова відомого дослідника історії та етнографії Слобожанщини Д. Багалія, написані понад сто років тому: «Треба, щоб кожне місто і слобода у Слободській Україні знали й шанували пам'ять свого осадчого, коли він відомий історії. А у моїх розвідках по історії Слободської України є чимало звісток про слободсько-українських осадчих і їх діяльність. Особливо се треба зробити тепер, коли свою долю, своє щастя у нас творить, кує сам нарід» [2].

Масового характеру колонізація набрала в 1630-х роках, коли після поразки козацьких повстань їхні учасники переходять московський кордон і дістають дозвіл селитися в межах Слободської України (найбільша хвиля – це учасники повстання Я. Острянина 1638 р., які в кількості 900 осіб заснували та оселилися в Чугуєві). Після повстань 1637–1638 років додаткова частина козаків емігрувала на прилеглі до московського прикордоння терени Слобожанщини й далі, викону-

ючи роль піонера та основної складової першої концентрованої хвилі українських переселенців [4, с. 66]. Саме вони підготували ґрунт для перелому у справі залюднення теренів Слобожанщини, досягнутого в середині XVII ст. завдяки знову ж таки допливу української людності. Тогочасні московські джерела переповнені звістками про козацьку колонізацію Слобожанщини. Її послідовна колонізація українськими козаками набула таких масштабів, що Річ Посполита розмістила в прикордонних з московією містах на чолі «...з полковником Станіславом Потоцьким ляхів тисячі з 3 для козаків, щоб запорозькі козаки не втікали до Москви» [9, с. 171]. Той факт, що ці слова дійсно відображали реальне ставлення Варшави до проблеми міграції українського населення за московський кордон, засвідчують польські вимоги 1638–1640 років до царя видати і не приймати в подальшому переселенців [5, с. 76].

Ще більшою була колонізація Слобідської України за Хмельниччини, зокрема після Білоцерківської угоди 1651 року: переселення 1652 року козаків Чернігівського і Ніжинського полків на чолі з полковником І. Дзиковським, у кількості 2 тис. чоловік (з родинами й майном), які заснували м. Острогоськ; переселенці з містечка Ставище Білоцерківського полку, на чолі з Г. Кондратьєвим, які заснували місто Суми. Ця хвиля тривала й далі: 1654 року було засновано м. Харків, а 1662 року – Богодухів. У XVII ст. з місцевого населення й українських переселенців створювалися козацькі слобідські полки. Це – автономні військово-територіальні козацькі формування на території Слобідської України, які виникли та діяли впродовж 1638–1765 років унаслідок переселення переважно українського населення на вільні землі Дикого поля. На чолі полкового уряду стояли виборчі полковники й полкова старшина. Полковника і старшину вибирала сама полкова старшина, а не все товариство. Влада полковника була дуже велика: він видав устроєм свого полку, тобто керував цілою округою в усіх військових і адміністративних справах, стверджував судові постанови в карних справах; роздавав військові вільні землі навіть у спадок усім підвладним і сам міг займати такі володіння на власну потребу; видавав універсали за своїм під-

писом і печаткою. Полковничими клейнодами були пернач (шестопер), тобто шестигранна булава, обложена золотом або сріблом та самоцвітами, полкова корогва з іконою Божої Матері або якогось святого – покровителя полку, полковнича печатка, яка була й полковою. Полкова старшина складалася із шести чоловік: полковий обозний, суддя, осавул, хорунжий і два писарі. Під началом обозного були гармаші з гарматами й усі фортеці. Як старший у полку, він заміняв полковника, коли той був хворий або на виїзді, але він не міг видавати універсалів. Суддя вів судові цивільні справи в полковій ратуші. Осавул був помічником, підручним полковника у військових справах. Хорунжий отаманував над хорунжовими козаками, завідував полковою музикою та оберігав полкову корогву. Полкові писарі були секретарями в ратуші – один у військових, а другий у цивільних справах. Уся полкова старшина збиралася для військових справ на полкову раду, на чолі якої стояв полковник, а обозний керував справами. Усі мали по одному голосу, і лише полковник – два. Судові справи вирішувалися в полковій ратуші, куди входили ті самі члени, що й до складу ради, але розпорядником там був уже суддя. У сотнях був такий самий сотенний уряд, який складався із сотника, отамана, осавула, писаря та хорунжого. Сотня підпорядковувалася сотнику. Була й сотенна ратуша, де отаман, як суддя, і писарі керували цивільними справами, а осавул і хорунжий допомагали сотнику у військових справах. Хорунжий зберігав сотенний прапор, на якому був хрест і визначалися полк і сотня. Сотника вибирала полкова старшина, а він своєю чергою вибирав собі сотенну старшину або виключав її зі складу полкового уряду. Одними з перших постійних українських козацьких формувань Слобідської України, ще до встановлення полкового устрою, були чугуївські козаки на чолі з Я. Острянином, з'єднання яких проіснувало впродовж 1638–1641 років. Українські козаки отримали дозвіл від московського царя Михайла Федоровича на поселення в прикордонних землях та розбудову Чугуєва в обмін на оборону кордонів тодішньої ще слабкої московської держави від татар та ногайців. Уже в 1650-х роках були створені такі слобідські полки, як

Острогозький (Рибінський), Сумський, Охтирський та Харківський, у 1660 році було утворено Зміївський полк, у 1669-му – Балаклійський і в 1685-му – Ізюмський. Полкам чи їхнім полковникам уряд надавав царські жалувані грамоти. Найстаріші з них належать до 1659 року, а це означає, що до того українські козаки фактично були незалежними від московії. Події Руїни викликали нову хвилю колонізації Слобожанщини, головним чином з Правобережної України в 1670–1680-х роках, у тому числі організований І. Самойловичем «Великий згін» на схід 1678–1679 років. У 1674 році було засновано м. Вовче (Вовчанськ), а в 1681-му – м. Ізюм. Утім, Слобідська Україна, на відміну від Гетьманщини, не мала державної української влади (гетьманату). Соціальний устрій, який існував у слобідських полках, відрізнявся від того, що панував у московській, а потім російській державі: там був служивий стан (на чолі з боярством) посадських людей, селян-кріпаків, а на Слобожанщині місце служивих людей посідали козаки, а бояр і кріпаків не було, посадські люди та купці теж майже були відсутні. Фігурували лише панські піддані, які мали право вільного переходу від одного державця до другого. У XVIII ст. в російській державі утворився шляхетський, або дворянський, стан, а на Слобожанщині його не було, бо козацька старшина лише в другій половині XVIII ст., після скасування Козаччини, почала перетворюватися на російське дворянство, як це сталося й на Сіверщині. Тоді ж і козацький стан, і підданих повернули в кріпацтво. На той час справи Слобідської України були спочатку підпорядковані Розрядному Приказові, а потім «Приказові Великої Росії» (1687–1700). Але в Москві були вимушені рахуватися з правами слобідських полків, які були однаковими з гетьманськими. Із часом, а саме починаючи з 1726 року, слобідські полки перейшли у відання Військової колегії, а також російського військового головнокомандувача, яким тоді був князь М. Голіцин. Проте й за часів його правління козацькі полки зберегли кожний своє окреме управління. Полки поділялися на сотні (у 1734 р. у Слобідській Україні було 98 сотень). Полковий і сотенний устрій фактично були аналогічні до тих, що існували на

Гетьманщині. У другій половині XVII ст. старшину обирали на козацьких радах. У XVIII ст., поступово обмежуючи козацьке самоврядування, царський уряд призначав старшину з верхівки козацтва, а полковників і сотників усе частіше з чужинців (І. Тевяшов – в Острогозькому, М. Милорадович – в Ізюмському полках). Але декілька визначних українських козацьких родів у Слобідській Україні давали кандидатів на полковників спадково, створюючи таким чином свого роду полковницькі «династії»: Кондратьєви – у Сумському, Перекрестови-Осипови й Лесевицькі – в Охтирському, Донець-Захаржевські, Куликовські й Данилевські – в Ізюмському, Шидловські й Квітки – у Харківському полках [15].

Нова хвиля колонізації Слобожанщини була пов'язана з ліквідацією повстання Палія в 1704 році та переселенням мешканців Правобережжя на Лівобережжя в 1711–1712 роках, що було цілеспрямовано організовано царською владою. Після виступу видатного гетьмана України І. Мазепи (1639–1709) проти Петра I у 1708–1709 роках розпочався процес інтенсивної ліквідації Української козацької держави загалом та козацьких формувань на Слобожанщині з їх прискореною інтеграцією до царської росії. Цей процес проходив у двох зустрічних напрямках: переходу переважної частини козацької старшини та української інтелігенції регіону, як і Гетьманщини в цілому, на службу в імперські установи в Україні та росії, що відбувалося паралельно з переселенням на українські етнічні землі російських чиновників, офіцерів, поміщиків, купців, ремісників і селян, священників, а також поширення на її територію загальноімперських владних установ. Ці зміни за короткий час охопили практично всі сфери суспільного життя, а Слобідська Україна неухильно ставала однією з найбільш зрусіфікованих провінцій російської імперії. Остання велика колонізаційна хвиля Слобожанщини припадає на 1720–1730 роки, у зв'язку з відновленням польсько-шляхетського панування на Правобережній Україні, поразкою гайдамацького руху 1734 року, а також із посиленням старшинського визиску козацько-селянської людності на Гетьманщині [13].

Отже, декілька потужних хвиль вихідців з українських земель на східні степо-

ві простори Слобожанщини створили той критичний потік населення, який дозволив переломити ситуацію і який не могла забезпечити на той час придавлена кріпосним правом питома частина московії. Унаслідок української колонізації московська складова колонізації Слобідської України була відтиснена на схід і південний схід у бік Дону й Волги. Населення Слобідської України наприкінці XVII ст. становило близько 120 тис. осіб, з яких етнічні росіяни складали не більше 20 тис. [11, с. 54]. За реєстром 1732 року кількість населення Слобідської України становила вже 400 тис., 1773 року – понад 660 тис. осіб. Завдяки заселенню українцями Слобідської України впродовж одного століття українська етнічна територія збільшилася на майже 100 тис. квадратних кілометрів, а її межі пересунулися до 200 км на схід. Характерно, що загальна кількість етнічних росіян на Слобожанщині («служиві люди» різних розрядів, пізніше – дворянство-поміщики, «посадські люди», «однодворці» й «крестьяне») була невелика: у середині XVIII ст. у чотирьох слобідських полках було лише 1650 росіян, з них 1498 осіб служили в Харківському полку. Тобто решта полків були фактично однорідно українськими за етнічним складом. Загалом, населення Слобідської України на середину XVIII ст. становило близько 10 % населення всіх тодішніх українських етнічних земель, а територія – 25 % [13]. Отже, цей східний етнографічно український край все більше заселявся козаками й селянами з різних регіонів України. Але головним станом були все ж таки козаки. Вони поділялися на виборних козаків, або компанійців, і на їх підпомічників. Перші повинні були самі нести військову службу, а другі – допомагати їм грішми, збуваю, провіантом (борошно, пшоно, овес, сухарі, сало, в'ялену рибу і сіль) та грішми на покупку коней, амуніції, вбрання, рушниць, пороху, але лише для дальньої військової служби. Крім того, одна частина підпомічників забезпечувала полки провіантом і фуражем, брала участь у роботах задля війська, а інша працювала на старшину – виконували земляні роботи, жали хліб і громадили, орали, копали й пололи на городах, заготовляли й возили сіно та дрова, доглядали за господарством, гатили греблі для млинів. Вони також мусили

були виготовляти та давати дьоготь, смолу, пеньку, полотно, чоботи й черевики, вози й колеса, хомути, сідла тощо. У першій половині XVIII ст. підпомічники були розписані по полках Слобожанщини так: у Харківському полку було 227 дворів і 1202 особи, у Сумському – 333 двори і 1492 особи, в Охтирському – 616 дворів і 2029 осіб, в Ізюмському – 322 двори і 1202 особи, в Острогозькому – 320 дворів і 959 осіб [2]. Це дає повну уяву не лише про чисельність підпомічників як важливого соціального прошарку населення Слобідської України, але й про їхній істотний внесок у розбудову та економічний розвиток краю.

Суттєва присутність українців відчутно вплинула й на мову населення регіону. На історичну територію Слобідської України значною мірою накладається специфічний слобожанський говір, який формувався загалом у XVI–XVIII ст. внаслідок взаємодії і подальшого розвитку переселенських середньонадніпрянських, східнополіських, частково подільських та південноросійських говірок [17], тобто загальноукраїнська складова домінувала і в цьому плані. «Й українська мова тут витворилася не задніпрянська, не галицька, не чернігівська, а власна, місцева, немов середня між ними» [2], – писав цитований вище Д. Багалій. Проте структурний зв'язок слобожанського говору з відповідними регіонами простежується донині.

Крім того, слобожани-переселенці з-за Дніпра й Лівобережжя приносили в Дике поле не лише мову, побутові речі, знаряддя праці, сільськогосподарський реманент, збіжжя та худобу, але й українську просвіту й культуру, яку вони віками творили в себе вдома на ґрунті давньоруської цивілізації; свою православну віру, свої звичаї, чудові пісні і серед них – історичні думи, у яких відображена, хоча й поетично, уся історія українського народу, його боротьба за віру, за землю і волю, за свою політичну й національну самостійність. Окремо слід підкреслити, що рівень освіти тоді в Центральній Україні був більш високим, ніж у московському царстві, і переселенці перенесли її із собою, а разом з тим потребу в просвіті. Тому московський уряд охоче приймав переселенців з України; до того ж вони ставали головними захисниками південного кордону московії.

Цінним для етнографічного портрета Слобожанщини є її детальний опис, наданий Д. Багалієм: усі слобідсько-українські оселі можна було поділити на три частини: 1) міста з містечками, 2) села із слободами і 3) хутори з слобідками. Містечка можна було зарахувати до міст, бо вони були сотенними центрами й усі мали укріплені споруди. Як тільки приходив якийсь «ватаг» переселенців до нового безлюдного місця, він будував собі місто з дерев'яною і земляною огорожею; села й хутори виникали та існували під захистом міста; переселенці і їх осадчі брали на себе обов'язок заселити села й хутори. Отже, міста з'являлися раніше за інші населені пункти, і лише згодом заселялися села тими самими переселенцями із Задніпрянщини або з нових слобідських міст. Наприкінці XVII ст. сіл та хуторів було удвічі більше, ніж міст. У XVIII ст. нових міст не будували, а лише заселяли вже існуючі села та хутори. «Інакше, – продовжує Д. І. Багалій – бувало при внутрішньому заселенню: там укупі могли з'являтися усякі оселі, а хутори навіть перш усього. Щоб ясно зрозуміти, що таке виявляли з себе сотенні міста, скажемо кілька слів про нове місто Бахмут, котре збудували козаки Ізюмського полка на р. Бахмуті. Його було збудовано для захисту від татар і для згону туди худоби під час татарських нападів. Він був обнесений дубовими стоянами, і стіни його мали 61 сажень довжини і 17 ширини. Будинків у самому острожку не було, а населення жило у слободі, і там була церковка, таможня, ратуша, сараї та кузні, подвір'я ізюмських козаків і великоруських служилих людей. На р. Бахмутці у солонварених колодязів були сковороди для виварки солі. Ні лісів, ні риболовель, ні землі пахані не було, а було тільки трошки сінокошу. Це було промислове місто. Інші міста не мали таких промислів, зате у них були земельні угоди. Середину між містом і хутором займали села, деревні та слободи, де жили і козаки і посполіти, іноді нарізно, а іноді і укупі одні з другими. Хутори іноді з'являлися дуже рано і були першими оселями країни. По р. Красній та Жеребцю на хуторах були заведені пасіки у лісах по ярах. Деякі з них були засновані на займанщинах іще у початку другої половини XVII ст. Тоді або трошечки пізніше там появили-

ся майдани – цебто солонварні (колодязі). І одні, і другі належали до поселенців Тора, Цареборисова, Маяків, Салтова та Чугуєва, цебто не тільки ближніх, але й далеких міст. На річки Красну та Жеребець приходили люди з Бахмута та інших міст на весну, літо та осінь на риболовлю і мисливство і робили собі куріні (на літо) і землянки (на зиму). Мешканці Тора приїздили туди цілими таборищами для виварювання солі і стояли там куреннями. Пасіки ізюмських козаків яко перші оселі були і по р. Береці до збудування Української лінії; були вони й по Донцеві нижче Маяцька. У мерехвянської сотні було по лісах багацько пасік, котрі українці завели з самого початку свого заселення. Біля їх були розведені садки та збудовані з липового дерева хатки. Де збудувався Курязький монастир, там раніше була пасіка. При хуторах іноді бувало багато худоби: селили слободки для скотарства. Більш усього хуторів було у степах, як, наприклад, у теперішньому Старобільському повітові, де був простор для скотарства. Хуторянські оселі з млинами належали до старого українського хазяйственого життя і звичаю. Єдні з хуторів були першими оселями своєї країни, другі, навпаки, засновувалися виселенцями з сіл та деревень; такі були, здається, 32 хутора села Печеніг по р. Гнілушці. Хутори були козацькі й старшинські, але бувало й так, що хутір нічим майже не різнився од панської невеличкої деревні, сотенне місто – од села або слободи, бо були, як ми бачили, вже й слободи з кріпостями, хутори перетворювалися в слободи» [2].

Важлива з етнографічної точки зору організація народного господарства та побуту переважної більшості мешканців Слобідської України була подібна до тієї, що існувала на Гетьманщині. Населення регіону займалося переважно хліборобством і пов'язаним з ним скотарством. Панівною системою хліборобства була перемінна; у другій половині XVIII ст. почала поширюватися також трипільна система. Крім козацьких і селянських дрібних землеволодінь, швидко стали розвиватися володіння козацької старшини й російського дворянства, а також монастирів, що іноді досягали розмірів латифундій. Значне місце в Слобідській Україні займало вівчарство, бджільництво, са-

дівництво, рибальство, млинарство, гуральництво, діхтярство, будництво та різні ремесла й кустарні промисли. Щодо ремесників, – писав Д. І. Багалій, – то вони головним чином працювали для місцевих потреб, але деякі з ремесел мали й ширше розповсюдження. Ремісничих кустарних господарств на Слобожанщині наприкінці XVIII ст. було 6776, а усіх ремісників – 33 834 осіб. Виходить, що кустарно-реміснича праця була тоді досить широко розвинута. Найбільш розповсюдженими ремеслами були ткацтво, чоботарство, чинбарство, кравецтво, ковальство та гончарство; ткачів було 693 господарства з 5190 осіб, чоботарів та чинбарів – 817 господарств із 4377 працівниками, кравців та кушнірів – 573 і, відповідно, 3082 осіб, ковалів – 184 і 596 працівників. Окрім цього, були ще гонтарі та тертичники, які обробляли дерево, римарі, шаповали, сидельники, склярі, бондарі, стельмахи тощо. Матеріали для ремесел були місцеві, а не привозні. Усі, навіть самі бідні люди, як по містах, так і по селах, носили шкіряні чоботи, через те усюди, навіть по селах, були чинбарі та чоботарі. Вичиняли шкіри кінські, вовлові, козячі, овечі, а для жіноцтва виробляли червоні сап'яни, з яких шили черевички. Чоботи шили українським ладом, а по містах – німецьким зі шкір, які привозили з російських міст. У Харкові найбільше було всяких ремісників – на першому місці стояли чинбарі та чоботарі, далі – римарі, котрі виробляли шкіри та ремні, кушнірі, які вичиняли звірячі шкіри. З великих овечих шили кожухи, а з мілкошерстних та кучерявих смушки йшли на шапки. Дуже широко у Харкові було розвинуто коцарське ремесло; коци – це по-російськи «ковры». Цим ремеслом займалися коцарки; вони самі робили шерстяну пряжу, красили її у різні кольори фарбами, які самі ж таки готували з мінералів то рослин, ткали коци й підстригали їх. Чоловіки шили українські свитки. Купували вони для цього сукно в Валуйках та в інших місцях і шили свитки просторого українського ладу, а також широкі українські штани. Шаповали виробляли з овечої шерсті повст та киреї. В усіх цих ремеслах оброблялися здобутки зоологічні. Щодо здобутків царства рослинного, то їх обробляли менше. Столярів було не багато, а склярів доволі,

бо усюди були вікна зі склом; стельмахів, що виробляли вози та сани, було чимало, як і бондарів; ткачі та ткачихи ткали пряжу, але більш на власну потребу. Ремесла, де вироблялися здобутки мінеральні, були-такі: ковальство та слюсарство; славилися всюди на Україні лемеші та чересла харківської роботи. Гончарі вироблювали глиняний посуд – простий і полив'яний, а також кахлі для груб – зелені або білі з різними фігурами. Гончарів було багато і по слободах, селах та хуторах, бо українці любили тримати свої хати у чистоті [2].

Починаючи з кінця XVIII ст., значне місце у Слобідській Україні займало «вівчарство, бджільництво, садівництво, рибальство, млинарство, гуральництво, діхтярство, будництво (на Охтирщині) та різні ремесла і кустарні промисли (в кін. XVIII ст. у Слобідській Україні нараховувалось близько 34 000 ремісників та кустарів). Помітне місце посідала соляна промисловість (Торські, Бахмутські й Співаківські зав.) і особливо селітарництво. У XVIII ст. з'являються мануфактури, зокрема Чугуївська шкіряна Ф. Шидловського (кінець 1711 р.), скарбова тютюнова в Охтирці (1719 р.), Салтівська суконна графа Гендрикова (1739 р.), полотняна сотника Охтирського полку Семена Нахимова (1769 р.), шовкові заводи в м. Новій Водолазі (кін. 18 ст.) тощо. Осередками торгівлі були ярмарки, яких у 1779 році було 271, здебільшого локального характеру, ледве 10 середніх і лише 2 найбільші – в Сумах і Харкові. Важливе значення мав транзитний торг через Слобожанщину, яка стала посередником у торгівлі між Гетьманщиною, Запоріжжям і Південною Україною, Кримом і Доном, Кавказом та Іраном, та московською державою. Зокрема жваві торгові стосунки були між регіонами України: Слобожанщиною і Гетьманщиною. З Слобожанщини йшла до Гетьманщини сіль з Торських і Бахмутських соляних заводів, з Гетьманщини на Слобожанщину йшли промислові вироби, зокрема скло, залізні вироби, поташ і смалчуг, горілка тощо» [13].

Важливе значення мав транзитний торг через Слобідську Україну, яка стала посередником у торгівлі між росією, з одного боку, й Гетьманщиною, Запоріжжям і Південною Україною, Кримом і Доном, Кавказом та Іраном – з іншого. Зокрема жва-

ві торгові стосунки були між Слобідською Україною і Гетьманщиною. Зі Слобідської України йшла до Гетьманщини сіль з Торських і Бахмутських соляних заводів, з Гетьманщини на Слобідську Україну йшли промислові вироби, зокрема скло, залізні вироби, поташ і смалчуг, оброблена шкіра, взуття, український одяг, горілка, сало, що, вироблялося та заготовлялося, зокрема на Сіверщині. Слід зазначити, що в контексті послідовного зміцнення української багаторівневої складової на Слобожанщині царська влада стала застосовувати рішучі контрзаходи: у 1732 році цариця Анна Іванівна скасувала автономію Слобідської України. Під час правління цариці Єлизавети в козаків були забрані Магдебурзькі права і введені російські права та закони. Крім того, козаки поосібно були обкладені податком та з них були утворені 5 драгунських полків за зразком російської армії. Реформи Катерини II стосовно всіх українських козаків були розпочаті зі слобідських. Манифестом 1765 року вона ліквідувала козацький устрій і слобідські полки та ввела російські установи. «За новим адміністративним устроєм, який засновувався на указі Катерини II «Учреждения для управления губерниями» від 7 листопада 1775 року створювалась нова адміністративна одиниця – Харківське намісництво, яка складалася з таких повітів: Харківського, Чугуївського, Вовчанського, Золочівського, Валківського, Охтирського, Краснокутського, Богодухівського, Сумського, Миропільського, Білопільського, Лебединського, Недригайлівського, Хотимжського і Ізюмського. 25 квітня 1780 року був підписаний Указ імператриці Катерини II про створення Харківського намісництва, яке складалося з 15 повітів. У 1797 році адміністративній одиниці повернули колишню назву – Слобідсько-Українська губернія, в 1835–1925 роках – Харківська губернія. Остаточо сформувалося адміністративне ділення до 1856 року, коли до складу Харківської губернії входило 13 повітів. У Харкові були зосереджені судова влада і військово-окружне управління для Харківської, Курської, Воронізької, Орловської, Катеринославської й Тамбовської губерній» [19].

Щодо етнографічного портрета Харківської губернії на початку XX ст. Д. Багалій писав: «На етнографічну виста-

ву, організовану під час Археологічного з'їзду у Харкові у 1902 році, зібрано було багатько старих народних уборів українського й великоруського населення Харківщини; се все потім пішло до народного музею при Харківському університеті. Той музей показує нам в теперішньому народньому житті якби історичну етнографію країни, і з ним повинен ознайомитися кожен, хто цікавиться сучасним народним життям Слобожанщини. Але великоросійське заселення Слобожанщини було дуже невелике, як його зрівняти з українським; теперішня Харківська губернія по своєму історико-етнографічному складу являється українською і являє з себе органічну частину території України, а її населення – таку ж частину українського народу» [2].

Менша, північна, частина колишньої Слобідсько-Української губернії увійшла до складу Воронежської і Курської губерній [16], отримавши назву Східна Слобожанщина.

Окремо слід наголосити на тому, що адміністративно-територіальний поділ Української Народної Республіки охоплював майже всю територію Слобожанщини, у тому числі й східну її частину. Так, законом УНР від 29 листопада 1917 року було проголошено проведення Українських установчих зборів у Путивльському, Грайворонському й Новооскільському повітах Курської губернії та Острогозькому, Бирюцькому, Валуйському й Богучарському – Воронежської губернії. У свою чергу гетьман Української Держави П. Скоропадський у 1918 році прилучив до України, крім зазначених вище повітів, ще й Рильський, Суджанський, Белгородський та Корочанський повіти Курщини. Але пізніше Українська Соціалістична Радянська Республіка, із зрозумілих ідеологічних причин, не змогла поширити свою юрисдикцію на ці східні та південно-східні українські землі. Унаслідок сліпої «слухняності москві» поза кордонами УРСР залишилися також українські землі довкола Міллерова й на лівобережжі Дону. 6 жовтня 1925 року були затверджені східні кордони УСРР, що їх успадкувала незалежна Україна. У 1926 році був проведений перепис населення срср, який дає можливість сформувати перелік усіх етнічно-українських районів, складових Східної

Слобожанщини, територіально прилеглих до сучасної України: Глушківський та Суджанський райони Курської області; Красноярузький, Грайворонський, Борисівський, Шебекинський (східна частина), Новооскільський (західна частина), Волоконівський, Чернянський, Красногвардійський, Олексіївський, Вейделівський та Ровенський райони Белгородської області; Кантемирівський, Богучарський, Розсошанський, Вільховатський, Підгоренський, Кам'янський, Острогозький (без північної частини та міста Коротояк), Лискинський (південна частина), Павловський, Петропавлівський, Калачіївський, Воробйовський, Бутурлінівський, Новохоперський (південна частина) Воронежської області; Чортківський, Кашарський, Міллеровський, Тарасівський та частково Мільютинський райони Ростовської області. Отже, ці етнічні українські території Східної Слобожанщини незаконно ввійшли до складу РФ. Але цікаво, що в часи українізації більшість із цих районів одержали статус українських національних районів на теренах Росії. Утім, цілеспрямованими методами в подальших переписах населення РФ та Росії відсоток українців у зазначених вище районах стрімко знижувався. На початок 2000-х років лише у Ровенському районі Белгородської області етнічно українське населення переважало. Найбільшим сплеском українського культурного життя Східної Слобожанщини до 2014 року був український фестиваль у Розсоші Воронежської області з красномовним гаслом «Місто Розсош – в тобі Україна жива!» [18].

Отже, Дике поле до його заселення не належало московській державі. Головним етнічним чинником під час заселення Слобожанщини були українські козаки та селяни, які впродовж XIV–XIX ст. освоїли вільні території Дикого поля в декілька масових хвиль еміграції з Правобережної України й Гетьманщини. Перша хвиля була пов'язана з утворенням Великого князівства Литовського і його боротьбою проти Золотої Орди в другій половині XIV ст., що сприяло переселенню українців у напрямі Дикого поля. Вони привезли із собою традиційну українську матеріальну культуру, звичаї та побут, що разом з рідною мовою та духовною культурою склали унікаль-

ний етнографічний портрет Слобідської України. А головне – українські козаки століттями захищали московське царство від нескінченних нападів татар з півдня. Ця достеменна історична правда повністю спростовує головну тезу статті авторства президента РФ Путіна «Про історичну єдність росіян і українців», опубліковану 12 липня 2021 року, де він, зокрема, зазначив, що росіяни завжди рятували українців від зовнішніх ворогів, вертали захоплені землі та турбувались про братів молодших.

Можемо констатувати, що в досліджуваному нами регіоні українсько-російського етнографічного порубіжжя український етнічний чинник є автохтонним. Більш того, континуїтет або тяглість українського етнічного компонента в цьому регіоні підтверджується всіма проведеними впродовж багатьох століть різними реєстрами, ревізіями та переписами населення, що свідчать про непереривність проживання етнічних українців у зазначеному ареалі. У ході засвоєння нових степових земель колишньої російської імперії, зокрема Слобожанщини, головна роль належала переселенцям з Великої України, що надає право українській етнічній складовій вважатися провідною у формуванні ідентичності населення її території, а отже, і право на подальше збереження та розвитку цієї ідентичності.

На жаль, український етнічний чинник у зазначеному українсько-російському етнографічному пограниччі, як і в інших регіонах порубіжжя, завжди й постійно зазнавав загрозливої багаторівневої русифікації з боку і російської імперії, і радянського союзу і продовжує зазнавати зі сторони нинішньої агресивної російської федерації, експансіоністська та асиміляційна політика якої щодо українства нічим не відрізняється від курсу її попередніх державних утворень.

Релевантним є також той достеменний факт, що засновані в XVI–XIX ст. козаками великі українські населені пункти на Слобожанщині, такі як Бахмут, Ізюм, Торськ, Чугуєв та багато інших під час нинішньої геноцидної війни Росії проти України тривалий час чинили героїський опір наступу варварських орд зі сходу, що стало переконливим доказом української етнічної ідентичності населення регіону. А тепла зустріч етнічними українцями Східної

Слобожанщини під час Курської операції Збройних сил України у 2024–2025 роках, факт збереження ними рідної мови укротре засвідчила історичну належність і цього географічно-етнічного простору до давніх українських територій.

За таких обставин лише продумана, усебічна цілеспрямована та послідовна державна підтримка українського етносу в означеному українсько-російському етно-

графічному порубіжжі з боку незалежної України та Світового конгресу українців зможе врятувати український компонент цього регіону від тотального знищення та зникнення з етнографічної карти цієї частини Європи та перетворити його на важливу опору впровадження там національних інтересів Української держави.

Джерела та література

1. Багалеї Д. И. Очерки из истории колонизации и быта степной окраины Московского государства. Москва, 1887. 634 с.
2. Багалій Д. І. Історія Слобідської України. URL : <http://dalizovut.narod.ru/bagaley/bagal1.htm>
3. Боплан, Гійом Левассер де. Опис України. Львів : Каменяр, 1990. 300, [2] с. : іл.
4. Брехуненко В. Московська експансія і Переяславська рада 1654 року. Київ, 2005. 370 с.
5. Грушевський М. С. Історія України-Руси. Т. 8, ч. 2 : Початки Хмельниччини (1638–1648). Фотопередрук з 2-го вид. 1922 р. Нью-Йорк : Книгоспілка, 1956. 224 с.
6. Грушевський М. С. Історія України-Руси : в 11 т., 12 кн. Т. VII. Козацькі часи – до року 1625. Київ, 1991. 624, [4] с.
7. Дністрянський М. С. Кордони України. Територіально-адміністративний устрій. Львів, 1992. 142 с.
8. Дністрянський М. С. Про формування українсько-російського державного кордону в контексті територіальних претензій до України. 25.07.2025. URL : https://www.facebook.com/story.php?story_fbid=3165757300239808&id=100004167070326&rdid=LE6EE3onLCXln9AM# (дата звернення 25.07.2025).
9. Іванцов І. Повстання українського народу проти шляхетської Польщі 1635–1638 рр. Київ, 2002. 289 с.
10. Квітка-Основ'яненко Г. Про слобідські полки. *Краєзнавство. Літопис українських краєзнавців. Науково-популярний журнал*. 1995. Річник VII. Чис. 1/4. С. 26–27.
11. Подрез Ю. В. Українці Східної Слобожанщини у другій половині XVII – на початку XX ст. *Збірник наукових праць Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди. «Історія та географія»*. 2013. Вип. 49.
12. Про історично населені українцями території Російської Федерації. Указ президента України. Офіційний портал Верховної Ради України. 22.01.2024. URL : <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/17/2024#Text> (дата звернення 10.11.2025).
13. Слобідська Україна. URL : <https://uk.wikipedia.org/wiki/> (дата звернення 09.12.2025).
14. Слобідська Україна. URL : <https://uk.wikipedia.org/wiki/> (дата звернення 09.12.2025); Слобідські козацькі полки. URL : <https://uk.wikipedia.org/wiki/> (дата звернення 09.12.2025); Слобожанський говір. URL : <https://uk.wikipedia.org/wiki/> (дата звернення 09.12.2025).
15. Слобідська Україна: Короткий історико-краєзнавчий довідник / Б. П. Зайцев, С. М. Куделко, В. К. Міхеев, С. І. Посохов / за ред. С. З. Заремби. Київ, 1994. 80 с.
16. Слобідські козацькі полки. URL : <https://uk.wikipedia.org/wiki/> (дата звернення 09.12.2025).
17. Слобожанський говір. URL : <https://uk.wikipedia.org/wiki/> (дата звернення 09.12.2025).
18. Східна Слобожанщина. URL : <https://uk.wikipedia.org/wiki/> (дата звернення 09.12.2025).
19. Харківська губернія. URL : <https://uk.wikipedia.org/wiki/> (дата звернення 09.12.2025).

References

1. BAGALEY, Dmitry. *Essays on the History of Colonization and Everyday Life of the Steppe Outskirts of the Moscow State*. Moscow, 1887, 634 pp. [in Russian].
2. BAHALII, Dmytro. *History of Slobidska Ukraine* [online]. Available from: <http://dalizovut.narod.ru/bagaley/bagal1.htm> [in Ukrainian].
3. BEAUPLAN, Guillaume Levasseur de. *Description of Ukraine*. Lviv: Kameniar, 1990, 300, [2] pp.: ills. [in Ukrainian].
4. BREKHUNENKO, Viktor. *Moscow Expansion and the Pereiaslav Council of 1654*. Kyiv, 2005, 370 pp. [in Ukrainian].
5. HRUSHEVSKYI, Mykhailo. *History of Ukraine-Rus*. Vol. 8, part 2: The Beginnings of Khmelnytskyi Period (1638–1648). Photoreprint from the 2nd edition. 1922. New York: Book Union, 1956, 224 pp. [in Ukrainian].
6. HRUSHEVSKYI, Mykhailo. *History of Ukraine-Rus: In Eleven Volumes, Twelve Books*. Vol. 7. Cossack Times – up to 1625. Kyiv, 1991, 624, [4] pp. [in Ukrainian].

7. DNISTRIANSKYI, Myroslav. *Borders of Ukraine. Territorial and Administrative Structure*. Lviv, 1992, 142 pp. [in Ukrainian].
8. DNISTRIANSKYI, Myroslav. On the Formation of the Ukrainian-Russian State Border in the Context of Territorial Claims to Ukraine. *Facebook* [online] [viewed 25 July 2025]. Available from: https://www.facebook.com/story.php?story_fbid=3165757300239808&id=100004167070326&rdid=LE6EE3onLCXln9AM# [in Ukrainian].
9. IVANTSOV, Ivan. *The Uprising of the Ukrainian People against Noble Poland of 1635–1638*. Kyiv, 2002, 289 pp. [in Ukrainian].
10. KVITKA-OSNOVIANENKO, Hryhorii. About the Slobidski Regiments. *The Chronicle of Ukrainian Local Historians. Popular Science Journal*. 1995, annual 7, issue 1/4, pp. 26–27 [in Ukrainian].
11. PODREZ, Yu. Ukrainians of the Eastern Slobozhanshchyna in the Mid to Late 17th – Early 20th Centuries. *Collected Scientific Works of H. Skovoroda Kharkiv National Pedagogical University. «History and Geography»*, 2013, issue 49 [in Ukrainian].
12. Decree of the President of Ukraine “On the Territories of the Russian Federation Inhabited by Ukrainians Historically. *Official Portal of the Verkhovna Rada of Ukraine*. January 22, 2024 [online] [viewed 10 November 2025]. Available from: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/17/2024#Text> [in Ukrainian].
13. ANON. *Slobidska Ukraine* [online] [viewed 09 December 2025]. Available from: <https://uk.wikipedia.org/wiki/> [in Ukrainian].
14. ANON. *Slobidska Ukraine* [online] [viewed 09 December 2025]. Available from: <https://uk.wikipedia.org/wiki/>; *Sloboda Cossack Regiments* [online] [viewed 09 December 2025]. Available from: <https://uk.wikipedia.org/wiki/>; *Sloboda Ukrainian Dialect* [online] [viewed 09 December 2025]. Available from: <https://uk.wikipedia.org/wiki/> [in Ukrainian].
15. ZAREMBA, Serhii, ed. *Slobidska Ukraine: A Brief Historical and Local History Reference Book*. Borys ZAITSEV, Serhii KUDELKO, Volodymyr MIKHEIEV, Serhii POSOKHOV. 1994, 80 pp. [in Ukrainian].
16. ANON. *Sloboda Cossack Regiments* [online] [viewed 09 December 2025]. Available from: <https://uk.wikipedia.org/wiki/> [in Ukrainian].
17. ANON. *Sloboda Ukrainian Dialect* [online] [viewed 09 December 2025]. Available from: <https://uk.wikipedia.org/wiki/> [in Ukrainian].
18. ANON. *Eastern Slobozhanshchyna* [online] [viewed 09 December 2025]. Available from: <https://uk.wikipedia.org/wiki/> [in Ukrainian].
19. ANON. *Kharkiv Governorate* [online] [viewed 09 December 2025]. Available from: <https://uk.wikipedia.org/wiki/> [in Ukrainian].

Конфлікт інтересів

Автор не має потенційного конфлікту інтересів, який би міг вплинути на рішення про опублікування цієї статті.

Використання штучного інтелекту

Не використовувався.

Отримано / Received 28.11.2025

Рекомендовано до друку / Recommended for publishing 04.12.2025

Опубліковано / Published 26.12.2025

УДК 2-526.8:28(001.891)(574)

DOI <https://doi.org/10.15407/mue2025.24.056>

ДОСМУРЗИНОВ РУСТЕМ КУАНДИКУЛИ

докторант філософії, молодший науковий співробітник Інституту історії держави (Астана, Казахстан).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1756-8236>

DOSMURZINOV RUSTEM KUANDYKULY

a Ph.D. student, a junior research fellow at the Institute of State History (Astana, Kazakhstan).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1756-8236>

Бібліографічний опис:

Досмурзинов, Р. К. (2025) Сучасні казахські обереги 'Тумар'. *Матеріали до української етнології*, 24 (27), 56–60.

Dosmurzinov, R. K. (2025) The Modern Kazakh Amulets 'Tumar'. *Materials to Ukrainian Ethnology*, 24 (27), 56–60.

© Видавництво ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2025. Опубліковано на умовах відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

THE MODERN KAZAKH AMULETS 'TUMAR'

Анотація / Abstract

У багатьох народів і в багатьох культурах обереги відігравали важливу захисну роль. Тенденції модернізації та посилення впливу ісламської релігії позначаються на сучасній ролі та значенні казахських оберегів. У нинішній час казахські обереги 'тумар' є не тільки апотропеями, але й елементом народного мистецтва. Метою дослідження стало розкриття сучасної ролі казахських оберегів 'тумар'.

Використовуючи метод включеного спостереження, автор дослідження розкрив особливості використання оберегів у сучасному побуті. Застосовуючи метод інтерв'ювання, автор дослідження провів бесіди з інформантами про значення казахських оберегів у сьогоденні. У результаті дослідження було встановлено, що казахські обереги набувають естетичної функції, сприймаються як данина традиції. Автор статті навів сучасну типологію казахських оберегів на основі матеріалів їх виготовлення.

Ключові слова: матеріальна культура, духовна культура, світоглядні традиції, іслам, обереги, 'тумар', казахський народ, Казахстан.

Talismans have played an important protective role in many nations and cultures. Modernization trends and the growing influence of Islam are affecting the contemporary purpose and significance of the Kazakh amulets. Currently the Kazakh 'tumar' amulets are both apotropaic things and the element of folk art. *The study is aimed at* revealing the modern function of Kazakh 'tumar' amulets.

The author of the study has revealed the peculiarities of the modern use of amulets using the method of participant observation. The scholar has conducted interviews with informants on the modern significance of Kazakh amulets with the help of the interview method. It has been found out as the result of the study that Kazakh amulets acquire an aesthetic function and are perceived as a tribute to tradition. The author of the article has also submitted a modern typology of Kazakh talismans according to the materials used in their making.

Keywords: material culture, spiritual culture, worldview traditions, Islam, amulets, 'tumar', the Kazakh people, Kazakhstan.

Introduction. Objects (items) of the material culture, such as musical instruments and parts of sacred animals, are often subject of sacralization in the system of folk beliefs and still are of a great value. As it is well known, this is largely due to the attribution of apotropaic functions to a particular object. Thus, wearing talismans and amulets (the Kazakh name is '*tūmar*', '*tumar*') on the chest and behind the collar, i. e. in vulnerable parts of the body, is intended to protect them. According to custom, '*tumar*' are worn by men on their backs, behind their shoulders, and on their foreheads. The women wear '*tumar*', inlaid beads and silver jewellery on their chests. The girls also weave '*tumar*'-s into their braids [1, 7]. The Kazakhs have attached '*tumar*'-s with nails to the inside of the door jamb of a yurt (like a horseshoe) in ancient times [2]. '*Tumar*'-s were worn not only by people, but also by domestic creatures. A stallion (ram) has been chosen for consecration during the tethering of livestock ('*qosaqtau*') long ago. This animal always wears a '*tumar*', put on it when it is released into a new herd [2].

According to our fieldwork, the wearing of talismans, amulets and charms is still widespread among the Kazakhs. Nevertheless, the role and significance of '*tumar*'-s have undergone different changes.

Presentation of main article material.

Research methods. The qualitative methods are used in this study. The author has revealed the peculiarities of the modern use of amulets with the help of the method of participant observation. The researcher has conducted interviews with informants (5 informants from different parts of the republic) on the modern significance of Kazakh amulets with the interview method.

One of our informants in Astana (B. Zhaksylykova, born in 1969), an ethnic designer by profession, reported that tumars containing texts from the suras of the Quran (suras '*al-Fatiha*', '*al-Ikhlās*', etc.) protect against the evil eye, bad words, enemies, etc. [5]. At the same time, its usual triangular shape has no particular symbolic meaning, since tumars can also be quadrangular. According to other informants, the star and crescent moon are considered as a separate type of '*tumar*'. Although the use of '*tumar*'-s is only permitted as an accessory from the point of view of the clergy, the custom is

considered religious among respondents [5]. The practice can be considered an example of a divergent form of correlation, where, according to different (competing) points of view, religious beliefs are practically mutually exclusive. Thus, religious leaders condemn the use of amulets, while the general population continues to wear and keep them, hoping for protection from various misfortunes.

On a global scale, despite regional differences, amulets are united by the fact that they are characterized by the use of a special and distinctive vocabulary of inscriptions and symbols. They can be found in a variety of combinations. The 'magical' vocabulary and the active use of the Koran are important elements of these amulets. Regional variations of these samples are unique, but they are united by inscriptions from the Quran and even images of the Prophet Muhammad, as well as astrological signs and religious narratives. Such text amulets have been placed originally in lead cases [8].

In the 19th and early 20th centuries, '*tumar*'-s have become widespread among Muslim Turkic peoples. According to F. T. Valeev, the word '*tumar*' in Turkic languages comes from Greek [4]. According to the point of view of the author of the submitted article, the Kazakh word '*tumar*' comes from the Arabic word '*tamima*', which means "amulet" [3]. Such an amulet is a small triangle (or square) made of dark fabric or leather. Suras from the Koran have been sewn inside the envelope.

In the past, when paper was scarce, '*tumar*'-s were often made from the skin of domestic animals. They were given a triangular shape and then filled with a handful of native soil [7, p. 75]. Amulets were made from silver coins and attached to headdresses. According to traditional beliefs, silver has the power to protect against evil forces.

The Kazakhs had a tradition called as '*bōdsire tartu*' in ancient times. The essence of the custom is that when a child is given a lamb or a foal, the future owner has to take care of it [7]. The animal has been 'protected' by a special amulet. The fact is widespread even today, although it is now much less common.

A fallen umbilical cord ('*balanyc zholdasy*') could also serve as a talisman.

The hair was used as a personal talisman. In modern times, the custom of '*aydar koyu*' is being revived, although to some extent it has lost its former significance of 'warding off' evil forces.

The use of talismans is based on an ancient principle of thinking – the interchangeability of the part and the whole. An important part of a sacred object acts as a symbol of the whole, and at the same time, the whole object can be contained in a separate part ('pars pro toto'). Taking into account the different variations of talismans and amulets, and based on the materials used to make them, we propose the following typology of Kazakh amulets:

1) amulets made from 'natural' (animate and inanimate) materials (water, salt, soot; cowrie shells, feathers and claws of an eagle owl, tail feathers of a hoopoe, fangs, claws and skins of a wolf, fox, etc., fangs of a wild boar; '*kōri žilik*' bone, sheep shoulder blade, horse skull);

2) amulets representing household items and weapons ('*qamshy*', pins, knives, sabres, axes, etc.);

3) amulets representing elements of clothing and jewellery (baby's shirt '*it kuilek*', girls' headdress '*qarqa*', wedding headdress '*sōukele*', bracelets with carnelian, etc.);

4) amulets associated with specific hairstyles (children's hairstyles are '*aydar*' (for boys), '*tūlymşaq*');

5) amulets with Muslim attributes made of paper, leather, glass and other materials (tumars with stitched inscriptions from

the Koran, '*nazar*'-s against the evil eye ('*kuzmonşaq*'), crescent moons, '*taspiq*'s);

6) sacred books that serve as amulets (the Quran, tafsirs of the Quran, religious texts). Outside of this typology, it should be noted once again that the Kazakhs have special names serving as amulets.

The main function of amulets is to ward off misfortune, the 'evil eye' and jinn. They are supposed to promote health, longevity and fertility. For example, among Turkic-speaking peoples, there is a common amulet against the evil eye called as '*nazar*' (in Kazakh is '*kuzmonşaq*'), which often symbolizes the pupil of the eye [4, p. 75]. The custom of wearing '*tumar*' among the Kazakhs is ancient in origin. In order to protect a child from the evil eye and bad words, cowrie shells ('*zhylanbas*'), owl feathers, nine beads, and silver coins are attached to the cradle and clothing as '*tumar*'. Water and salt are also considered as talismans. Healers still use them today to eliminate the effects of damage [5].

Analogues to Kazakh '*tumar*'s are also found in the other cultures. Miniature amulets made in the medieval Mediterranean Islamic world include prayers written in block letters or stamped. By folding, these miniature paper amulets are often further reduced in size to fit into a miniature wearable box or tubular pendants. In other cases, however, these protective items remain completely faithful to the book format, like miniature Qurans protected by illuminated metal cases [3, p. 313]. This type of amulet is also popular in the traditional Kazakh society [3].



Fig. 1. Wolf fangs
(Astana, Kazakhstan).
Photo by the author (August 2022) [5]



Fig. 2. Amulet made of wolf
teeth, wool and 'eyes' (Astana, Kazakhstan).
Photo by the author (August 2022) [5]

An amulet, also known as a lucky charm or phylactery, is an object believed to offer protection to its owner. Any object can serve as an amulet; statues, coins, drawings, parts of plants, animals, and written words are commonly used for this purpose. Amulets are any objects that can ward off evil influences or bad luck. An amulet is an object that is usually worn for protection and is made of durable material (metal or hard stone). Amulets can also be paper objects, but the word 'talisman' is usually used to refer to them. Amulets are sometimes confused with pendants, which are small, aesthetic objects those are hung on necklaces. Any pendant can indeed be an amulet, as can any other object that supposedly protects its owner from danger [6].

In the Islamic world, the composition of the material and the graphic content are important for determining the apotropaic power of amulets. Precious and semi-precious materials are preferred for amulets, as their protective properties depend largely on their natural rarity, monetary value and symbolic significance. Among semi-precious materials, carnelian is often chosen, as it is considered the stone of the Prophet Muhammad, who, according to legend, has worn a carnelian seal set in silver on the little finger of his right hand. Carnelian ('*akhyq*') is one of the most common materials used in Kazakh jewellery [6]. In addition, Carnelian ('*akhyq*') is one of the most common materials used in Kazakh jewellery [6]. Moreover, materials such as jade and jasper are believed to have protective and healing properties, including ensuring victory in battle, protecting against lightning and curing diseases of the internal organs. Sometimes different materials are combined to achieve multiple protective effects. For example, the combination of jade and carnelian signifies fertility and embryogenesis. The reddish, transcendent quality of carnelian resembles blood, which echoes the clot of congealed blood from which Allah created a man. The amulets often feature repetitive apotropaic verses from the Quran praising Allah as the supreme giver of security and power, as well as the prophet Muhammad [6, p. 313]. It is known that amulets and talismans are used by early Muslims primarily to appeal to God. In this respect, early Islamic amulets differ significantly from Byzantine, Roman,



Fig. 3. Amulet holder 'boitūmar'. (Central Kazakhstan, 19th century, silver, twisting). National Museum of Republic of Kazakhstan Funds, Fund I-67 [5]

early Iranian and other pre-Islamic magical objects, which appealed to demonic forces or spirits of the dead.

Talismans continue to be of great importance despite condemnation by clergy (according to one of our informants, who was a mullah, talismans can only be worn for style – '*sōn retinde*') [5].



Fig. 4. The modern talisman 'tūmar'. (Astana, Kazakhstan). Photo by the author (March 2023) [5]

Conclusion. The wearing of amulets and talismans is still associated with beliefs about their protective functions. However, talismans are also considered as a part of folk art, style and decoration. The custom of using amulets and talismans is a vernacular tradition, which can be

attributed to a model of divergence from the dogmas of the dominant religion. The wearing of 'tumar'-s is 'authorised' in the popular consciousness by the use of elements and symbols of Muslim doctrine, such as the prayer texts of the Koran, the crescent moon and the star.

Джерела та література

1. Научный архив ИЭА РАН. Фонд 94, № 226, оп. 178.
2. Научный архив ИЭА РАН. Фонд 94, № 226, оп. 223.
3. Борисов В. М. Русско-арабский словарь. Москва : Сам Интернешнл, 1993. 1108 с.
4. Валеев Ф. Т. Амулеты как пережиток доисламских верований сибирских татар (по материалам полевых этнографических наблюдений в Омской и Тюменской областях). *Из истории Сибири. Западно-Сибирский сборник*. 1976. Вып. 19. С. 244–250.
5. Досмұрзинов Р. Сұхбат және далалық жұмыс материалдары. Астана, 2023. Тамыз 2022 – қыркүйек 2023 (автордың дала күнделігі).
6. Kemelbaeva A. Tūmar taǵu – köne türkılık дәстүрі. *ABAI*. 2021. № 6. Б. 72–84.
7. Qazaq Salt-Dästürleri. Almaty : Balausa Baspasy, 2017. 384 б.
8. Gosden Ch. *The History of Magic: From Alchemy to Witchcraft, from the Ice Age to the Present*. New York : Farrar, Straus and Giroux, 2020. 512 p.

References

1. *Scientific Archives of the Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences*. Fund 94, no. 226, inventory 178 [in Russian].
2. *Scientific Archives of the Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences*. Fund 94, no. 226, inventory 223 [in Russian].
3. BORISOV, Valentin. *Russian-Arabic Dictionary*. Moscow: Sam International, 1993, 1108 pp. [in Russian].
4. VALEEV, Foat. Amulets as a Remnant of Pre-Islamic Beliefs among Siberian Tatars (Based on Field Ethnographic Observations in the Omsk and Tyumen Regions). *From the History of Siberia. West Siberian Collection*, 1976, issue 19, pp. 244–250 [in Russian].
5. DOSMURZINOV, Rustem. Сұхбат және далалық жұмыс материалдары. Тамыз 2022 – қыркүйек 2023 (автордың дала күнделігі) [Interview and Fieldwork Materials. August 2022 – September 2023 (Author's Field Diary)]. Astana, 2023 [in Kazakh].
6. KEMELBAEVA, Aigul. Tūmar taǵu – köne türkılık дәстүрі [Wearing Amulets 'tumar' is an Ancient Turkic Tradition]. *ABAI*, 2021, no. 6, pp. 72–84 [in Kazakh].
7. ANON. *Qazaq Salt-Dästürleri* [The Kazakh Folk Customs and Traditions]. Almaty: Balausa Baspasy, 2017, 384 pp. [in Kazakh].
8. GOSDEN, Chris. *The History of Magic: From Alchemy to Witchcraft, from the Ice Age to the Present*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2020, 512 pp. [in English].

Conflict of Interest

The author declare no conflicts of interest.

Use of Artificial Intelligence

No artificial intelligence tools or materials were used in the manuscript.

Отримано / Received 24.11.2025

Рекомендовано до друку / Recommended for publishing 04.12.2025

Опубліковано / Published 26.12.2025

УДК 398.332+394.268](=161.2)(292.451/.454)
DOI <https://doi.org/10.15407/mue2025.24.061>

КОЛОМІЙЧУК ОЛЕКСАНДР

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/0000-0003-2865-2396>

KOLOMYICHUK OLEKSANDR

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

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2865-2396>

Бібліографічний опис:

Коломійчук, О. (2025) «Громові» свята в літньо-осінньому календарному циклі українців Карпат. *Матеріали до української етнології*, 24 (27), 61–70.

Kolomyichuk, O. (2025) “Thunder” Holidays in the Summer and Autumn Calendar Cycle of Ukrainians of the Carpathians. *Materials to Ukrainian Ethnology*, 24 (27), 61–70.

© Видавництво ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2025. Опубліковано на умовах відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

«ГРОМОВІ» СВЯТА В ЛІТНЬО-ОСІННЬОМУ КАЛЕНДАРНОМУ ЦИКЛІ УКРАЇНЦІВ КАРПАТ

Анотація / Abstract

У статті на основі матеріалів польових експедиційних досліджень, етнографічних джерел другої половини XIX – початку XXI ст., праць сучасних вітчизняних етнологів розглянуто особливості «громових» свят у літньо-осінньому календарному циклі українців Карпат. Визначено, що «громові» дні відіграють важливу роль у календарно-обрядовій практиці етнографічних груп Українських Карпат. Це період, коли під суспільною заборонаю перебувають традиційні чоловічі й жіночі заняття, зокрема праця на городі та в полі, будівельні й ремонтні роботи, ткання та біління полотна, обмеження нерідко накладалися також на вигін худоби. Недотримання громадських узвичаєних норм через несприятливі атмосферні явища могло спровокувати підпал житлових чи господарських будівель, втрату зібраного врожаю чи спалення копиць сіна й навіть більше – смерть загрожувала порушникові подібного народного припису. Наголошено, що подібні наслідки нехтування традиційними застереженнями мали індивідуальний характер.

Простежено, що в літній період року в особливий спосіб українці Карпат вшановували «Дев'ятий четвер» та «Десяту п'ятницю» після Великодня, коли із застереженням ставилися до будь-якої господарської активності. На межі літньої та осінньої пори у фокусі народної традиції в Карпатах перебувала ціла низка «громових» свят, коли табувалися будь-які сільськогосподарські роботи. Населення Бойківщини, Лемківщини та Гуцульщини, як і повсюдно в Україні, з великою пошаною ставилися до постатей св. Іллі та св. Пантелеймона й тому строго утримувалися від праці в полі в дні цих святих. Відзначено, що в окремих регіонах України під час жнив «громових» свят остерігалися навіть до середини XX ст., а на Бойківщині ще в 70-х роках XX ст. перевезення сіна додому у вказаний період вважалося небезпечним.

У статті окрему увагу відведено засобам попередження та відвернення природного лиха, що проявлялося, зокрема, у ритуальних обходах полів церковною процесією, одноденних постах, застосуванні стрітенської та великодньої свічок як дієвих апотропів.

Ключові слова: «громові» свята, грім, народний календар, заборона, праця, Карпати.

The article is based on the materials of field expeditionary research, ethnographic sources from the second half of the 19th – early-21st centuries, and works by contemporary Ukrainian ethnologists. The features of “thunder” holidays in the summer-autumn calendar cycle of the Ukrainians of the Carpathians are considered. It is defined, that “thunder” days play an important role in the calendar and ritual practice of ethnographic groups of the Ukrainian Carpathians. This is a period when traditional male and female occupations were socially prohibited – in particular, working in the garden and in the field, construction and repair activities, weaving, and bleaching of linen. Restrictions were also often imposed on grazing livestock. Failure to observe customary communal norms could, as a consequence of adverse atmospheric phenomena, provoke the ignition of residential or farm buildings, the loss of harvested crops or the burning of haystacks; moreover, the violator of such a folk injunction might even face death. It is emphasized that such consequences of neglecting traditional warnings are of an individual nature.

It is considered that during the summer period, the Ukrainians of the Carpathians paid special attention to the observance of the “Ninth Thursday” and the “Tenth Friday” after Easter, treating any economic activity during these days with particular caution. The focus of folk tradition in the Carpathians is centered on a series of “thunder” holidays, during which any agricultural work is considered taboo, at the turn of the summer and autumn seasons. The inhabitants of Boikivshchyna, Lemkivshchyna, and Hutsulshchyna, as throughout Ukraine, held St. Elijah and St. Panteleimon in great reverence and therefore strictly refrained from fieldwork on the days dedicated to these saints. It is noted that in some regions of Ukraine, the “thunder” holidays during the harvest period were feared even until the mid-20th century. In Boikivshchyna, as late as the 1970s, transporting hay home during this period was still considered dangerous.

Peculiar attention is paid in the article to the means of preventing and averting natural disasters, those are manifested, in particular, in ritual processions around the fields, one-day fasts, and the use of candles blessed on Candlemas and at Easter as effective apotropaic means.

Keywords: “thunder” holidays, thunder, folk calendar, prohibition, work, the Carpathians.

Вступ. Український народний календар є органічною багаторівневою системою, у якій переплетені міфологічні, звичаєво-обрядові, знаково-символічні, релігійно-світоглядні, церковно-обрядові, суспільно-інтеграційні, природно-географічні, метеорологічні та інші компоненти. Одним із прикметних проявів ось цього симбіозу є «громові» свята, що становлять невід’ємну частину календарно-обрядового року селянина. Карпатський регіон із його неповторним природно-географічним середовищем та специфічним культурним ландшафтом формує особливий інтерес до «громових» свят у контексті автохтонної календарної традиції.

Тема «громових» свят уже не вперше потрапляє у фокус етнологічних досліджень. Про це, зокрема, свідчать дисертаційні роботи О. Васяновича [15] та П. Біляковського [10], що були захищені в минулі роки й присвячувалися народній метеорології різних історико-етнографічних регіонів України. У своїй розвідці ми не претендуємо на повноту окресленої проблематики з усіма її багатогранними структурними частинами, що подекуди заслуговують окремого дослідження. Маємо на меті розглянути особливості «громових» свят суто в контексті народного календаря україн-

ців Карпат – населення Бойківщини, Гуцульщини та Лемківщини.

Варто зазначити, що вказана наукова проблема вже порушувалась у ґрунтовному дисертаційному дослідженні етнологів П. Біляковського, який на широкому польовому та джерельному матеріалі розглянув систему календарних заборон, що, відповідно до традиційних уявлень українців Карпат, впливала на появу грому, граду та інших несприятливих погодних умов [9]. Також окремі відомості про «громові» свята на теренах Українських Карпат уміщені як у етнографічних матеріалах і працях дослідників другої половини XIX – першої половини XX ст. М. Зубрицького [24], І. Франка [37], В. Шухевича [42], А. Онищука [33; 34], Ф. Ржегоржа [43; 44], Ю. Шнайдера [45], Р. Кайндля [25], П. Шекерика-Дониківа [39; 40], так і в наукових публікаціях сучасних вітчизняних етнологів – О. Васяновича [16], І. Чеховського [38], В. Галайчука [18], М. Тиводара [35; 36], В. Конопки та А. Зюбровського [28], С. Боян-Гладкої [13; 14] та ін.

Зауважимо, що представленим дослідженням ми прагнемо продовжити інтерпретацію джерельної бази із вказаної проблематики шляхом опрацювання результатів власних народознавчих експедицій

із теренів Бойківщини, а також завдяки доповненню їх, зокрема, новими опублікованими виданнями фольклорно-етнографічних матеріалів.

Виклад основного матеріалу. «Громо-ві», або «сердиті», свята є невід'ємним складником українського народного календаря, традиція яких сягає дуже давніх часів. У народній пам'яті та календарно-обрядовій практиці населення України постає ціла низка таких свят, що їх дослідники виділяли впродовж усього календарного року. Найповніші переліки цих днів запропонували І. Франко та В. Козаришук, які налічували до дванадцяти «гromових» свят [9, с. 102–103; 37, с. 67]. У цьому дослідженні ми хочемо зосередитися передусім на тих «гromових» святах, які нам вдалося зафіксувати під час наших польових експедицій та частково виявити в етнографічних джерелах другої половини ХІХ – середини ХХ ст., а також у сучасних збірниках народознавчих матеріалів. До таких у літньо-осінньому циклі слід віднести дев'ятий четвер і десятю п'ятницю після Великодня, дні Св. Онуфрія (26 червня¹), Св. Прокопа (21 липня), Собор архангела Гавриїла (26 липня), Св. Володимира (28 липня), Св. Марини (30 липня), Св. Іллі (2 серпня), Успіння праведної Анни (7 серпня), Свв. муч. Бориса і Гліба (6 серпня), Св. великомуч. Пантелеймона (9 серпня), Св. муч. Лупа (5 вересня) та ін. [22, с. 103, 117, 121, 126, 127, 132, 133; 25, с. 108; 40, с. 53].

У «гromові» свята народна культура українського села забороняла працю на городі або ж у полі, у власному господарстві (рубання дров, ремонт господарських будівель і житла, сільськогосподарського реманенту), застосування голки, шила, веретена; обмеження нерідко накладались і на вигін худоби. Під особливою увагою перебували всі роботи, пов'язані із сіном: косовиця, громадження в кіпки, перевезення із сінокошу додому тощо. Недотримання громадських узвичаєних норм накликало суттєву небезпеку – втрату зібраного врожаю чи спалення копиць сіна, ба більше – смерть загрожувала порушникові народного припису. При цьому покарання носило індивідуальний характер. Наприклад, на Верховинщині: «На

Прокіп'ї таких було багато людей, що робили, то громи д'вечір ек погримет та блискавки, та попале стайні з сіном і обороги» (с. Голови); «Я знаю, там у Воло-вім ми іскосили, там на стіг громадимом, а то було Лупа. Свето Лупа. Лупає Лупа. А то за плотом, та й тот сусід там кидаєт сіно, а ми з цього боку. А цес сусід каже: «О, я таке лупнув сіно». І ви знає шо: грим ек гримнув та й запалив то сіно...» (с. Кривопілля) [22, с. 127, 133].

Як слушно зауважує український етнолог О. Васянович, частина «гromових» свят не має конкретної дати; вони переміщуються по календарю, будучи прикріпленими до інших великих свят, зокрема Великодня та Трійці. Такі дні не належать до так званих приписаних свят, але шануються народною традицією [16, с. 21]. У цьому контексті в літню пору особливо шанованим у народі був «Дев'ятий четвер», або свято «Божого Тіла» (католицька народна традиція), який відзначали в четвер дев'ятого тижня після Великодня (у літургійному календарі Східної Церкви (УГКЦ) цей день відомий як «Пресвятої Євхаристії», натомість у Західній Церкві (РКЦ) його вшановували як «Пресвятих Тіла і Крові Христа»). Етнографічні фіксації кінця ХІХ ст. в Карпатському регіоні засвідчують увагу до цього свята серед місцевого люду. Зокрема, на Лемківщині утримувалися від праці в полі, щоб не накликати грому [44, с. 365]. На теренах Центральної Бойківщини (с. Сопіт Стрийського р-ну) безпосередньо в день «Божого Тіла» практикували обрядодію, що є елементом релігійної культури місцевих мешканців та potwierджує особливий статус свята. Так, під час богослужіння, коли священник обходив довкола храм, йому з кошика сипали під ноги пелюстки квітів [4, арк. 3].

Для порівняння, на території Рівненського Полісся «Дев'ятий четвер» був відомий переважно як «Дев'ятуха» («Дев'єтуха»). Тут часто його називали «польським святом», проте заборони на роботу в полі та городі мали достатньо широке розповсюдження на цьому терені. Спостереження дослідників засвідчують, що це свято в східній частині регіону та на крайньому північному заході спорадично зараховували до «гromових» [27, с. 116, 294].

На Гуцульщині в особливий спосіб вшановували «Десятю п'ятницю» (у східній

¹ Тут і далі по тексту послуговуємось юліанським календарним стилем.

літургійній традиції це свято відоме як «Найсвятішого Серця Ісуса») після Великодня, вважаючи, що «дисетої петниці як би хто робиў, мусит грім убити або спалити салаш». Ця пересторога підкріплювалася місцевими апокрифічними переказами, що «дисетої петниці Матці Божій прийшло сім боліў до серці за своїм сином, для того треба шінувати» [34, с. 49].

Дослідження сучасних етнологів підтверджують той факт, що на теренах Бойківщини «Десяту п'ятницю» також уважали «громовим святом» [9, с. 108; 18, с. 174–175]. Так, на Старосамбірщині цього дня не працювали, бо грім міг спалити хату. З-поміж місцевих мешканців були поширені промовисті народні перекази з цього приводу: «То було на десяту п'ятницю. Йна жінка робила. Повідає – що ж то за свято? Та й ще одна жінка пішла підгортати булі. То як вдарив грім, і ті дві хати спалив. І на дев'ятий четвер таке саме було» [18, с. 174–175].

На думку П. Біляковського, заборона праці в «Десяту п'ятницю» та пов'язані з нею вірування можуть пояснюватись як прояв так званого культу П'ятниці, що був утілений у персоніфікованому образі св. Параскеви П'ятниці – покровительки жіночих ремесел і занять [9, с. 108].

Щоб уберегти ниву та господарство від несприятливих атмосферних явищ у весняно-літній період, а також негативного впливу нечистої сили в карпатських селах практикували ритуальний обхід полів із церковною процесією. Такі важливі в житті традиційної сільської громади події відповідно до локальної специфіки приурочували до свят Благовіщення, Вознесіння, П'ятдесятниці, «Дев'ятого четверга» або «Десятої п'ятниці» після Великодня, Юрія, Івана, Петра і Павла [31, с. 524; 9, с. 258–261; 14, с. 135; 35, с. 344]. Так, у с. Грабів Калуського району (Східна Бойківщина) подібні обходи полів відбувалися на Зелені свята [13, с. 111]. На теренах Лемківщини поля обходили на «Дев'ятий четвер» [22, с. 103], Св. Петра і Павла [28, с. 294]. Так, у с. Стужиця Ужгородського району Закарпатської області «...йшли на поле на Петра, там молилися, святити царину жеби Бог сохранив від града» [28, с. 294].

Як твердять сучасні етнологи, обряд обходу полів проводився в Карпатах ще до середини ХХ ст. Сьогодні він пере-

живає серйозні трансформації. У різних локальних традиціях на Бойківщині та Лемківщині його замінили виходом процесії на найближче до церкви поле; обходом церкви з читанням молитов на ті боки, де є засіяні ниви; богослужінням з освяченням води, яку селяни набирають та кроплять власні поля самостійно; обходом села та посвяченням придорожніх хрестів тощо [9, с. 117–118].

Однією з культурних практик, спрямованих на збереження власного господарства від загрозливої дії атмосферних явищ, був односторонній піст, що поєднувався з відмовою від праці в один із так званих «громових» днів. Зокрема, подекуди на Буковинській Гуцульщині вважалося, що будь-який град чи гроза є результатом діяльності нечистої сили, а тому в «громові» дні важливо було дотримуватися посту: «...треба говіти без хліба і без води кожде “громове съвятце” в році» [37, с. 67].

Вагомим народним апотропеем у боротьбі з погодними стихіями була стрітенська свічка (її ще називали «громницею», «громничкою», «гримничкою» тощо). На теренах Бойківщини, за свідченнями носіїв традиції, її запалювали в хаті під час бурі (с. Гукливий Мукачівського р-ну Закарпатської обл.; с. Волосянка Стрийського р-ну Львівської обл.); клали в помешканні на підвіконня, щоб горіла при появі грозових хмар (с. Луги Калуського р-ну Івано-Франківської обл.); виносили надвір під час грому (с. Слобода-Болехівська Калуського р-ну Івано-Франківської обл.) тощо [8, арк. 2; 5, арк. 7; 2, арк. 6; 3, арк. 2]. Подекуди на теренах Південної Лемківщини під час бурі і грому свічку-«гримничку» ставили перед іконами або приліплювали на край столу, закладали біля нього й молилися [41, с. 319]. Іноді на Бойківщині, а також на теренах інших етнографічних районів замість цих свічок могли використовувати свічки, які запалювали в хаті на Святвечір, або ті, що посвячували разом із паскою на Великдень [2, арк. 6; 9, с. 132; 32, с. 559].

До «громових» днів у народному календарі українців Бойківщини належало також літнє свято Онуфрія (подекуди його називали «Онуфрея») (25 червня), коли не вільно було «обертати сіно, везти із поля». У західній частині цього регіону навіть відомі випадки, коли за непослух у

«кіпи» (копиці) вдаряла блискавка й спопеляла все наготоване [6, арк. 1].

На Гуцульщині особливо чітко вирізняється свято Кирика (Курика), яке припадало на 28 липня. Відомо, що в цей день поряд із вшануванням пам'яті рівноапостольного князя Володимира в Східній Церкві відзначається день пам'яті муч. Кирика. За повідомленням В. Шухевича, тоді «святкують на те, аби половики² і лиси не ловили курій, та на те, аби не убивав грім; “хто би того дня робив, того безпечно убіє грім!”» [42, с. 264].

А. Онищук зазначав, що відзначення цього свята слід уважати за «останок давнього почитання вітру і огня» [33, с. 11]. Збираючи відомості до народного календаря гуцулів с. Зелениця (сучасне с. Черник Надвірнянського р-ну Івано-Франківської обл.), дослідник спостеріг, що на свято Курика місцеві «не роблять нічого коло сіна, не звозять його з сіножатий, “бо вітер розмете єго гет;” рівнож не вільно “шось так коло салашья робити, буде горіти”» [33, с. 11–12]. У такий день, як впливає із записів В. Кравченка, «не годиться тримати вогонь у хаті, бо в неї грім ударить» [29, с. 175].

Схожі народні приписи трапляються на теренах Турківщини (Самбірський р-н), наприклад у с. Вовче. Тут одна з респонденток до «сердитих» свят віднесла дні Св. Єля (Іллі), Св. Пантелеймона та Гаврилія (Гавриїла), а також підкреслила, що в ці дні потрібно утриматися від праці [7, арк. 1]. Так само в с. Стрілки Самбірського району в день свята Іллія (так по-місцевому називали день пророка Іллі) за традицією не працювали [6, арк. 1].

Щодо Собору архангела Гавриїла, то маємо цінне спостереження із записів М. Зубрицького на теренах Бойківщини, яке знаходимо також у праці чеського етнографа Ф. Ржегоржа. У с. Мшанці Старосамбірського повіту цей день відносили до так званих сердитих свят. Заборонялося працювати, бо «Гавриїл завідує громами»³ [24, с. 48; 43, с. 567]. Відповід-

² Різновид яструба.

³ Це, на думку В. Галайчука, дещо суперечить усталеним народним уявленням, у яких грім є зброєю архистратига Михаїла в боротьбі з нечистою силою [18, с. 176]. За повідомленням польського дослідника Ю. Шнайдера, св. Гавриїл наділявся подібною функцією подекуди й на Гуцульщині. Так, відповідно до

но всякий у полі, хто цим нехтував, ризикував позбутися наготованих купок сіна чи «ків жита». М. Зубрицький устами респондента розповідає народну бувальщину про те, як один чоловік у містечку Устріки Ліського повіту лагодив покрівлю житла у вказаний день, і блискавиця влучила та спалила дах [24, с. 48].

Схожим за наслідками є народний переказ про те, як селянин віз межею сіно на возі в один із «громових» днів. Дуже швидко погода змінилась, і почало гриміти, що той навіть не встиг відпустити волів. Грім влучив прямо у віз та все спопелив [24, с. 48].

На Лемківщині в с. Перегримці (суч. Ясельський повіт Підкарпатського воєводства в Польщі) також ретельно шанували св. Успіння праведної Анни (7 серпня), яке в карпатській традиції нерідко називали «Трискучої Анни». Польові фіксації Ф. Ржегоржа свідчать, що в цьому населеному пункті у вказаний день не працювали, а особливим був «заказ» на збір конопель [44, с. 366]. Щодо останнього аспекту, то схожим «громовим» днем на Гуцульщині, відповідно до етнографічних спостережень А. Онищука, було свято Палія⁴. Саме тоді народні приписи забороняли працювати біля льону й конопель, а також салаша, «бо ласує горіти» [34, с. 52]. У контексті жіночих занять тут варто згадати про існування подекуди в Україні заборони на біління і тканиня полотна під час цвітіння жита. В окремих місцевостях це контролювалося навіть сільською поліцією, яка просто псувала полотно в тих, хто цього не дотримувався [28, с. 292].

Під «пильним оком» народної традиції в «громові» свята були всі сільськогосподарські роботи, пов'язані зі збором зерно-

місцевих народних переказів, зафіксованих цим етнографом, св. Ілля та св. Гавриїл були розпорядниками блискавок. Коли грішні ангели повстали проти Бога, Він наказав св. Іллі та св. Гавриїлу вибити останніх із небесних просторів. Ті летіли до землі, як дощ. Який із них упав боком або ж ногами на землю, то там місце залишилось чистим, а який головою – то не забився, а став чортом. Відтоді він там час од часу з'являється, лякаючи людей та наносячи шкоду худобі [45, с. 27].

⁴ Етнограф пояснює цю народну назву свята від слова «паліти» – «пристигати», «доспівати» [34, с. 52].

вих. Це цілком закономірно з огляду на той факт, що в липні та серпні температура повітря є найвищою у всьому році, а тому частота грозових дощів та ударів блискавок суттєво зростає. У Карпатському регіоні збір зернових і відповідно всі пов'язані з ним сільськогосподарські роботи припадали на період поміж святами Іллі та Спаса (Преображення Господнього). Тому місцевий люд з особливою увагою ставився до пошанування св. Іллі, св. Пантелеймона (не випадково народна назва останнього свята – «Паликопи») й утримувався від польової роботи в дні вшанування їх пам'яті. Дослідники зауважують, що в окремих регіонах України під час жнив «гromових» днів остерігались навіть до середини ХХ ст., щоб не накликати біди на власний врожай [26, с. 123]. У с. Либохора на Турківщині (Західна Бойківщина) ще в 70-х роках ХХ ст. були переконані, що навіть везти сіно додому в день Св. Іллі є загрозовим [1, арк. 33].

На Гуцульщині теж казали, що св. Ілля є «найстарший від грому та граду». А вже Палій (св. Пантелеймон) – «від блискавки» [17, с. 162]. «Ілля може громом побити маржину за кару, а Палій спалить сіна, копиці; це свято ще називають: копица», – писала українська письменниця М. Влад [17, с. 162–163].

Потрібно відзначити, що практика заборони сільськогосподарських робіт у дні «гromових» свят подекуди не діяла в Карпатах, коли йшлося про працю на толоці [39, с. 363–383]. П. Шекерик-Доників налічує кілька таких днів у році щодо теренів Гуцульщини, а саме свята Іллі, Успіння св. Анни, Бориса і Гліба, Пантелеймона [40, с. 55].

Варто зазначити, що нерідко додатковим аргументом для подібного звільнення від суспільних приписів у дні «гromових» свят була праця на толоці в парафіяльного священника. Водночас робота на своєму полі в такий день уважалася важким гріхом [20, с. 510; 21, с. 422]. Також громадське заохочення отримувала та робота на толоці, що стосувалася соціально вразливих категорій суспільства. Так, у центральних регіонах України побутувало переконання, що св. Пантелеймон доброзичливо ставиться до всіх, хто в день його пам'яті працює на толоці, допомагаючи хворим, вдовам, сиротам у збиранні врожаю [12, с. 75].

Як уже йшлося вище, до «гromових» свят належав також день Св. Лупа. Треба зауважити, що на Буковинській Гуцульщині цей день (який Р. Кайндль називає «вовчим») шанували й пастухи [25, с. 109]. Вони могли лише доїти овець, корів і кіз, а також виготовляти молочні продукти. Будь-яка інша робота була під суворою забороною [36, с. 394; 25, с. 108].

Народні заборони нерідко породжують оригінальні зразки усної традиції. Щодо «гromових» свят, то на Бойківщині вони вилились у промовисті місцеві повір'я та перекази. Так, на Східній Бойківщині (с. Верхній Струтинь Калуського р-ну Івано-Франківської обл.) «жінки казали, що на Іллі будут копиці гнилі». А мешканці с. Труханів, що на Сколівщині (Стрийський р-н Львівської обл.), на Палія нічого не роблять із сіном. Переповідають, що в одного чоловіка, який ходив сушити сіно в цей день, усе згоріло [23, с. 69].

Як впливає із вищесказаного, порушення народної традиції, під охороною якої перебували «гromові» дні, часто трактувалось як переступ і образа Господа Бога, вчинення важкого гріха. На Поділлі занотовано такий переказ: «<...> а на Ілью не можна робити нічого, бо буде пожар; от одні хазяїни пішли жати на поле, що колись на цей празник робили; і в них загорілась хата, і, не дивлячись на те, що був вітер і суш, більш ніяка хата не згоріла; це Бог покарав» [30, с. 265]. Коли ж все-таки не могли обійтись без городніх чи польових робіт у «гromові» дні, то просили в Бога пробачення: «Я на Онуфрея сапала. <...> Я Бога просила святенього, аби дав ласку простити» [16, с. 21–22].

Утім, як свідчать матеріали І. Франка із теренів Бойківщини, подекуди смерть від грому не вважалася страшною [19, с. 456]. Ба більше, її нерідко розцінювали як доказ Божої ласки, адже вона наступала миттєво, без особливих мук: «Кого грім забє, той у Бога щасливий» (с. Нагуєвичі, Дрогобиччина) [19, с. 457]. Польові матеріали етнологів засвідчують, що в окремих місцевостях Карпат уважалось, що таким людям прощаються всі гріхи, і вони потрапляють одразу до Раю, оминаючи чистилище. Однією із причин цього, на думку носіїв традиції, було те, що така смерть дозволяла Богу (або св. Іллі) вбити дідька, який міг ховатися під цією людиною [9, с. 94].

Висновки. Підсумовуючи, зауважимо, що в народному календарі українців Карпатського регіону «гromові» свята були в особливій пошані в літньо-осінній період. Це чітко вкладається, зокрема, у культуру життєзабезпечення українського етносу, де господарська діяльність у вказаний період року перебувала в активній фазі, а метеорологічні умови створювали додаткове джерело загрози для вирощеного врожаю. У карпатській традиції помітно вирізняється низка «гromових» свят, у дні яких будь-яка праця в полі чи на городі була забороненою народними приписами, а саме: «Дев'ятий четвер» та «Десята п'ятниця», Онуфрія, Гавриїла, Кирика, Іллі, Палія (Паликопи) та ін. Порушникам застереження на роботу в ці дні загрожувала різноманітна кара: втрата врожаю, загоряння кіп та стіжок сіна, підпал будинку чи гос-

подарських споруд, навіть смерть. Перелік заборон мав також статеву диференціацію, коли під регламентацію потрапляли жіночі заняття, пов'язані з обробітком льону та конопель, тканням та білінням полотна тощо. Відмітною рисою всіх вищеназваних свят є їхній багатий фольклорний «контекст», коли звичаєві норми підсилюються тематично типовими усними переказами. Невід'ємним складником народної культури «гromових» свят у Карпатах є методи та форми попередження небезпеки, що від них надходила, які проявлялись, зокрема, у ритуальних обходах полів (царини), одnodенних постах, що супроводжувались утриманням від будь-якої праці, застосування предметних апотропіїв (стрітенських та великодніх свічок) тощо. Цей аспект представленої розвідки заслуговує на окрему дослідницьку увагу.

Джерела та література

1. Кирчів Р. Ф. Бойківська етнографічна експедиція. Польові матеріали із Турківського і Великоберезнянського районів. (Щоденник) // Архів Інституту народознавства НАН України (м. Львів). Ф. 1. Оп. 2. Спр. 215. Арк. 1–100.
2. Грелюк Г. Головні християнські свята осінньо-зимового календарного обрядового комплексу с. Луги Рожнятівського району Івано-Франківської області // Науковий етнографічний архів факультету історії, політології і міжнародних відносин Карпатського національного університету імені Василя Стефаника (далі – НЕАКНУ). Ф. 1. Оп. 6. Спр. 123. Арк. 1–6.
3. Коломийчук О. Ю. Толоки у с. Витвиця Долинського району Івано-Франківської області. Зимові обрядовість // НЕАПНУ. Ф. 1. Оп. 6. Спр. 110. Арк. 1–2.
4. Коломийчук О. Ю. Календарні звичаї та обряди с. Сопіт Сколівського району Львівської області // НЕАПНУ. Ф. 1. Оп. 6. Спр. 150. Арк. 1–4.
5. Коломийчук О. Ю. Осінньо-зимові календарні звичаї та обряди с. Волосянка Сколівського району Львівської області // НЕАПНУ. Ф. 1. Оп. 6. Спр. 158. Арк. 1–7.
6. Коломийчук О. Ю. Осінньо-зимові календарні звичаї та обряди с. Стрілки Старосамбірського району Львівської області // НЕАПНУ. Ф. 1. Оп. 6. Спр. 161. Арк. 1–2.
7. Коломийчук О. Ю. Осінньо-зимові календарні звичаї та обряди с. Вовче Турківського району Львівської області // НЕАПНУ. Ф. 1. Оп. 6. Спр. 163. Арк. 1–3.
8. Коломийчук О. Ю. Осінньо-зимові календарні звичаї та обряди с. Гукливицького району Закарпатської області // НЕАПНУ. Ф. 1. Оп. 6. Спр. 173. Арк. 1–2.
9. Біляковський П. Традиційна метеорологія українців Карпат: дис. <...> канд. іст. наук : 07.00.05 – етнологія. Львів, 2015. 300 с.
10. Біляковський П. Традиційна метеорологія українців Карпат : автореф. дис. <...> канд. іст. наук. Львів, 2015. 22 с.
11. Бондаренко Г. Спас – «рятівник». *Людина і світ*. 1991. № 7. С. 28–30.
12. Борисенко В. Традиції і життєдіяльність етносу: на матеріалах святково-обрядової культури українців : навч. посіб. Київ : Унісерв, 2000. 191 с.
13. Боян С. Аграрні мотиви у весняно-літній календарній обрядовості бойків. *Вісник Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника. Історія*. 2009. Вип. XV. С. 107–114.
14. Боян С. Знання метеорологічні в народному календарі бойків. *Галичина. Всеукраїнський науковий і культурно-просвітний краєзнавчий часопис*. 2013. Ч. 22–23. С. 132–137.
15. Васянович О. Народна метеорологія українців Центрального Полісся кінця XIX – початку XXI ст. : автореф. дис. <...> канд. іст. наук. Київ, 2007. 27 с.
16. Васянович О. Сучасні метеорологічні знання та вірування гуцулів. *Народна творчість та етнологія*. 2013. № 6. С. 13–26.
17. Влад М. Стрітенне. Книжка гуцульських звичаїв і вірувань. Спервовіку. Київ : Український письменник, 1992. 223 с.

18. Галайчук В. Традиційні календарні звичаї та обряди бойків Старосамбірщини. *Записки Наукового товариства імені Шевченка*. Львів : НТШ, 2010. Т. CCLIX : Праці Секції етнографії і фольклористики. С. 138–178.
19. Галицько-руські народні приповідки / зібрав, упорядкував і пояснив др. Іван Франко. Том I. Випуск II (Відати–Діти). *Етнографічний збірник*. Львів, 1901–1905. Т. 16. 600 с.
20. Дольницький О. Літопис роду Дольницьких. Документи, матеріали, спогади: генеалогічне дослідження. Львів : Видавництво Українського католицького університету, 2004. 658 с.
21. Дрогобицька О. Традиція і модерн. Побут української сільської інтелігенції Галичини (кінець XIX – 30-ті рр. XX ст.). Івано-Франківськ : Симфонія форте, 2014. 540 с.
22. Етнографічний образ сучасної України. Корпус експедиційних фольклорно-етнографічних матеріалів. Т. 6. Календарна обрядовість / [голов. ред. тому Г. Скрипник] ; НАН України, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Київ : НАН України, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського, 2016. 400 с.
23. Єдність у різноманітності. Бойки : навч.-метод. посібник / упоряд.: В. Галайчук, А. Гарасим, В. Мойсієнко, Г. Рачковський, Р. Сілецький. Львів ; Житомир, 2020. 160 с.
24. Зубрицький М. Народний календар, народні звичаї і повірки, прив'язані до днів в тижні і до рокових свят. (Записані у Мшанці, Староміського повіту і по сусідніх селах). *Матеріали до українсько-руської етнології*. Львів, 1900. Т. 3. С. 33–60.
25. Кайндль Р. Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази / пер. з нім. З. Пенюк. Чернівці : Молодий буковинець, 2000. 208 с.
26. Ковальчук Н. Обрядовість осіннього циклу на Рівненському Поліссі. *Народна творчість та етнографія*. 2006. № 5. С. 123–126.
27. Ковальчук Н. Традиційні свята та обряди Рівненського Полісся: структура, термінологія, географія поширення (середина XX ст.) : монографія. Київ : Арт Економі, 2021. 328 с.
28. Конопка В., Зюбровський А. «Від зернини до хлібини»: семантико-структурний аналіз хліборобського побуту українців (на матеріалах Південно-Західного історико-етнографічного регіону України). Львів, 2018. 600 с.
29. Кравченко В. Вогонь. *Первісне громадянство та його пережитки на Україні*. Київ, 1927. Вип. 1–3. С. 147–181.
30. Кравченко В. Зібрання творів та матеріали з архівної спадщини. Т. 3. / [упоряд. О. Рубан, С. Стефанович ; наук. ред. В. Борисенко ; відп. ред. Г. Скрипник]. Київ : Видавництво ІМФЕ, 2025. Кн. 1. 680 с.
31. Кутельмах К. Календарна обрядовість як етногенетичне джерело. *Етногенез та етнічна історія населення Карпат* : у 4 т. / голов. ред. С. Павлюк. Львів : Інститут народознавства НАН України, 2006. Т. 2 : Етнологія і мистецтвознавство. С. 473–557.
32. Мовна У. Міфо-ритуальні аспекти застосування воску в українців Карпат і Прикарпаття. *Народознавчі зошити*. 2005. № 5–6. С. 550–565.
33. Онищук А. Матеріали до гуцульської демонології. *Матеріали до української етнології*. Львів, 1909. Т. 11. С. 1–139.
34. Онищук А. Народний календар: звичаї і вірування, прив'язані до поодиноких днів у році, записані в 1907–1910 рр. в Зелениці Надвірнянського пов. *Матеріали до української етнології*. Львів, 1912. Т. 15. С. 1–61.
35. Тиводар М. Етнографія Закарпаття : історико-етнографічний нарис. Ужгород : Гражда, 2010. 416 с.
36. Тиводар М. Традиційне скотарство Українських Карпат другої половини XIX – першої половини XX ст. : історико-етнологічне дослідження. Ужгород : Карпати, 1994. 560 с.
37. Франко І. Гуцульські примівки. *Етнографічний збірник*. Львів, 1898. Т. 5. С. 41–72.
38. Чеховський І. Демонологічні вірування і народний календар українців Карпатського регіону. Чернівці : Зелена Буковина, 2001. 303 с.
39. Шекерик-Доників П. Дідо Іванчик. Верховина : Гуцульщина, 2007. 496 с.
40. Шекерик-Доників П. Рік у віруваннях гуцулів. Верховина : Редакція журналу «Гуцульщина», 2009. 352 с.
41. Шмайда М. А іші вам вінчую. Календарна обрядовість русинів-українців Чехо-Словаччини. *Пряшів : Словацьке педагогічне видавництво «Братіслава»*, 1992. Т. 1. 499 с.
42. Шухевич В. Гуцульщина. Ч. IV. *Матеріали до українсько-руської етнології*. Львів, 1904. Т. VII. С. 1–272.
43. Řehoř F. Kalendářik z národního života Bojkův. Příspěvek k rusínskému národopisu haličských Karpat. *Zlatá Praha : Obrázkový časopis pro zábavu a poučení*. 1895. Ročník XII. Č. 44. S. 519–522; Č. 45. S. 534–535 ; Č. 46. S. 543–546 ; Č. 47. S. 558–559 ; Č. 48. S. 567 ; Č. 49. S. 579–582 ; Č. 50. S. 595.
44. Řehoř F. Kalendářik z národního života Lemkův: Příspěvek k rusínskému národopisu haličských Karpat. *Časopis Musea království Českého*. Praha, 1897. Ročník LXXI. Číslo 3. S. 353–375.
45. Schneider J. Z kraju Huculów. *Materyały etnograficzne*. Lwów : Nakł. Towarzystwa Ludoznawczego, 1899. 92 s.

References

1. *Archives of the Institute of Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine*. Fund 1, Inventory 2, Unit of Issue 215, Folios 1–100: KYRCHIV, Roman. Boykos' Ethnographic Expedition. Field Materials from Turka and Velykyi Bereznyi Districts. (Diary) [in Ukrainian].
2. *Scientific Ethnographic Archives of the Faculty of History, Political Science and International Relations of the Vasyl Stefanyk Carpathian National University* (hereinafter – SEACNU). Fund 1, Inventory 6, Unit of Issue 123, Folios 1–6: HRELIUK, Hanna. The Main Christian Holidays of the Autumn-Winter Calendar Ritual Complex of the Village of Luhy, Rozhnativ District, Ivano-Frankivsk Region [in Ukrainian].
3. SEACNU. Fund 1, Inventory 6, Unit of Issue 110, Folios 1–2: KOLOMYICHUK, Oleksandr. Communal Works in the Village of Vytvytsia, Dolyna District, Ivano-Frankivsk Region. Winter Rituals [in Ukrainian].
4. SEACNU. Fund 1, Inventory 6, Unit of Issue 150, Folios 1–4: KOLOMYICHUK, Oleksandr. Calendar Customs and Rites of the Village of Sopit, Skoliv District, Lviv Region [in Ukrainian].
5. SEACNU. Fund 1, Inventory 6, Unit of Issue 158, Folios 1–7: KOLOMYICHUK, Oleksandr. Autumn-Winter Calendar Customs and Rituals of the Village of Volosianka, Skole District, Lviv Region [in Ukrainian].
6. SEACNU. Fund 1, Inventory 6, Unit of Issue 161, Folios 1–2: KOLOMYICHUK, Oleksandr. Autumn-Winter Calendar Customs and Rites of the Village of Strilky, Staryi Sambir District, Lviv Region [in Ukrainian].
7. SEACNU. Fund 1, Inventory 6, Unit of Issue 163, Folios 1–3: KOLOMYICHUK, Oleksandr. Autumn-Winter Calendar Customs and Rites of the Village of Vovche, Turka District, Lviv Region [in Ukrainian].
8. SEACNU. Fund 1, Inventory 6, Unit of Issue 173, Folios 1–2: KOLOMYICHUK, Oleksandr. Autumn-Winter Calendar Customs and Rituals of the Village of Huklyvyi, Volovets District, Transcarpathian Region [in Ukrainian].
9. BILIAKOVSKYI, Petro. *Traditional Meteorology of the Ukrainians of the Carpathians*. A Ph.D. in History Thesis: Specialty 07.00.05 (Ethnology). Lviv, 2015, 300 pp. [in Ukrainian].
10. BILIAKOVSKYI, Petro. *Traditional Meteorology of the Ukrainians of the Carpathians*. An Author's Abstract of a Ph.D. Thesis in History: Specialty 07.00.05 (Ethnology). Lviv, 2015, 22 pp. [in Ukrainian].
11. BONDARENKO, Halyna. Spas is a "Savior". *Man and the World*, 1991, no. 7, pp. 28–30 [in Ukrainian].
12. BORYSENKO, Valentyna. *Traditions and Life Activities of the Ethnic Group: Based on Materials of the Festive and Ritual Culture of Ukrainians*. Kyiv: Uniserv, 2000, 191 pp. [in Ukrainian].
13. BOIAN, Svitlana. Agrarian Motifs in the Spring-Summer Calendar Rituals of the Boykos. *Bulletin of Vasyl Stefanyk Precarpathian National University. History*, 2009, issue 15, pp. 107–114 [in Ukrainian].
14. BOIAN, Svitlana. Meteorological Knowledge in the Folk Calendar of the Boykos. *Halychyna. All-Ukrainian Scientific and Cultural and Educational Local History Journal*, 2013, vol. 22–23, pp. 132–137 [in Ukrainian].
15. VASIANOVYCH, Oleksandr. *Folk Meteorology of Ukrainians of Central Polissia in the Late-19th – Early-21st Centuries*. An Author's Abstract of a Ph.D. Thesis in History: Specialty 07.00.05 (Ethnology). Kyiv, 2007, 27 pp. [in Ukrainian].
16. VASIANOVYCH, Oleksandr. Modern Meteorological Knowledge and Beliefs of the Hutsuls. *Folk Art and Ethnology*, 2013, no. 6, pp. 13–26 [in Ukrainian].
17. VLAD, Mariia. *Candlemas. Book of Hutsul Customs and Beliefs*. Kyiv: Ukrainian Writer, 1992, 223 pp. [in Ukrainian].
18. HALAICHUK, Volodymyr. Traditional Calendar Customs and Rites of the Boykos of the Staryi Sambir District. *Notes of the Shevchenko Scientific Society. Proceedings of the Section of Ethnography and Folkloristics*. Lviv: ShSS, 2010, vol. 259, pp. 138–178 [in Ukrainian].
19. FRANKO, Ivan, compiler. Galician-Ruthenian Folk Tales. Volume 1. Issue 2 (Відати–Діти) [(To Know – Children)]. *Ethnographic Collection*. Lviv, 1901–1905, vol. 16, pp. 1–600 [in Ukrainian].
20. DOLNITSKYI, Oleh. *Chronicle of the Dolnytskyi Family. Documents, Materials, Memories: Genealogical Research*. Lviv: Publishing House of the Ukrainian Catholic University, 2004, 658 pp. [in Ukrainian].
21. DROHOBYTSKA, Oksana. *Tradition and Modernity: Life of the Ukrainian Rural Intelligentsia of Halychyna (Late-19th – 1930s)*. Ivano-Frankivsk: Symphony Forte, 2014, 540 pp. [in Ukrainian].
22. SKRYPNYK, Hanna, ed.-in-chief. *Ethnographic Image of Modern Ukraine. Corpus of Expeditionary Materials of Folklore and Ethnographic Studies*. NAS of Ukraine; M. Rylskyi IASFE. Kyiv, 2016, vol. 6: Calendar Rituals, 400 pp., ill. [in Ukrainian].
23. HALAICHUK, Volodymyr, et al., compilers. *Unity in Diversity. Boykos: Educational and Methodological Manual*. Lviv – Zhytomyr, 2020, 160 pp. [in Ukrainian].
24. ZUBRYTSKYI, Mykhailo. Folk Calendar, Folk Customs and Beliefs Related to the Days of the Week and Annual Holidays (Recorded in Mshanets of Staromiskyi County and Neighboring Villages). *Materials to Ukrainian and Ruthenian Ethnology*, Lviv, 1900, vol. 3, pp. 33–60 [in Ukrainian].
25. KAINDL, Raimund. *Hutsuls: Their Life, Customs and Folk Tales*; Translated from German by Zinovii PENIUK. Chernivtsi: Young Bukovinian, 2000, 208 pp. [in Ukrainian].
26. KOVALCHUK, Nadiia. Rituals of the Autumn Cycle in Rivne Polissia. *Folk Art and Ethnography*, 2006, no. 5, pp. 123–126 [in Ukrainian].

27. KOVALCHUK, Nadiia. *Traditional Holidays and Rites of Rivne Polissia: Structure, Terminology, Geography of Distribution (Mid-20th Century): A Monograph*. Kyiv: Art Economy, 2021, 328 pp. [in Ukrainian].
28. KONOPKA, Volodymyr, Andrii ZIUBROVSKYI. "From Grain to Bread": A Semantic and Structural Analysis of the Agricultural Life of Ukrainians (Based on Materials from the Southwestern Historical and Ethnographic Region of Ukraine). Lviv, 2018, 600 pp. [in Ukrainian].
29. KRAVCHENKO, Vasyl. Fire. *Primitive Citizenship and Its Remnants in Ukraine*. Kyiv, 1927, issue 1–3, pp. 147–181 [in Ukrainian].
30. SKRYPNYK, Hanna, ed.-in-chief; Valentyna BORYSENKO, scientific editor; Oksana RUBAN, Svitlana STEFANOYCH, compilers. *Vasyl Kravchenko. Collected Works and Materials from the Archival Heritage*. Kyiv: IASFE Publishing, 2025, vol. 3, book 1, 680 pp. [in Ukrainian].
31. KUTELMAKH, Korneli. Calendar Ritual as an Ethnogenetic Source. In: Stepan PAVLIUK, ed.-in-chief. *Ethnogenesis and Ethnic History of the Population of the Carpathians: In Four Volumes*. Lviv: Institute of Ethnology of the NAS of Ukraine, 2006, vol. 2: Ethnology and Art History, pp. 473–557 [in Ukrainian].
32. MOVNA, Uliana. Mythological and Ritual Aspects of Wax Use among Ukrainians of the Carpathians and Precarpathia. *The Ethnology Notebooks*, 2005, no. 5–6, pp. 550–565 [in Ukrainian].
33. ONYSHCHUK, Antin. Materials for Hutsul Demonology. *Materials to Ukrainian Ethnology*. Lviv, 1909, vol. 11, pp. 1–139 [in Ukrainian].
34. ONYSHCHUK, Antin. Folk Calendar. Customs and Beliefs Tied to Single Days in the Year, Recorded in 1907–10 in Zelenitsia, Nadvirna County. *Materials to Ukrainian Ethnology*, Lviv, 1912, vol. 15, pp. 1–61 [in Ukrainian].
35. TYVODAR, Mykhailo. *Ethnography of Transcarpathia: Historical and Ethnographic Essay*. Uzhhorod: Grazhda, 2010, 416 pp. [in Ukrainian].
36. TYVODAR, Mykhailo. *Traditional Cattle Breeding of the Ukrainian Carpathians in the Second Half of the 19th – First Half of the 20th Century. Historical and Ethnological Research*. Uzhhorod: The Carpathians, 1994, 560 pp. [in Ukrainian].
37. FRANKO, Ivan. Hutsul Aphorisms. *Ethnographic Collection*. Lviv, 1898, vol. 5, pp. 41–72 [in Ukrainian].
38. CHEKHOVSKYI, Ihor. Demonological Beliefs and Folk Calendar of Ukrainians of the Carpathian Region. Chernivtsi: Green Bukovyna, 2001, 303 pp. [in Ukrainian].
39. SHEKERYK-DONYKIV, Petro. *Dido Ivanchik*. Verkhovyna: Hutsulshchyna, 2007, 496 pp. [in Ukrainian].
40. SHEKERYK-DONYKIV, Petro. A Year in Hutsul Beliefs. Verkhovyna: Editorial Board of the "Hutsulshchyna" Magazine, 2009, 352 pp. [in Ukrainian].
41. SHMAIDA, Mykhailo. *And I Also Wish You Well: The Calendar Rituals of the Rusyns–Ukrainians of Czechoslovakia*. Prešov: Slovak Pedagogical Publishing House "Bratislava", 1992, vol. 1, 499 pp. [in Ukrainian].
42. SHUKHEVYCH, Volodymyr. Hutsul Region. Part 4. *Materials to Ukrainian and Ruthenian Ethnology*. Lviv, 1904, vol. 7, pp. 1–272 [in Ukrainian].
43. ŘEHOŘ, František. Kalendářik z národního života Bojkův [A Calendar from the Folk Life of Boykos]. Příspěvek k rusínskému národopisu halických Karpat [A Contribution to the Ruthenian Ethnography of the Galician Carpathians]. *Zlatá Praha: Obrázkový časopis pro zábavu a poučení* [Golden Prague: Picture Magazine for Entertainment and Education], 1895, annual 12, no. 44, pp. 519–522; no. 45, pp. 534–535; no. 46, pp. 543–546; no. 47, pp. 558–559; no. 48, pp. 567; no. 49, pp. 579–582; no. 50, pp. 595 [in Czech].
44. ŘEHOŘ, František. Kalendářik z národního života Lemkův: Příspěvek k rusínskému národopisu haličských Karpat [Calendar of the Lemkos' Folk Life: A Contribution to the Ruthenian Ethnography of the Galician Carpathians]. *Časopis Musea království Českého* [Magazine of the Museums of the Kingdom of Bohemia]. Praha [Prague], 1897, ročník [annual] 71, číslo [no.] 3, pp. 353–375 [in Czech].
45. SCHNAIDER, Józef. Z kraju Huculów [From the Land of the Hutsuls]. *Materyały etnograficzne* [Ethnographic Materials]. Lwów [Lviv]: Nakł. Towarzystwa Ludoznawczego [Edited by the Ethnological Society], 1899, pp. 1–92 [in Polish].

Конфлікт інтересів

Автор не має потенційного конфлікту інтересів, який би міг вплинути на рішення про опублікування цієї статті.

Використання штучного інтелекту

Не використовувався.

Отримано / Received 06.11.2025

Рекомендовано до друку / Recommended for publishing 04.12.2025

Опубліковано / Published 26.12.2025

**ДОСЛІДЖЕННЯ
РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ
ТА ЇЇ НАСЛІДКІВ**

**RESEARCH OF THE RUSSIAN-UKRAINIAN WAR
AND ITS CONSEQUENCES**



УДК 314.151.3-054.7:355.01(477:470):001.891(05)
DOI <https://doi.org/10.15407/mue2025.24.072>

КАЛАЧ ОЛЕНА

кандидатка історичних наук, молодша наукова співробітниця відділу «Український етнологічний центр» Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (Київ, Україна).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6304-5076>

KALACH OLENA

a Ph.D. in History, a junior 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/0000-0002-6304-5076>

Бібліографічний опис:

Калач, О. (2025) Науково-публікаційна діяльність ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України в царині дослідження російської військової агресії в Україні (2014–2025). *Матеріали до української етнології*, 24 (27), 72–80.

Kalach, O. (2025) Scientific and Publishing Activities of M. Rylskyi Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine in the Field of Research of the Russian Military Aggression in Ukraine (2014–2025). *Materials to Ukrainian Ethnology*, 24 (27), 72–80.

© Видавництво ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2025. Опубліковано на умовах відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

**SCIENTIFIC AND PUBLISHING ACTIVITIES OF M. RYLSKYI
INSTITUTE OF ART STUDIES, FOLKLORISTICS AND
ETHNOLOGY OF THE NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES
OF UKRAINE IN THE FIELD OF RESEARCH OF THE
RUSSIAN MILITARY AGGRESSION IN UKRAINE (2014–2025)**

Анотація / Abstract

У статті проаналізовано та узагальнено публікаційну діяльність Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (далі – ІМФЕ) у царині дослідження російсько-української війни загалом та особливостей адаптації внутрішньо переміщених осіб (далі – ВПО) зокрема протягом одинадцяти років російської збройної агресії в Україні.

Історіографічною основою для написання пропонованого дослідження стали видання, які перебувають у вільному доступі в електронній версії на сайті ІМФЕ (<https://www.etnolog.org.ua/>) у рубриках «Монографії», «Збірники наукових праць», «Народознавча та мистецька спадщина», «Періодичні видання» (журнал «Народна творчість та етнологія», щорічники «Матеріали до української етнології», «Слов'янський світ») відповідно до року публікації.

На сучасному етапі розвитку української етнологічної науки постала необхідність історіографічного узагальнення поступу вітчизняного народознавства в напрямі досліджень окремих вразливих категорій населення, проблем мовно-культурної, соціально-побутової адаптації, трансформації ідентифікаційних практик. Враховуючи багатоаспектність цих процесів, аналіз опрацьованих матеріалів проведено за тематично-хронологічним принципом, що, на наш погляд, дає можливість комплексної оцінки рівня вивчення заявленої проблеми.

Історіографічний огляд публікаційної діяльності ІМФЕ в зазначений період – це переосмислення наукового внеску вітчизняних і закордонних учених у дослідження військової антропології

та збереження нематеріальної культурної спадщини українців, організації повсякдення в умовах війни, комеморативних практик і низки інших актуальних питань сучасності.

У висновках зауважено, що роботи, які стосуються особливостей адаптації ВПО, проблем їхнього працевлаштування та життєзабезпечення, мають переважно локально-регіональний характер (Вінниччина та Прикарпаття) і започатковують подібні етнологічні розвідки на загально-українському рівні.

Ключові слова: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, російсько-українська війна, внутрішньо переміщені особи, ідентичність, публікація, стаття, круглий стіл, конференція.

The publication activities of M. Rylskyi Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine (hereinafter – IASFE) in the field of research of the Russian-Ukrainian war in general and the peculiarities of adaptation of internally displaced persons (hereinafter – IDPs) in particular during the eleven years of Russian armed aggression in Ukraine are analyzed and summarized in the article.

The historiographical basis for writing the submitted study is formed by the editions, those are freely available in electronic version on the IASFE website (<https://www.etnolog.org.ua/>) in the sections “Monographies”, “Collected Scientific Works”, “Ethnographical and Artistic Heritage”, “Periodic Editions” (“Folk Art and Ethnology” journal, annuals “Materials to Ukrainian Ethnology”, “Slavic World”) according to the year of publication.

At the current stage of development of Ukrainian ethnological science, there has appeared a need for a historiographic generalization of the development of Ukrainian Ethnology in the direction of research of individual vulnerable categories of the population, problems of linguistic, cultural, social and everyday life adaptation, transformation of identification practices. Taking into account the multifaceted nature of these processes, the analysis of the read materials has been conducted according to the thematic-chronological principle, which, in our opinion, allows for a comprehensive assessment of the level of study of the stated problem.

A historiographical review of the publication activities of the IASFE in the specified period is a rethinking of the scientific contribution of Ukrainian and foreign scholars to the study of the military anthropology and preservation of the intangible cultural heritage of Ukrainians, the organization of everyday life in wartime, commemorative practices and a number of the other relevant issues of the contemporaneity.

It is noted in the conclusions that the works concerning the peculiarities of IDPs adaptation, the problems of their employment and livelihoods, are mainly of a local and regional nature (Vynnytsia and Ciscarpathia Regions) and initiate similar ethnological studies at the All-Ukrainian level.

Keywords: M. Rylskyi Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine, Russian-Ukrainian war, internally displaced persons, identity, publication, article, round table, conference.

Introduction. M. Rylskyi IASFE is a multidisciplinary scientific institution in the fields of Ethnology and Art Studies, one of the powerful representatives of Ukrainian academic humanities, which accumulates a significant arsenal of book publications and documentary source materials. From the first days of the war in 2014, the institution has joined the discussion of this problem, the significance of scientists, especially ethnologists, in the processes of establishing peace in the war of identities [9, p. 47] at multi-level round tables [9; 21; 29] with the participation of scientists, political and public figures from Ukraine and abroad. Even then, there has been noted in the reports of respected speakers: “Having a neighbor like Russia, we will never talk about war in the past tense!” [9, p. 49];

“<...> the annexation of the Crimea, the invasion of Donbas. All this is programmed to last for a long and difficult time” [9, p. 43]. At the same round table a report by representatives of the State Institution “Institute of Economics and Forecasting of the National Academy of Sciences of Ukraine” has been submitted for the first time regarding meeting the humanitarian needs of IDPs. The facts of their social isolation in the new environment and the need for social integration are emphasized [9, pp. 110–114].

Another published work by a Ph.D. in Economics I. Novak [27], where the problem of social vulnerability of IDPs has been considered, is dated by 2018. The dynamics of the number and mobility of registered IDPs in Ukraine are analyzed. The re-

searcher notes that in general the situation regarding the intentions of “return – not return” is defined as almost equivalent – a total of 40% of respondents against 38% accordingly [27, p. 61]. The topic of our scientific interest has not been considered until the large-scale invasion in 2022.

Presentation of the main article materials. The problem of internal forced displacement for modern Ukrainian society is extremely important and relevant, requiring constant statistical updating of data, analysis and generalization of existing interdisciplinary works. Research on the Russian-Ukrainian war and the peculiarities of the IDPs adaptation in the new socio-cultural space are inseparably connected. Since our scientific studies are focused on the second issue, we will only outline briefly the thematic load of the general discourse on the Russian-Ukrainian war, reflected in the editions of the IASFE. We have studied the collected abstracts and materials of conferences in detail for this purpose [7, 8, 12–14, 33–35].

We have identified the following issues among the leading topics on which the researchers are focused: 1) the imperial foundations of Russian politics, the influence of literature and culture on the consciousness of society (V. Danylenko, O. Lysenko) [23]; 2) the Russian colonial heritage in the Ukrainian cultural and information space [12]; 3) internally displaced persons of the Second World War period (V. Holovatiuk, V. Serhiichuk, V. Tsivaty); 4) change of toponyms during the Russian-Ukrainian war (I. Dvorkin, V. Serhiichuk); 5) the significance of confessional and religious factors in modeling the behavior of the population in war conditions (H. Bondarenko, L. Prylepa, N. Stishova); 6) Internet platforms as a source base for documenting military events and their consequences in Ukraine (K. Bekh, O. Volosheniuk); 7) the newest narratives (memes) conveying information about military events in Ukraine (N. Lytvynchuk, Ya. Oliynyk, N. Saltovska); 8) mourning for fallen soldiers and forms of commemoration (O. Drohobyt'ska, L. Ivannikova, O. Nedavnia, O. Taran) [32]; 9) the tragedy of occupation and post-war transformations of cultural landscapes (M. Bekh, L. Bosa, L. Kozar, L. Ponomar, V. Sobol) [20; 24]; 10) volunteering as one of the manifestations of

social mobility and solidarity of Ukrainians in the conditions of armed military confrontation (V. Balushok, O. Kuzmenko, L. Soniachna, V. Sushko, O. Taran) [24]; 11) preservation and restoration of cultural heritage during the wartime hardship, in particular, cultural monuments lost during the war of the 21st century are studied (V. Demian, T. Kara-Vasylieva, Ye. Kuzmenko, L. Sokoliuk, Z. Chegusova); 12) development of Ukrainian culture (art (Z. Chegusova), music (I. Lisniak, I. Sikorska, S. Vasylyk), cinema (O. Shapoval)) in the conditions of martial law; 13) transformation of traditional culture during the wartime (H. Bondarenko, L. Ivannikova, M. Krasikov); 14) clothing culture in the context of resistance to the aggressor (M. Oliynyk, L. Ponomar, I. Turetskyi); 15) narratives as a source of authentic history (I. Koval-Fuchylo, L. Ponomar, [10; 11]); 16) methods of ethnological research in the conditions of the Russian-Ukrainian war (N. Lytvynchuk, N. Petrova, L. Ponomar); 17) techniques and methods of preserving Ukrainian folklore, which is a source of knowledge of the history of the people and contributes to the formation of national identity (N. Kononenko, [30]); 18) practices of organizing everyday life and features of life support in wartime conditions (L. Bosa, O. Holovko, V. Horova, O. Diedush, N. Lytvynchuk, L. Ponomar); 19) migration processes in spatial and statistical dimensions (T. Rendiuk, V. Skliar), [5; 28; 31]; 20) life of Ukrainian migrants abroad (O. Avtomonov, H. Bondarenko, I. Koval-Fuchylo, N. Pastukh, V. Stishov), [11; 30]; 21) transformation of the identity of Ukrainians in general (V. Borysenko, O. Kuzmenko, T. Rendiuk, V. Stishov, [37]) and IDPs in particular [11; 16; 19; 37]; 22) integration of IDPs into new environments [3; 17; 22]; 23) urgent problems of IDPs [3; 18; 27] and others.

The IASFE has been publishing actively the archival folklore and ethnographic materials those testify to the Ukrainian ethnocultural dominance in the eastern and southern regions of Ukraine. It has been started since 2014 in “Folk Art and Ethnology” journal.

It should be mentioned, that during this same period, a relatively new direction for Ukrainian ethnological science, called military anthropology, has started

to be developed at the IASFE. This is an interdisciplinary field of knowledge that makes it possible to trace the peculiarities of the interaction between military and civilian, state and public organizations, and to accumulate the experience of survival in emergency conditions and overcome traumas resulting from aggression, understand the phenomenon of violence and predict its consequences for society [1, p. 44].

The research attention of the scientists of the IASFE is still focused on the issues of studying the life of Ukrainians in war conditions, the main aspects of the socio-cultural transformation of urban space are analyzed [4; 33] and the consequences of Russian military aggression against Ukraine [14; 34], the ways of post-war recovery of the state are considered [7; 8].

The scientific community of the IASFE, as well as throughout Ukraine, has focused the efforts on collecting oral history narratives and recording the memories of Ukrainians both within the state and abroad about the first hours of the war, including recording interviews with IDPs, with the beginning of the large-scale invasion on February 24, 2022. The result of this painstaking work is published in the twelfth volume of the fundamental multi-volume corpus of expeditionary folklore and ethnographic materials "Ethnographic Image of Modern Ukraine" [11], presented to the public on January 28, 2025 by the scientific community of the IASFE. In our opinion, this edition deserves a separate historiographical study, so we will not dwell on it in detail here. In addition, the first interviews about the events in the eastern regions of our country can be found in the first volume of this series [10].

Memoirs are also published in scientific periodicals [6; 36]. In particular, autoethnographic stories and diary entries of the scientists of "Ukrainian Ethnological Centre" Department of the IASFE and Kyiv intellectuals, are submitted to the reader's attention [6]. The tragic experience of Ukrainians in surviving in war conditions is accumulated in the texts, the narratives about the lives of the first internally displaced persons in 2014 are described, the emotional state of the population and Ukrainian cities in the first minutes of the large-scale invasion in the optics of the reflections of Ukrainian scientific community

is described, the features of mutual assistance in the first days of the Great War are analyzed. The folklorists also work actively in this field [30].

The peculiarities of IDPs' worldview transformations and adaptation in a new socio-cultural space are highlighted sporadically in the context of the other issues. Having analyzed the information provided in scientific surveys for the period of 2014–2025, we should note that the range of IDPs' problems has not narrowed, and still the internally displaced persons are considered as the so-called "fugitives from war" and they are in a situation of "sudden poverty" [9, p. 8].

Demographer and economist I. Novak has investigated the dynamic changes in the number of IDPs groups, submitted the main socio-demographic characteristics, considered their intentions to return and integration potential, and the ratio of income to expenses [26].

The studies of IDPS by ethnologists have acquired a regional character (mainly Vinnytsia (V. Borysenko, N. Masnenko) [3; 22] and Ciscarpattia (O. Kolo-myichuk) [17–19]) with the beginning of the large-scale invasion. The number of IDPs, the main aspects of their support are considered in the works. It is noted that Eastern Podillia has become a region of active business relocation from the combat zone [22, p. 228], a region in which targeted IDPs' support program, information guides are developed [22, p. 227].

In particular, the problems of the daily life and psychological state of IDPs using the example of a territorial community in Vinnytsia are analyzed in the article by V. Borysenko [3]. The peculiarities of interaction with the local population are described. The fragments of interviews are submitted in the work, that is especially valuable for ethnological research. It has been noted that running of the own household is a positive factor in the processes of adaptation and active interaction with local residents. Expectations of assistance from the state and the host community have the exact opposite effect (dissatisfaction with life and complaints about poor conditions). Respondents have a "victim syndrome", the main motive is to return home or at least to the territory as close as possible to their former place of residence.

The authoress of the submitted lines has been researching IDPs (after field and historiographical materials) since 2022. The first article is based on her own field materials [16] after the events of 2014 and 2022. Changes in the awareness of the population of the eastern regions of our state of linguistic and cultural interests, civic values, geopolitical priorities in the system of ethnic and national identification are considered. There is also the article devoted partly to the identity transformation in the new environment [37]. Subsequent works published in the Institute's editions are of a historiographical nature [8, pp. 192–201; 15, pp. 92–98].

The scientific studies of O. Kolomyichuk [17–19] are also significant. The housing situation of internally displaced persons and the peculiarities of their interaction with representatives of host communities are described. It is emphasized, that people with an active life position adapt faster in a new environment and bring significant benefits to both it and the state as a whole. Worldview stereotypes are also outlined, and it is described that the availability of affordable and safe housing is a key factor for successful social integration [19, p. 28].

Despite the fact that IDPs have received more assistance and support from the state, volunteers, and public organizations since 2022, the adaptation processes are quite difficult and depend on both the financial capacity of IDPs and their worldview, value priorities, as well as a number of social, psychological, and geographical factors [3, p. 37; 22, p. 229].

From 2014 to the present day, a process of social exclusion has been observed among IDPs – a phenomenon in which “certain groups of the population (or individual people) are unable to participate fully in public life because of their poverty, lack of basic knowledge and opportunities, or discrimination” [26, p. 30]. Therefore, it is important to fulfill the minimum list of basic conditions for the successful integration of IDPs: availability of housing, employment, stable income, access to social services, and socialization within the host community.

Conclusion. The materials we have processed are used to demonstrate the profound contribution of Ukrainian scientists in the field of studying the origins of the Russian-Ukrainian war, the peculiarities of organizing everyday life and economy under occupation and constant shelling, the preservation of memory. The study of statistical data and IDPs problems at the local and regional level is started. Proposals are put forward to overcome them, and the dynamics of the transformation of the identification practices of the so-called «fugitives from war» under the influence of the new socio-cultural space are submitted. We see our further task as a detailed holistic study of the currently existing historiographic interdisciplinary network of research on internally displaced persons by both Ukrainian and foreign scholars in order to organize a consolidated database of editions and published works devoted to the stated topic and to generalize Ukrainian experience in working with forced internal migrants in a separate monographic study.

Джерела та література

1. Бех М. Теоретичні та прикладні аспекти воєнної антропології. *Народна творчість та етнологія*. 2024. № 4 (404). С. 41–48. DOI : <https://doi.org/10.15407/nte2024.04.041>.
2. Бондаренко Г., Коваль-Фучило І., Таран О. Повсякденність та форми спротиву ворогові в умовах окупації: меморати мешканців селища Іванків Вишгородського району Київської області. *Народна творчість та етнологія*. 2025. № 2 (406). С. 72–81. DOI : <https://doi.org/10.15407/nte2025.02.072>.
3. Борисенко В. Адаптаційні процеси в середовищі внутрішньо переміщених осіб в Україні під час російсько-української війни у ХХІ столітті. *Народна творчість та етнологія*. 2023. № 4 (400). С. 29–38. DOI : <https://doi.org/10.15407/nte2023.04.029>.
4. [Від редакції]. Дискусійна платформа «Культур-антропологічні аспекти наслідків російської військової агресії проти України». *Народна творчість та етнологія*. 2022. № 2. С. 5–12.
5. [Від редакції]. Науковий семінар «Українська еміграція та міграційні процеси в Україні як результат сучасної російсько-української війни та їхні наслідки для етнополітичного, соціально-економічного, демографічного і мовно-культурного розвитку держави». *Народна творчість та етнологія*. 2023. № 2 (398). С. 89–94.
6. «Війна б'є по наших душах...» Повномасштабне вторгнення в рефлексіях очевидців. *Матеріали до української етнології*. 2024. № 23 (26). С. 7–48.

7. Вітчизняна гуманітаристика в контексті повоєнного відновлення України та актуальних питань реформування НАН України : у 2 частинах. Частина 1 / [голов. ред. Г. Скрипник] ; НАН України, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Київ, 2023. СХЛП+76 с.
8. Вітчизняна гуманітаристика в контексті повоєнного відновлення України та актуальних питань реформування НАН України : у 2 частинах. Частина 2 / [голов. ред. Г. Скрипник] ; НАН України, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Київ, 2023. 240 с.
9. Гуманітарні виклики та соціальні наслідки військових дій на Сході України : матеріали Круглого столу / [голов. ред. Г. Скрипник] ; ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України. м. Київ, 22 вересня 2015 року. Київ, 2015. 276 с.
10. Етнографічний образ сучасної України. Корпус експедиційних фольклорно-етнографічних матеріалів. Т. 1. Усна історія / [голов. ред. Г. Скрипник] ; НАН України ; ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Київ, 2021. 592+VIII с. : іл.
11. Етнографічний образ сучасної України. Корпус експедиційних фольклорно-етнографічних матеріалів. Т. 12. Культура повсякдення часів російсько-української війни / [голов. ред. Г. Скрипник] ; НАН України ; ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Київ, 2024. 848 с.
12. Збірник статей учасників Міжнародної науково-практичної конференції «Культурна спадщина й ідентифікаційні процеси часів воєнного лихоліття: теоретичні та прикладні ракурси досліджень» (Київ, 11–12 липня 2024 року) / [голов. ред. Г. Скрипник] ; НАН України ; ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Київ : Вид-во ІМФЕ, 2024. 550 с.
13. Збірник тез доповідей учасників круглого столу «Україноцентричні трансформації у вітчизняній професійній і аматорській творчості в умовах війни» (Київ, 20 грудня 2024 року) / [відп. ред. Н. Стішова] ; НАН України ; ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Київ, 2024. 30 с.
14. Збірник тез доповідей учасників Міжнародної науково-практичної конференції «Культурна спадщина й ідентифікаційні процеси часів воєнного лихоліття: теоретичні та прикладні ракурси досліджень» (Київ, 11–12 липня 2024 року) / [голов. ред. Г. Скрипник, С. Павлюк] ; НАН України ; ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Київ : Вид-во ІМФЕ, 2024. 140 с.
15. Калач О. Грузинський досвід роботи з внутрішньо переміщеними особами (історіографічний огляд). *Народна творчість та етнологія*. 2025. № 3 (407). С. 92–98. DOI : <https://doi.org/10.15407/nte2025.03.092>.
16. Калач О. У пошуках власної ідентичності. Життя очима внутрішньо переміщених осіб (за польовими матеріалами). *Народна творчість та етнологія*. 2022. № 4 (396). С. 66–72. DOI : <https://doi.org/10.15407/nte2022.04.066>.
17. Коломийчук О. Взаємодія вимушено переміщених осіб та приймаючих громад Івано-Франківщини (за матеріалами опублікованих усноісторичних свідчень). *Тези Міжнародної науково-практичної конференції «Українське народознавство та мистецтвознавство в контексті сучасних суспільних змін (наукова конференція пам'яті академіка НАН України Ганни Скрипник)»* (Київ, 16–17 вересня 2025 року) / ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України. Київ, 2025. С. 76–78.
18. Коломийчук О. Особливості житлово-побутового становища вимушених переселенців на Прикарпатті в умовах російської війни проти України. *Народна творчість та етнологія*. 2023. № 3 (399). С. 7–15. DOI : <https://doi.org/10.15407/nte2023.03.007>.
19. Коломийчук О. Шукаючи прихистку на Прикарпатті: ідентифікаційні авторефлексії вимушених переселенців. *Матеріали до української етнології*. 2023. № 22 (25). С. 28–35.
20. Коломийчук О., Головка О. Залишитися чи евакуюватися: дилема вибору в лютому-березні 2022 року (за свідченнями мешканців м. Ірпня). *Народна творчість та етнологія*. 2025. № 2 (406). С. 51–60. DOI : <https://doi.org/10.15407/nte2025.02.051>.
21. Круглий стіл «Сучасна ситуація в Україні очима етнолога». м. Київ, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 15 квітня 2014 року. *Народна творчість та етнологія*. 2014. № 2. С. 100–152.
22. Масненко Н. Міграційні процеси у Вінницькій області в умовах російської агресії. *Збірник статей учасників Міжнародної науково-практичної конференції «Культурна спадщина й ідентифікаційні процеси часів воєнного лихоліття: теоретичні та прикладні ракурси досліджень»* (Київ, 11–12 липня 2024 року) / [голов. ред. Г. Скрипник] ; НАН України ; ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Київ : Вид-во ІМФЕ, 2024. С. 224–231.
23. 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.
24. Матеріали до української етнології : щорічник. Збірник наукових праць. Вип. 22 (25) / [голов. ред. Г. Скрипник] ; НАНУ, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Київ, 2023. 188 с.
25. Матеріали до української етнології : щорічник. Збірник наукових праць. Вип. 23 (26) / [голов. ред. Н. Стішова] ; НАНУ, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Київ, 2024. 182 с.

26. Новак І. Внутрішньо переміщені особи в Україні: наміри щодо повернення. *Народна творчість та етнологія*. 2018. № 2. С. 55–63. DOI : <https://doi.org/10.15407/nte2018.02.055>.
27. Новак І. Проблеми соціальної вразливості внутрішньо переміщених осіб та вимушених мігрантів. *Народна творчість та етнологія*. 2022. № 4. С. 25–35. DOI : <https://doi.org/10.15407/nte2022.04.025>.
28. Рендюк Т. Вимушена міграція в надзвичайних умовах російсько-української війни та її негативні наслідки для генофонду України. *Народна творчість та етнологія*. 2022. № 3. С. 5–14. DOI : <https://doi.org/10.15407/nte2022.03.005>.
29. Роль учених-гуманітаріїв у сприянні стабілізації ситуації та відновлення миру в Україні : матеріали Круглого столу / [голов. ред. Г. Скрипник] ; ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України. м. Київ, 16 липня 2014 року. Київ, 2014. 92 с.
30. Російсько-українська війна в сучасному фольклорі: антропологічний вимір. Колективна монографія / [відп. ред. А. Вахніна] ; ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України. Київ : Вид-во ІМФЕ, 2025. 358 с.
31. Скляр В. Міграційні процеси в Харківській області в умовах російської агресії та їхній вплив на демографічну ситуацію. *Народна творчість та етнологія*. 2023. № 2 (398). С. 14–22. DOI : <https://doi.org/10.15407/nte2023.02.014>.
32. Слов'янський світ : щорічник. Вип. 22 / [голов. ред. Мушкетик Л. Г.] ; НАН України, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Київ, 2023. 202 с.
33. Соціокультурні трансформації сучасного урбаністичного простору: культурно-антропологічні студії / [голов. ред. Г. Скрипник] ; Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. Київ, 2023. 394 с.
34. Тези Міжнародної науково-практичної конференції «Збереження національної спадщини та розвиток культурних практик в умовах суспільних викликів (до 130-річчя від дня народження організатора науки, поета, митця Максима Рильського)» (Київ, 19–20 березня 2025 року) / ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України. Київ, 2025. 420 с.
35. Тези Міжнародної науково-практичної конференції «Українське народознавство та мистецтвознавство в контексті сучасних суспільних змін (наукова конференція пам'яті академіка НАН України Ганни Скрипник)» (Київ, 16–17 вересня 2025 року) / ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України. Київ, 2025. 374 с.
36. «Це – моя Країна, я буду з нею!» (автоетнографічні розповіді 2022 року юних українців з Харківщини) / підготували до опублікування В. Сушко, О. Таран. *Народна творчість та етнологія*. 2025. № 1 (405). С. 50–69.
37. Kalach O. Bread as the Basis of Ensuring Human Life and a Symbol of Indomitability in the Conditions of Undeclared War. *Народна творчість та етнологія*. 2025. №. 1 (405). С. 70–75. DOI : <https://doi.org/10.15407/nte2025.01.070>.
38. Zhmud N., Hrebenova V., Voinarovskiy A. Dynamics of the Public Mood of Ukrainians in the Conditions of a Full-Scale Russian-Ukrainian War in 2022–2023 (Exemplified by Vinnytsia Region). *Народна творчість та етнологія*. 2025. № 2 (406). С. 61–71. DOI : <https://doi.org/10.15407/nte2025.02.061>.

References

1. BEKH, Mykola. Theoretical and Applied Aspects of the Martial Anthropology. *Folk Art and Ethnology*, 2024, no. 4 (404), pp. 41–48. DOI: <https://doi.org/10.15407/nte2024.04.041> [in Ukrainian].
2. BONDARENKO, Halyna, Iryna KOVAL-FUCHYLO, Olena TARAN. Everyday Life and Forms of Resistance to the Enemy under Occupation: Memorates of the Population of the Village of Ivankiv in Vyshhorod District of Kyiv Region. *Folk Art and Ethnology*, 2025, no. 2 (406), pp. 72–81. DOI: <https://doi.org/10.15407/nte2025.02.072> [in Ukrainian].
3. BORYSENKO, Valentyna. Adaptation Processes among Internally Displaced Persons in Ukraine during the Russian-Ukrainian War in the 21st Century. *Folk Art and Ethnology*, 2023, no. 4 (400), pp. 29–38. DOI: <https://doi.org/10.15407/nte2023.04.029> [in Ukrainian].
4. [Editorial]. Discussion Platform “Cultural and Anthropological Aspects of the Consequences of Russian Military Aggression against Ukraine”. *Folk Art and Ethnology*, 2022, no. 2, pp. 5–12 [in Ukrainian].
5. [Editorial]. Scientific Seminar “Ukrainian Emigration and Migration Processes in Ukraine as a Result of the Modern Russian-Ukrainian War and Their Consequences for the Ethnopolitical, Social, Economic, Demographic, Linguistic and Cultural Development of the State”. *Folk Art and Ethnology*, 2023, no. 2 (398), pp. 89–94 [in Ukrainian].
6. ANON. «War Strikes at Our Souls...». Full-Scale Invasion in the Eyewitnesses' Reflections. *Materials to Ukrainian Ethnology*, 2024, no. 23 (26), pp. 7–48 [in Ukrainian].
7. SKRYPNYK, Hanna, ed.-in-chief. *Ukrainian Humanities in the Context of Post-War Reconstruction of Ukraine and Current Issues of Reforming the National Academy of Sciences of Ukraine: In Two Parts*. Part 1. NAS of Ukraine, M. Rylskiy IASFE. Kyiv, 2023, 142+76 pp. [in Ukrainian].

8. SKRYPNYK, Hanna, ed.-in-chief. *Ukrainian Humanities in the Context of Post-War Reconstruction of Ukraine and Current Issues of Reforming the National Academy of Sciences of Ukraine: In Two Parts*. Part 2. NAS of Ukraine, M. Rylskiy IASFE. Kyiv, 2023, 240 pp. [in Ukrainian].
9. SKRYPNYK, Hanna, ed.-in-chief. *Humanitarian Challenges and Social Consequences of Military Actions in Eastern Ukraine: Materials of the Round Table*. M. Rylskiy IASFE of the NAS of Ukraine, Kyiv, September 22, 2015. Kyiv, 2015, 276 pp. [in Ukrainian].
10. SKRYPNYK, Hanna, ed.-in-chief. *Ethnographic Image of Modern Ukraine. Corpus of Expeditionary Folklore and Ethnographic Materials*. Vol. 1. Oral History. NAS of Ukraine; M. Rylskiy IASFE. Kyiv, 2021, 592+8 pp.: ill. [in Ukrainian].
11. SKRYPNYK, Hanna, ed.-in-chief. *Ethnographic Image of Modern Ukraine. Corpus of Expeditionary Folklore and Ethnographic Materials*. Vol. 12. Everyday Culture of the Times of Russian-Ukrainian War. NAS of Ukraine; M. Rylskiy IASFE. Kyiv, 2024, 848 pp. [in Ukrainian].
12. SKRYPNYK, Hanna, ed.-in-chief. *Collected Articles of the Participants of International Theoretical and Practical Conference "Cultural Heritage and Identification Processes of the Wartime Hardships: Theoretical and Applied Perspectives of Research"* (Kyiv, July 11–12, 2024). NAS of Ukraine; M. Rylskiy IASFE. Kyiv: IASFE Publishing House, 2024, 550 pp. [in Ukrainian].
13. STISHOVA, Nataliia, responsible ed. *Collected Abstracts of Reports of the Participants of the Round Table "Ukrainian-Centric Transformations in Ukrainian Professional and Amateur Works in the Conditions of War"* (Kyiv, December 20, 2024). NAS of Ukraine; M. Rylskiy IASFE. Kyiv, 2024, 30 pp. [in Ukrainian].
14. SKRYPNYK, Hanna, Stepan PAVLIUK, eds.-in-chief. *Collected Abstracts of Reports of the Participants of the International Theoretical and Practical Conference "Cultural Heritage and Identification Processes of the Wartime Hardships: Theoretical and Applied Perspectives of Research"* (Kyiv, July 11–12, 2024). NAS of Ukraine; M. Rylskiy IASFE. Kyiv: IASFE Publishing House, 2024, 140 pp. [in Ukrainian].
15. KALACH, Olena. Georgian Experience of Work with Internally Displaced Persons (Historiographical Review). *Folk Art and Ethnology*, 2025, no. 3 (407), pp. 92–98. DOI: <https://doi.org/10.15407/nte2025.03.092> [in Ukrainian].
16. KALACH, Olena. Searching for Own Identity. Life by the Eyes of Internally Displaced Persons (After the Field Materials). *Folk Art and Ethnology*, 2022, no. 4 (396), pp. 66–72. DOI: <https://doi.org/10.15407/nte2022.04.066> [in Ukrainian].
17. KOLOMYICHUK, Oleksandr. Interaction between Forcibly Displaced Persons and Host Communities of Ivano-Frankivsk Region (After the Materials of Published Oral History Testimonies). *Abstracts of the International Theoretical and Practical Conference "Ukrainian Ethnology and Art Studies in the Context of Modern Social Changes (Scientific Conference in Memory of Academician of the National Academy of Sciences of Ukraine Hanna Skrypnyk)"* (Kyiv, September 16–17, 2025). M. Rylskiy IASFE of the NAS of Ukraine. Kyiv, 2025, pp. 76–78 [in Ukrainian].
18. KOLOMYICHUK, Oleksandr. Living Conditions of Internally Displaced Persons in the Ciscarpathian Region in the Context of the Russian War against Ukraine. *Folk Art and Ethnology*, 2023, no. 3 (399), pp. 7–15. DOI: <https://doi.org/10.15407/nte2023.03.007> [in Ukrainian].
19. KOLOMYICHUK, Oleksandr. Seeking Refuge in the Ciscarpathian Region: Identification Self-Reflections of Internally Displaced Persons. *Materials to Ukrainian Ethnology*, 2023, no. 22 (25), pp. 28–35. DOI: <https://doi.org/10.15407/mue2023.22.028> [in Ukrainian].
20. KOLOMYICHUK, Oleksandr, Oleksandr HOLOVKO. To Stay or to be Evacuated: Dilemma of the Choice in February–March, 2022 (According to the Testimonies of Irpin Residents). *Folk Art and Ethnology*, 2025, no. 2 (406), pp. 51–60 [in Ukrainian].
21. Round Table "The Current Situation in Ukraine through the Eyes of the Ethnologist". Kyiv, M. Rylskiy Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine, April 15, 2014. *Folk Art and Ethnology*, 2014, no. 2, pp. 100–152. DOI: <https://doi.org/10.15407/nte2025.02.051> [in Ukrainian].
22. MASNENKO, Nazarii. Migration Processes in Vinnytsia Region in the Conditions of Russian Aggression. In: Hanna SKRYPNYK, ed.-in-chief. *Collected Papers of the Participants of International Theoretical and Practical Conference "Cultural Heritage and Identification Processes during the Wartime Hardships: Theoretical and Applied Perspectives of Research"* (Kyiv, July 11–12, 2024). NAS of Ukraine; M. Rylskiy IASFE. Kyiv: IASFE Publishing House, 2024, pp. 224–231 [in Ukrainian].
23. SKRYPNYK, Hanna, ed.-in-chief. *Materials to Ukrainian Ethnology: Annual*. Collected Scientific Works. NAS of Ukraine; M. Rylskiy IASFE. Kyiv, 2022, iss. 21 (24), 240 pp. [in Ukrainian].
24. SKRYPNYK, Hanna, ed.-in-chief. *Materials to Ukrainian Ethnology: Annual*. Collected Scientific Works. NAS of Ukraine; M. Rylskiy IASFE. Kyiv, 2023, iss. 22 (25), 188 pp. [in Ukrainian].

25. STISHOVA, Nataliia, ed.-in-chief. *Materials to Ukrainian Ethnology: Annual*. Collected Scientific Works. NAS of Ukraine; M. Rylskyi IASFE. Kyiv, 2024, iss. 23 (26), 182 pp. [in Ukrainian].
26. NOVAK, Iryna. Internally Displaced Persons in Ukraine: Return Intentions. *Folk Art and Ethnology*, 2018, no. 2, pp. 55–63. DOI: <https://doi.org/10.15407/nte2018.02.055> [in Ukrainian].
27. NOVAK, Iryna. Problems of Social Vulnerability of Internally Displaced Persons and Forced Migrants. *Folk Art and Ethnology*, 2022, no. 4, pp. 25–35. DOI: <https://doi.org/10.15407/nte2022.04.025> [in Ukrainian].
28. RENDIUK, Teofil. Forced Migration in the Extraordinary Conditions of the Russian-Ukrainian War and Its Negative Consequences for the Gene Pool of Ukraine. *Folk Art and Ethnology*, 2022, no. 3, pp. 5–14. DOI: <https://doi.org/10.15407/nte2022.03.005> [in Ukrainian].
29. SKRYPNYK, Hanna, ed.-in-chief. *The Significance of Humanities Scholars in Helping to Stabilize the Situation and Restore Peace in Ukraine: Materials of the Round Table*. M. Rylskyi IASFE of the NAS of Ukraine, Kyiv, July 16, 2014. Kyiv, 2014, 92 pp. [in Ukrainian].
30. VAKHNINA, Larysa, responsible ed. *Russian-Ukrainian War in Modern Folklore: Anthropological Dimension*. A Collective Monograph. M. Rylskyi IASFE of the NAS of Ukraine. Kyiv: IASFE Publishing House, 2025, 358 pp. [in Ukrainian].
31. SKLIAR, Volodymyr. Migration Processes in the Kharkiv Region in the Conditions of Russian Aggression and Their Impact on the Demographic Situation. *Folk Art and Ethnology*, 2023, no. 2 (398), pp. 14–22. DOI: <https://doi.org/10.15407/nte2023.02.014> [in Ukrainian].
32. MUSHKETYK, Lesia, ed.-in-chief. *Slavic World: Annual*. NAS of Ukraine, M. Rylskyi IASFE. Kyiv, 2023, iss. 22, 202 pp. [in Ukrainian].
33. SKRYPNYK, Hanna, ed.-in-chief. *Sociocultural Transformations of Modern Urban Space: Cultural and Anthropological Studies*. M. Rylskyi Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology of the NAS of Ukraine. Kyiv, 2023, 394 pp. [in Ukrainian].
34. STISHOVA, Nataliia, ed.-in-chief. *Abstracts of the International Theoretical and Practical Conference “Preservation of National Heritage and Development of Cultural Practices in the Conditions of Social Challenges (On the Occasion of the 130th Anniversary of Birthday of the Organizer of Science, Poet and Artist Maksym Rylskyi)”* (Kyiv, March 19–20, 2025). M. Rylskyi IASFE of the NAS of Ukraine. Kyiv, 2025, 420 pp. [in Ukrainian].
35. STISHOVA, Nataliia, ed.-in-chief. *Abstracts of the International Theoretical and Practical Conference “Ukrainian Ethnology and Art Studies in the Context of Modern Social Changes (Scientific Conference in Memory of Academician of the National Academy of Sciences of Ukraine Hanna Skrypnyk)”* (Kyiv, September 16–17, 2025). M. Rylskyi IASFE of the NAS of Ukraine. Kyiv, 2025, 374 pp. [in Ukrainian].
36. «This is My Country, I will be with It!» (Autoethnographic Stories of 2022 by Young Ukrainians from the Kharkiv Region). Prepared for Publication by Valentyna SUSHKO, Olena TARAN. *Folk Art and Ethnology*, 2025, no. 1 (405), pp. 50–69 [in Ukrainian].
37. KALACH, Olena. Bread as the Basis of Ensuring Human Life and a Symbol of Indomitability in the Conditions of Undeclared War. *Folk Art and Ethnology*, 2025, no. 1 (405), pp. 70–75. DOI: <https://doi.org/10.15407/nte2025.01.070> [in English].
38. ZHMUD, Natalka, Valentyna HREBENOVA, Anatolii VOINAROVSKYI. Dynamics of the Public Mood of Ukrainians in the Conditions of a Full-Scale Russian-Ukrainian War in 2022–2023 (Exemplified by Vinnytsia Region). *Folk Art and Ethnology*, 2025, no. 2 (406), pp. 61–71. DOI: <https://doi.org/10.15407/nte2025.02.061> [in English].

Conflict of Interest

The authoresss declre no conflicts of interest.

Use of Artificial Intelligence

No artificial intelligence tools or materials were used in the manuscript.

Отримано / Received 11.11.2025

Рекомендовано до друку / Recommended for publishing 04.12.2025

Опубліковано / Published 26.12.2025

УДК 316.7:81`27]:355.01(477:470)(477.51+477.52)
DOI <https://doi.org/10.15407/mue2025.24.081>

ЛИТВИНЧУК НАТАЛІЯ

кандидатка історичних наук, старша наукова співробітниця відділу «Український етнологічний центр» Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (Київ, Україна).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0691-9662>

LYTVYNCHUK NATALIA

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

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0691-9662>

Бібліографічний опис:

Литвинчук, Н. (2025) Культурно-антропологічні ракурси мовної репрезентації «іншого» в просторі українсько-російського пограниччя за часів повномасштабної війни. *Матеріали до української етнології*, 24 (27), 81–90.

Lytvynchuk, N. (2025) The Cultural and Anthropological Aspects of Linguistic Representation of 'the Other' in the Ukrainian-Russian Border Region during the Full-Scale War. *Materials to Ukrainian Ethnology*, 24 (27), 81–90.

© Видавництво ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2025. Опубліковано на умовах відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

**КУЛЬТУРНО-АНТРОПОЛОГІЧНІ РАКУРСИ
МОВНОЇ РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ «ІНШОГО»
В ПРОСТОРІ УКРАЇНСЬКО-РОСІЙСЬКОГО ПОГРАНИЧЧЯ
ЗА ЧАСІВ ПОВНОМАСШТАБНОЇ ВІЙНИ**

Анотація / Abstract

Пропонована стаття є логічним продовженням міждисциплінарних пошуків авторки, спрямованих на осмислення процесу трансформації міжетнічних взаємин у середовищі українсько-російського пограниччя під час війни. Цього разу до предметного поля дослідження потрапили комунікативні практики мешканців Сумщини та Чернігівщини. Зокрема, мовні маркери, покликані в умовах лихоліття позначати осіб, асоційованих із країною-агресоркою, – офіційні та неофіційні етноніми, алюзії, порівняння, метафори тощо, які змінюють матрицю етнічних стереотипів, увиразнюють ідентичність та утверджують у суспільній свідомості етнокультурний образ «іншого». Загалом до аналізу залучено близько п'ятдесяти різноманітних номінацій, які були зафіксовані в оприлюднених усноісторичних оповідях та свідченнях після повномасштабного вторгнення російських військ в Україну. Зібраний на цьому етапі корпус слів і словосполучень систематизовано за визначеними функціонально-смысловими критеріями. Відповідно до розробленої моделі за змістом послідовно осмислено культурно-антропологічні аспекти сучасного побутування усталених етнонімів «москаль» і «кацап»; групу етнономінацій, співзвучних із офіційною українською назвою та російською самоназвою; етнофобізм «рашисти» та інші номени, створені через проведення історичних паралелей; найменування-алюзії на літературні й біблійні персонажі; прізвиська, спродуковані за допомогою різноманітних образних засобів; позначення, що мають міфологічний і символічний відтінок; а також низку назв-характеристик, за допомогою яких оповідачі змальовують ворога, його девіантну поведінку. З'ясовано, що маркери мовної репрезентації «іншого» мають різний ступінь поширення в просторі порубіжжя. За характером їх функціонування, варіативною етимологією та конотативністю стоять сформовані й закріплені досвідом війни уявлення про «свого» та «чужого», які кристалізуватимуть історичну пам'ять та суспільну свідомість, утверджуватимуть етнічні стереотипи.

Ключові слова: російсько-українська війна, пограниччя, етнономінації, ідентифікаційні практики, етностереотипи, іншування.

The submitted article is a logical continuation of the authoress's interdisciplinary research aimed at understanding the process of transformation of interethnic relations in the Ukrainian-Russian borderland during the war. The communication practices of the residents of the Sumy and Chernihiv regions are the subject of the study for this time. In particular, linguistic markers intended to identify individuals associated with the aggressor country in times of turmoil include official and unofficial ethnonyms, allusions, comparisons, metaphors, etc., those change the matrix of ethnic stereotypes, express identity and establish the ethnocultural image of 'the other' in the public consciousness. In total, about fifty different nominations are included in the analysis, recorded in oral history stories and testimonies published after the full-scale invasion of Russian army into Ukraine. The corpus of words and phrases collected at this stage has been systematized according to specific functional and semantic criteria. In accordance with the developed model in terms of content the cultural and anthropological aspects of the contemporary use of the established ethnonyms 'moskal' and 'katsap' have been understood consistently; a group of ethnonyms that are consonant with the official Ukrainian name and Russian self-designation; the ethnophobia 'ruscists' and other names created through historical parallels; names alluding to literary and biblical characters; nicknames produced using various figurative means; designations with mythological and symbolic connotations; as well as a number of characteristic names used by narrators to describe the enemy and his deviant behaviour. It has been found out that markers of linguistic representation of 'the other' have varying degrees of prevalence in the borderland. Their functioning, different etymology and connotations are based on ideas about 'us' and 'them' that have been shaped and confirmed by the experience of war, crystallising historical memory and social consciousness and reinforcing ethnic stereotypes.

Keywords: Russian-Ukrainian war, borderland, ethnic names, identification practices, ethnic stereotypes, othering.

Вступ. У продовження публікації, присвяченої вивченню міждержавного суспільства й трансформованої на тлі збройного протистояння парадигми взаємовідносин [7], видається доцільним глибше розглянути аспект мовленнєвої поведінки мешканців українсько-російського прикордоння під час повномасштабної війни. Власне, виявити та проаналізувати характер вживання так званих неофіційних етнонімів і агентивних оцінних імен, що з'явилися в досліджуваному комунікативному просторі на позначення осіб, афілійованих з ворожою країною; систематизувати зібраний корпус розмовних номінацій з різним смисловим та емоційним нашаруванням за групами. Подальше розгортання наукових пошуків у площині лінгвістичної антропології дасть змогу в ширшому контексті розглянути зумовлену травматичним досвідом опозиційність, простежити за кристалізацією образу ворога, формуванням у суспільній свідомості нових етнічних стереотипів та конструюванням колективної ідентичності.

Міждисциплінарний вимір порушеної проблематики визначає наукову значущість роботи, а стала увага дослідників гуманітарного поля до етнонімікону свідчить про її універсальність і позачасову актуальність. Очевидно, що ключова роль в осмисленні питань творення та функціонування мовних маркерів традиційно належить лінгвістам (В. Бріцину, О. Ков-

тун, Т. Космеді, Г. Лукаш, В. Пономаренку, Г. Сюті, О. Тараненку та ін.), однак огляд вітчизняних наукових студій з етнології, історії, фольклористики вказує на те, що представники цих галузей також спеціально або принагідно в різних аспектах послідовно вивчають етнічні номінації (Г. Скрипник, В. Балущок, М. Краси́ков, Ю. Сілецький, Г. Булашев, Є. Наконечний, О. Кузьменко, С. П'ятаченко). Помітно посилюється інтерес до їх студіювання в контексті сучасного воєнного дискурсу, що цілком закономірно, адже російсько-українська війна, у трактуванні О. Стишова, є «надзвичайно потужним екстралінгвальним чинником» [12, с. 29]. Доречно зауважити, що збройні конфлікти між державами завжди супроводжувалися сплеском процесу етнономінування, і чимало широкоживаних нині назв на позначення певних спільнот виникли в періоди боротьби та протистоянь, як-то Перша та Друга світові війни. З огляду на глобальний характер явища, увага до етнонімів і, зокрема, експресивних народоназв, у середовищі іноземних дослідників також є доволі пильною. З позиції власне цієї наукової розвідки особливий інтерес передусім становлять напрацювання теоретичного спрямування (Г. Робака, Ф. Нюсселя, І. Аллена).

Враховуючи поставлені завдання й окреслену вище аналітичну траєкторію, емпіричною базою для нашого досліджен-

ня послужило живе мовлення в його усному й писемному вираженні, зокрема аудіо та відеозаписи, головню зафіксовані науковцями й військовими кореспондентами у прифронтових регіонах (Сумщина, Чернігівщина) після 24 лютого 2022 року, а також опубліковані транскрипти наративів і власні польові записи. Позаяк очевидним є те, що саме автобіографічні оповіді та свідчення якнайкраще здатні передати як палітру мовних засобів репрезентації «іншого», так і особливості трансляції через них чужості та ворожості. У них закладено сформовані колективним досвідом когнітивні характеристики, типові асоціації та експресивні уявлення, які моделюють етностереотипи. Для збору фактичного матеріалу та його осмислення залучено релевантні загальнонаукові й спеціальні методи – інтерв'ювання, спостереження, аналізу, синтезу, узагальнення, порівняння, індукції, дедукції та ін. Обраний підхід цілком узгоджується з метою, відповідає специфіці матеріалу й забезпечує послідовність його розгляду.

Виклад основного матеріалу. Від початку слід зазначити, що проміжні результати дослідження першоджерел загалом указують на розширення лексико-семантичного поля «іншого», насамперед за рахунок оцінних слів та словосполучень на кшталт *русаки, русня, росіяниці, російські терористи, рускіє асвабадітелі, орки, рашисти, іроди, чорти, нелюди, дикарі, дике плем'я, мародери, колорадські жуки* тощо, за допомогою яких оповідачі намагаються в усій глибині змалювати портрет російських загарбників та їхніх поплічників. Як уже підкреслювалося, продукування подібних прізвиськ у мові спільнот, що перебувають у стані конфлікту, є неминучим. Водночас із низкою розмовних неологізмів фіксуємо активне функціонування в офіційному та неофіційному мовленні етронімів *москаль* і *кацап*, які давно вже закріпилися в українському комунікативному просторі на позначення росіян і стали виразними індикаторами історичного досвіду міжетнічних взаємин. Викликані агресією асоціації, алюзії, метафори, стереотипи яскраво демонструють різний ступінь емоційного сприйняття, варіативність реакцій та оцінок. У науковому дискурсі, залежно від експресивного навантаження назв, уживаних одним народом щодо ін-

шого, або так званих алоетномів (екзоетномів, ксеноетномів), сформувалася специфічна класифікація та відповідна терміносистема. Зокрема, на позначення емоційно-забарвлених номенів етнічних спільнот найчастіше вживають такі поняття, як «етнфолізм», «етнофобізм», «екзонім», «екзоетномім». Тож апелювання до них у процесі дослідження буде цілком обґрунтованим.

Оскільки в основі практичного блоку лежить систематизація емпіричного матеріалу, у наступній частині статті поступово схарактеризуємо виявлені номінації, згрупувавши їх за визначеними функціонально-смысловими критеріями. Уперше пропонувану в подальшому викладі модель упорядкування й аналізу даних було представлено в лютому 2024 року¹. Після наукової апробації її структура концептуально не змінювалася, проте поступово доповнювалася відомостями, одержаними в процесі дослідження. Завдяки розширенню фактичної бази вдалося переглянути й частково спростувати деякі попередні узагальнення, уточнити раніше зроблені висновки.

Отже, почнімо з етронімів (за різними означеннями дослідників, екзонімів, етнофолізмів, етнофобізмів) *москаль* та *кацап*, які з початком повномасштабного вторгнення помітно зміцнили свої позиції в ужитку. Ще на першому етапі опрацювання матеріалу спостерігалось, що мешканці українсько-російського пограниччя, оповідаючи про реальність свого воєнного повсякдення, окупантів, їх поведінку й злочинні вчинки, послуговуються цими народоназвами дещо активніше, ніж іншими, які будуть розглянуті далі. Зокрема, лексема «москаль» часто використовується в контексті, де йдеться про вояків російської армії. Це наочно ілюструє наведений фрагмент інтерв'ю: « <...> Ротації у *москалів* були, а в нас кіпіш підня-

¹ Міжнародний воркшоп «Війна, наука та емоції: (не)проговорене» (21–22 лютого 2024 р., м. Чернігів). Із програмою заходу можна ознайомитися на сайті міжнародного інтелектуального часопису «Україна модерна» за лінком: <https://uamoderna.com/notice/mizhnarodnyj-vorkshop-vijna-nauka-ta-emociyi-neprogovorene> ; з онлайн-виступом авторки на ютуб-каналі: <https://www.youtube.com/watch?v=jwWiPLyx258>.

ли люди. У *москалів* була ротація. <...> Позавчора була ротація. Ну оце вона три дні там у їх була, не один день. Їх просто ж, *москалів*, там повно, а тут уже шум пішов про великий наступ» [4]; «У мене сестра живе в Тулі. Потім мені звоне й каже: “А що у вас таке?”. Я говорю: “Як що? <...> Ваші *москалі*, – кажу, – на нас напали”. – “Не может быть. У вас там какая-то аперация ідьот”» [3]. Якщо звернемося попутно до етимології, то побачимо, що первісно «москалями» іменували (так само, як і тепер) солдат російської армії. Щоправда, тоді ця назва функціонувала як офіційна і не мала вираженої конотації. Інше, зафіксоване в словниках української мови, значення – «росіянин». Тож не випадково маємо низку свідчень, де цей етнізм вживається щодо всіх представників ворожої країни. Приміром: «*Москалям* низзя довірять. Николи!» [4]. Окрім того, час від часу виявляємо сюжети, зі змісту яких не відразу вдається зрозуміти, про кого конкретно йдеться – власне військових чи росіян загалом, наприклад: «Оце зараз – тут даже й нема трьох [кілометрів до державного кордону. – *Н. Л.*]. Менше даже. Щяс ось за село вийди – його видно отак. Посадка... Там даже *москалів* буде видно. Ну, але вони не ходять там. Ховаються» [3]). Показово, що в опублікованих у радянський період лексикографічних джерелах це слово в обох смислових відтінках позначалося як застаріле.

Як видно з наведених прикладів, етнізм *москаль*, незалежно від контексту, вживається з характерною експресивністю. Надаючи йому негативного оцінного, зневажливого забарвлення, оповідачі в такий спосіб за допомогою мовних маркерів чітко окреслюють коло «своїх» і «чужих», проводять зриму межу між «ми» та «вони». На початку ХХІ ст. Є. Наконечний, висвітлюючи особливості побутування відповідного етнізму, серед іншого, акцентував увагу на його емоційному навантаженні, зокрема, зазначав: «<...> Назва “москаль” ніколи (за дуже рідкісними винятками) не вживається нейтрально, як це функціонально личить термінові, тобто без емоційного на шарування. У терміні “москаль” завжди відчувалася ворожість, огида, зневага, зверхність, ненависть до означуваного. І дивного тут нема нічого, бо в цьому вже

винне не саме слово, а ті історичні відносини, які склалися між українцями і москалями» [8, с. 216]. Фольклор, який зберіг образи «москалів», завжди дуже добре ілюстрував ставлення українців до росіян і переконливо спростовував пропагандистські наративи про «вічну дружбу» та братерство між ними. Явище, яке ми спостерігаємо, свідчить про те, що сформоване історично стереотипне сприйняття росіян не зникало зі свідомості українців, хіба що часом згладжувалося (про це можемо твердити, спираючись на польові спостереження та етнографічні записи). І те, як швидко, попри часову дистанцію, воно оновилося, очевидно, вказує на його глибоку вкоріненість у колективну пам'ять.

Зауважмо, етнолог О. Коломийчук у 2022 році на Івано-Франківщині зафіксував свідчення про вживання лексеми «москаль» щодо внутрішньо переміщеної особи з прикордонного міста Суми: «<...> Сталося так, що мою дитину побили інші діти. Ну, вони не кажуть, чому це вони так зробили. Ну, там ніби як була така фраза, що “ти – *москаль*”» [2, с. 559]. Цей факт на емпіричному рівні підтверджує висловлену О. Кузьменко тезу про те, що «слово *москаль* залишається багатозначним, оскільки може виступати як екзонім росіян (або ксеноетнізм) і як етнізм українців Центрально-Східної та південної частини України, яка століттями перебувала під владою Російської імперії» [6, с. 439]. І водночас окреслює перспективу продовження дослідження в розгорнутішому контексті.

Доволі широкий діапазон побутування в сучасному комунікативному просторі українсько-російського пограниччя має також етнізм *кацап*. В умовах війни мешканці досліджуваних територій активно вживають його як щодо всього населення сусідньої держави, так і окремих її представників. Особливо тоді, коли прагнуть виразити викликаний їхньою агресією гнів. За номеном «кацап» (рідше збірною назвою «кацапня») та його прикметниковою формою «кацапський» часто можна побачити гаму негативних емоцій, що їх українці відчують безпосередньо до російських військових. Власне за тим, як через повторення цих слів закріплюється образ окупанта, простежуємо в одному зі щоденників війни: «Цілий

день техніка *кацапська* ішла селом. На танках *кацапи* з автоматами. <...> *Кацапська* воєнна техніка забила увесь центр села. Починаючи від клубу і до самого двору. <...> *Кацапські* колони стріляли по трасі. В повітрі смердить порохом. Ховались у погрибі. <...> А *кацапський* транзит – туди сюди – нескінченний, все “катаються”. <...> *Кацапи* ранили Вітьку Сачука, їхав машиною. Машину розтрошили. Він тільки живий та теплий. Голова вся розбита. Хтозна чи бідний і виживе» [10]. Також в окремих наративах лексема «кацап» фігурує в протилежній ідентифікаційній площині та вживається щодо так званих зросійщених українців. Наприклад: «<...> Є два племінника в мене. Один в Харькові, зараз у Сумах він. Один в Харькові. Один проукраїнський. Другий племінник живе в Москві, він... став *кацапом*» [4]. Згідно з історичними й мовознавчими дослідженнями, слово «кацап» має тюркське походження і означає «лютий чоловік», «зłodий», «різник», «деспот», «кат». У зв'язку з цим викликає інтерес непоодинокі зафіксований факт означення російських окупантів «катами» або «катюгами» (до них і особливостей їх слововживання ще повернемося).

На базі опрацьованих матеріалів виокремлюємо групу етнономінацій, близьких до української назви «росіяни» й російської самоназви – «руськіє», а саме: *русаки*, *росіяниці*, *русня*, *руські*, *руськіє* та подібні. Вони трапляються в повсякденному мовленні й медійному просторі, нерідко – у сучасній документалістиці. Однак частота й географія їх побутування виразно відрізняються. Скажімо, новотвір «русня» має помітно ширше поле функціонування. Тоді як розмовні неологізми «русаки», «росіяниці» фіксуються епізодично, у лексиконі окремих мовців, зокрема політиків і громадських діячів Сумщини та Чернігівщини («Психологія часто вирає війни. І от якщо <...> *р*саки*² постійно в напрузі, це

² Автори цього відеоконтенту до народоназви «русак», що потенційно може бути інтерпретована як прояв мови ворожнечі (hate speech), застосували інструменти звукового (для відео) та графічного (для субтитрів) маскуванню. Слід зауважити, що така практика цензурування слів на означення росіян використовується в медійному просторі дедалі частіше, зокрема, до матеріалів, які розміщуються на ютубі.

дає свій наслідок, і тому ми бачимо плачущих *р*саків*» [15]; «Коли ворог відступав у кінці березня з Сумщини, мені від військових стали відомі принаймні два факти, коли *росіяниці* вбили своїх же») [1]. Населення здебільшого ж уживає номінації, спродуковані від автоетноніма, – «руські», «руськіє», «руськіє». Окрім названих слів гіперонімічного характеру, у наративах про досвід окупації трапляється низка мовних маркерів, що позначають етнічне різноманіття нападників. Оповідачі конкретизують суб'єктів ворожого війська не лише за ознакою належності до народностей (*ненейці*, *тувінці*, *буряти*, *якути*, *чеченці*) чи територій (*сибіряк*) російської федерації, а й до інших країн (*білоруси*, *казахи*, *грузіни*, *туркмени*, *таджики*). Поряд із цими ustalеними в мовленнєвій практиці номінаціями фіксуємо також приклади вживання стосовно чужинців, зокрема азіатів, зневажливо-принизливих розмовних назв узагальнювального характеру – *індейці*, *чурки*, *вузкоглазі* (*узкоглазіє*), що влітаються в єдиний етнообраз ворога³.

Осібні виділяємо етнофобізм *рашисти*, який активно артикулюється в українському інформаційному просторі від початку повномасштабного вторгнення. Утім, виявити його в усноісторичних оповідях та інтерв'ю тривалий час не вдавалося. Спородично траплялися лише споріднені до нього слова, на кшталт фольклорного політоніма «рашка» та епітета «рашистський» на означення військової техніки ворога в таких словосполученнях, як *рашистські гради*, *рашистський вертоліт*, *танки рашистські*. Після введення до наукового обігу обширного емпіричного матеріалу було з'ясовано, що слово «рашист» може вживатися мешканцями прикордоння в кількох смислових пло-

³ Доволі показовими в окресленому ракурсі є усноісторичні свідчення, опубліковані в книзі «Чернігів у війні – 2022: голоси очевидців» (2024). Важливо підкреслити, що дослідницьким інструментарієм проекту, у межах якого збиралися ці матеріали, було передбачено спеціальні запитання для з'ясування того, як місцеві мешканці називали російських військових. Особливе практичне значення має укладений у вигляді додатку «Лексикон окупації та облоги». Власне третій тематичний блок під назвою «“Портрет” окупанта», що охоплює слова та словосполучення, якими оповідачі маркували й характеризували загарбників.

щинах. Окрім як російських загарбників, ним подекуди означають тих, на кого в період окупації падала підозра колаборації з ворогом. У поодиноких випадках аналізована одиниця «рашисти» фігурує в епізодах спогадів разом з лексемою «німці», і показово те, що обидва слова вживаються стосовно росіян. У задокументованих на Чернігівщині свідченнях приклади такого переосмислення етнімічної назви є непоодинокими («Два кілометра до етіх *немцев*, до свалачей етіх. Два кілометра – різниця, через дорогу ето і уже обстрелевали. Вот Кіїнка, дорога, а за дорогою уже оні стоять» [14, с. 251]; «За могилою стояли тиї, а наши – у Калиновці, а отиї, ну *немці* оти, за могилою» [11, с. 184]). Нового семантичного значення в усноісторичних оповідях набуває також історичний етнізм *фашист*. Власне його мешканці порубіжжя часто вживають тоді, коли намагають порівняти або протиставити злочинні дії російських окупантів поведінці нацистів у часи Другої світової війни.

У цьому контексті досить промовистим видається той факт, що укладання образу ворога певною мірою відбувається через зіставлення нинішнього та минулого воєнного лихоліття. За наявними на сьогодні свідченнями доволі чітко простежується, як тривожні події розворушили притлумлені часом спогади про Другу світову війну. Особливо в наративах мешканців Сумської та Чернігівської областей, які досвідчили окупацію. Оповідаючи про пережите, люди часто співвідносять особисту травму з родинними меморатами, переосмислюють власний досвід у контексті історій, що переповідалися в найближчому оточенні, або ж – із перспективи часу, якщо це ті, кого вже двічі випробовувала доля. У багатьох споминах провідними є сюжети про воєнне дитинство, у яких очевидці порівнюють моделі поведінки німецьких та російських військових на тимчасово окупованих територіях і відмічають жорстокість та бездушність останніх: «Переплигнули через забор, воно ж побіло ж забор оце ж той, переплигнули, пішли ото до Ольги. Так вони і погріб розібрали, забрали й тушонку, і все... концервацію позабірали... Вони чи голодні, чи хрен їх душу зна?... Позабірали мобільники в їх, ото два були мобільники, і то забрали... І дітки маленькі: одно-

му два года, а другому чьотирі. Ото вам і... Сильно, сильно жорстокі вони. Німці... Он у мене та, зовиця моя, їй дьваносто п'ять год, їй було чьотирнадцять год. “Приходят, – каже, – в хату, оце де діти є, каже: “Мамка, кіндере, кіндере”, – каже. Є молоко, попросе, вип'є, нема, канхветів, каже, дасть, не канхветів, а ото сахар такий маленький був. Витягне, дасть і пішов. А це ви шо? Це кати!»; «Ето хуже німців! Уже в сорок третьому году, як стали наші наступать і їх піджали, німців, і німці сказали, шо тут буде великий бой, отут. І нас отправили на хутір, тут рядом хутір був, на хутір. І іти мені, ну, малий, сестра з тридцять дев'ятого году, а я з сорокового году. І от мати йде, і німець йде, взяв мене на руки... І він мене ніс до хутора. Німець ніс на руках і плаче: “В мене, – каже, – такий самий син дома. Шо з ним буде?”. Ну, хто думав, шо таке буде? А воно отакі прийшли. Ето катюги!» [13].

На окрему увагу заслуговує лексема *орки* (рідше – *орк*, локальний розмовний варіант *оркі*), про особливості функціонування якої маємо доволі суперечливі відомості. Історик О. Ясь у своєму дослідженні зауважує, що «після широкомасштабного вторгнення 24 лютого 2022 р. циркуляція алегоричних образів Росії як “Мордору” та російських військових як “орків” стала масовою. Ба більше, ці алюзії органічно й повсюдно ввійшли до воєнних наративів 2022–2023 рр.» [16, с. 7]. Опрацьований масив даних, зафіксованих у цей період на Сумщині та Чернігівщині, доводить справедливості твердження дослідника стосовно суб'єктів номінації. Понад те, виявлені окремі факти дозволяють уточнити, що вживається ця назва власне до тих воєнків, які брали участь в окупації прикордонних міст та сіл, і оповідачі безпосередньо стикалися з ними («Тяжко було, з дому не виходили, магазинів же ж не було, *орки* ж тоді порозграбили все, поодкривали...» [9]; «Я ж на прицеп залізла, зв'язку ж не було, і давай говорить. Коли воно безшумно, їде якась машина з ракетами там чи як. І зверху сидять оце в йолках оці ж їхні ж *оркі*. Дак я впала туди, в прицеп, чи вони мене бачили, чи не бачили. А так би дак мо б розстріляли, мо б подумали, шо якісь їхні ції передаю» [11, с. 50–51]). Епізодично аналізована лексема вживається з уточ-

нюючим означенням: «Двадцять шостого березня розстріляли наших двох, мого однокласника Грищенка Олександра і Чемериса Євгенія, їх розстріляли в машині *російські орки...*» [11, с. 262].

Досить несподіваними виявилися відомості щодо характеру побутування цього етнофобізма. В одних громадах, зокрема у селах Льгів, Полуботки Чернігівського району Чернігівської області, нападників називали «орками» фактично масово. Тоді як місцями це слово могло бути невідоме мовцям взагалі (як-от у середовищі людей пенсійного віку, які на момент вторгнення мешкали в одному з мікрорайонів Чернігова) [14, с. 27]. Цьому є кілька пояснень, але найбільш очевидно, що воно не проникло відразу в розмовне мовлення через обмежений доступ до інформаційних джерел (окупація, відсутність електроенергії, інтернету). Самі ж оповідачі в поодиноких випадках зазначають, що іронізували щодо назви «орки» та вважали її лагідною для окупантів [14, с. 242]. Натомість для означення ворога нерідко використовували в міжособистісному спілкуванні ненормативну лексику. Проаналізовані матеріали засвідчують також відсутність домінування цієї номінації в комунікативних практиках українсько-російського пограниччя. Власне, спираючись на окремі наративи, можемо обґрунтовано говорити про паралельне функціонування її з іншими зневажливими прізвиськами. Окрім того, зрідка фіксується вживання похідних від етнофобізма «орки» негативно-оцінних прикметників, наприклад: «<...> Повернулись додому, вже так темніло, і в хаті ж прохолодно, бо це ж було чи перше квітня чи друге квітня, на улиці було холодно, а в хаті ж не топлено, в хаті холодно. Оцей *запах... орковскій*, я зашла, – вони ж по всіх хатах, по всіх шафах, вони ж усе доставали, откривали все. Світла не було ще, коли ми повернулися, ми перше що зробили, пооткривали всі двері і вікна, щоб провітрить» [11, с. 238].

Через призму алюзійності можна розглядати ще одну народну назву – *іроди*. Попри спорадичне вживання, біблійний персонаж до якого вона відсилає, є досить популярним образом в українському фольклорі, художній літературі, мистецтві. У вітчизняних лексикографічних працях це слово маркується як лайливе, його вико-

ристовують на позначення дуже жорсткої, лютої людини, ката. Власне в сучасному військовому дискурсі лексема «ірод» функціонує як назва сусідів-росіян, які зі своєї території безперервно обстрілюють українські населені пункти («<...> Ближче до кордону, до *іродів...*» [4]).

Моделювання образу ворога та його омовлення відбувається також шляхом метафоризації. Особливо продуктивною є стереотипна поведінка окупантів. Осмислюючи її, мешканці прикордоння часто ототожнюють росіян із тваринами. Зокрема, це такі номени, як *звірюки* (варіанти *звірі*, *звері*), *тварюки* (або *тварі*), що доволі стійко функціонують в оповідях; та спорадично засвідчена лексема *скоти* (локально *скати*): «Двадцять четвертого зайшли вони сюда. Місяць тут товклись вони. Мародери, *скоти* самі настоящі. Грабили, убивали. *Скоти*. По другому не назовеш. Не дивились, що діти, не дивились, що старики. Шо вони тут витворяли. І людей виганяли й грабили» [5]). Водночас позначення росіян відбувається через асоціацію з конкретними тваринами й порівняння з ними, а саме: зайцями, жабами, тараканами, собаками тощо. Розгляньмо приклади: «Вони [окупанти. – Н. Л.] тут бігали, як *зайці*, їх одстрелювали. Шукали, одстрелювали, били, в плен брали. Деякі навіть поранені були, і лічили їх в лікарні» [2, с. 581]. «Вони [окупанти. – Н. Л.] не відходили, вони тікали. Вони бистро... вони йшли ночами. Багато виходило. Виходило буквально за два дні в день по три тисячі одиниць вобщє. <...> Я живу тут, проста вони міма ішли, і все це видна. <...> Форма *жаб*, огідних, отіх *ропух...* Фу!» [15]; «<...> Охтирка не була під ними, а вони нас окружили отут у Тростянці і скрізь порозлазились, як *ті... таракани...* [9]), «Це якісь *злі як собаки*. Нехай їм Божа воля. Спаси нас Господи» [10]; «<...> Калони, кождий день... Йони [тут і далі: вони] єдуть о пол васьмога, у сєм утра, у тей промежутку, ну, із сємі дєсь до пол дєвятого єдє калона туда, в сторану Гародні [місто, розташоване за 14 км від с. Полісся. – С. М.] єдє [їде]. Назад – о три часи, начала четвертого, як *собакі побітіє*, єдут назад» [14, с. 54]. Деякі зооназви, що виникли в результаті образного переосмислення і вживаються для зневажливої характеристики окупантів, – *алєнь*, *гусі*, *бусли*, *ко(а)зли*,

гади, колорадські жуки – у контексті оповіді мають виражений лайливий відтінок: «Як освободили, тоді вже в нас всьо, тепер у нас все єсть. Привозять же і все тепер. Якби тіки... Якби оцих *гадів* не було і всьо. Всьо. Якби вони ушли з нашої вобще України, і щоб їх духу і не бачить, і не чють. Нікого» [9]; «Все буде добре, розіб'єм їх, *казлів*, всіх тіки так. Хай повзуть. Іти ніззя. Тіки повзуть назад хай» [2, с. 574]. Вочевидь, таке бачення ворога як персонажа тваринного світу є продовженням фольклорної традиції, і цей аспект потребує глибшого опрацювання. Можна також припустити, що подальший аналіз емпіричних матеріалів дозволить розширити реєстр назв, які під час війни формують образ «іншого», новими зооморфними метафорами.

Уподібнюючись у своїх вчинках звірам, істотам, позбавленим моральних якостей, сусіди-росіяни забезпечили собі певною мірою міфологізовані агентивні оцінні імена – *чорти, нелюди* (переважно функціонують у множинній формі). З одного боку, ці номінації є результатом демонізації образу ворога, а з іншого – маркерами його аморальності. Порівняймо контексти вживання лексеми «нелюди»: «Ето *нелюді*, ето дійствітельно шо *нелюді*. Хуже хвашиста [фашиста], хуже. <...> Онi шлі сюда, унічтожить ето населеніє. Ім еті українці не нужні. Іх надо отправіт в Сібір» [14, с. 147]; «<...> Знакомі маїх родичів расказували: приїхав танк, заїхав там на теріторію бальниці, розвернув просто дуло в сторону бальниці і начав просто па ній стрілять. Вони паразбивали после того ще дама. Двухетажки, чітирьохетажки там які були. Просто впритул спіціально це делали. Тоєсть, це даказує ще раз, шо вони *нелюди*, просто звері як-бутоби, вони все делали для того, щоб максіально нанести вред мирним жителям»; «<...> Можливості були пахавати, так ці *нелюди* не давали. Вони ж не давали одвозить в бальницю. Дапустім, от Вову... Вову ж везли в бальницю він же ж па дарогі істік кров'ю, йому перебили артерію якусь асколкам, і він істікав кров'ю» [9]. Є підстави вважати, що через омовлення ліній такої поведінки росіян щодо українців і масове таврування їх шаблонними характеристиками відбувається вилучення колективного образу зі сфери людського. Нове бачення тих, що

живуть на протилежному боці кордону, переформатовує суспільне уявлення про «свого» та «чужого», замінює старі стереотипи новими, виробленими в умовах війни.

Окрім проаналізованих вище номінацій, у комунікативних практиках українсько-російського прикордоння фіксуємо й інші нормативні та ненормативні слова, словосполучення, фразеологізми, які вербалізують портрет ворога, його духовну убогість, – *вражище, агресори, мародери (мародьори), кати (катюги), ізверги, придурки, ідіоти, дурачки, виродки, російські терористи, сепари, асвабадітелі, дикарі, дике плем'я, пушечне м'ясо* та ін. Здебільшого така мовна реакція є відповіддю на деструктивну поведінку російських військових, їхні жорстокі й бездушні вчинки. У відповідний спосіб оповідачі намагаються виразити зневажливе, часом навіть глузливе, ставлення до нападників. Як засвідчує наведений масив прикладів, цей матеріал є багатшаровим. Потенційно він може бути розширений і спеціально проаналізований. Підсумовуючи, також зазначимо, що в систематизованому на сьогодні списку не зафіксовано оцінних лексем на зразок *свинособаки, чмобіки, ватники, зомбі, мокшани*, що ввійшли в повсякденне мовлення українців з початком війни. Утім, це не дає підстав однозначно стверджувати про їх відсутність у словнику народних назв досліджуваного простору. Отримані дані вказують на необхідність подальших пошуків.

Висновки. З огляду на окреслені у викладі матеріалу перспективи дослідження та перманентний процес розширення джерельної бази, представлені результати й висновки, до яких вдалося дійти, слід розглядати як проміжні. Безупинне творення наративів про війну, омовлення досвідів її проживання й різко негативного ставлення до дій агресора, поза сумнівом, продовжить тиражування усталених етнономінацій і наповнення народного словника мовних маркерів ворога новими лексемами. На сьогодні систематизований реєстр назв, якими мешканці прифронтових регіонів репрезентують у широкому значенні росіян, налічує близько 50 одиниць. Наведені в статті приклади показово ілюструють, що до нього входять не тільки слова, а й вирази, які масово або епізодично вживаються в межах і поза

межами мовних норм як стосовно всіх представників недружньої країни, так і власне тих, хто прийшов на українську землю з війною; функціонують в протилежних смислових та ідентифікаційних площинах; мають різне походження й способи творення, ступінь емоційного за-

барвлення. Їх соціокультурний та етнопсихологічний контекст побутування виразно висвітлює драматизм міжетнічних взаємовідносин і зрушення, що відбулися в свідомості населення Сумщини й Чернігівщини через проявлену ворожість з боку сусідів-росіян.

Джерела та література

1. Бобиренко В. У російського солдата залишилась єдина мотивація. *Високий замок*. 21.05.2022. URL : <https://wz.lviv.ua/blogs/458167-u-rosiiskoho-soldata-zalyshylas-iedyna-motyvatsiia> (дата звернення 27.10.2025).
2. Етнографічний образ сучасної України. Корпус експедиційних фольклорно-етнографічних матеріалів. Т. 12. Культура повсякдення часів російсько-української війни / [голов. ред. Г. Скрипник] ; НАН України ; ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Київ, 2024. 848 с. URL : <chrome-extension://efaidnbmninnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.etnolog.org.ua/pdf/stories/spadshchyna/2024/culture.pdf>.
3. За кілометр від кордону: як після окупації живе село на Сумщині + ENG SUB. *Слідство.Інфо*. 7.08.2022. URL : <https://www.youtube.com/watch?v=AZT3Jt55fGM> (дата звернення 30.10.2025).
4. «Зруйновані мости» – документальний фільм Суспільного про життя в прикордонних селах Сумщини. *Суспільне Документалістика*. 29.03.2023. URL : https://www.youtube.com/watch?v=NQix8Nv_xo (дата звернення 28.10.2025).
5. ЗСУ вибивають війська РФ із Сумщини | Руїни Тростянця після окупації. *Радіо Свобода Україна*. 29.03.2022. URL : <https://www.youtube.com/watch?v=FMt7iA8ducw&t=36s> (дата звернення 29.10.2025).
6. Кузьменко О. Яким є образ «москаля» в українському фольклорі ХХ ст. та які етностереотипні риси росіян досі актуальні? *ПЕРЕЛОМ: Війна Росії проти України у часових пластах і просторах минулих часів. Діалоги з істориками* : у 3 кн. Київ, 2022–2023. Кн. 3 / відпов. ред. В. Смолий ; упоряд. : Г. Боряк, О. Ясь, С. Блашук. Київ : НАН України. Інститут історії України, 2023. С. 438–445. DOI : <https://doi.org/10.15407/book6-0017541>.
7. Литвинчук Н. Зміна парадигми сусідських взаємин у північно-східному ареалі українсько-російського прикордоння. *Народна творчість та етнологія*. 2024. № 4. С. 91–99. DOI : <https://doi.org/10.15407/nte2024.04.091>.
8. Наконечний Є. Украдене ім'я: Чому русини стали українцями. Львів, 2001. 400 с. URL : https://chtyvo.org.ua/authors/Nakonechnyi_Yevhen/Ukradene_imia/.
9. Не було коли їсти сухарі. Життя і смерть в окупованому Тростянці. Подкасти. Російська агресія. *Грати*. 08.04.2022. URL : <https://graty.me/podcast/ne-bulo-koli-%d1%97sti-suhari-zhittya-i-smert-v-okupovanomu-trostyanczi/> (дата звернення 23.10.2025).
10. Перехрестя миру і війни Шевченкове під час окупації. *Телеканал КСТ*. 4.10.2022. URL : <https://www.youtube.com/watch?v=1fvMbTDBDPk&t=1235s> (дата звернення 28.10.2025).
11. Сільські громади Ічнянщини в умовах воєнного лихоліття 2022 року / упоряд.: О. Кривобок (кер. авт. кол.), О. Крупенко, Є. Страшко. Ніжин : НДУ ім. Миколи Гоголя, 2024. 615 с. URL : <http://resource.history.org.ua/item/0018283> (дата звернення 01.11.2025).
12. Стишов О. Розмовні неологізми в сучасній українській мові. *Українське мовознавство*. 2024. № 1. С. 23–41. DOI : [https://doi.org/10.17721/um/54\(2024\).23-41](https://doi.org/10.17721/um/54(2024).23-41).
13. Сумщина: Життя в окупації. *Tribuna DOC*. 07.06.2022. URL : <https://www.youtube.com/watch?v=eJoK6fd6ZAU> (дата звернення 29.10.2025).
14. Чернігів у війні – 2022: голоси очевидців / кер. О. Шевчук ; наук. ред. С. Маховська ; ред. група : О. Березовська, О. Боряк, О. Васянович, О. Воробей, К. Литвин, А. Панкова. Чернігів : Десна Поліграф, 2024. 280 с. DOI : <https://doi.org/10.52323/2024-1u>.
15. Як Сіверщина чинила опір окупації? | 3 серія Деокупації • Ukraïner. *Ukraïner W*. 27.05.2022. URL : <https://www.youtube.com/watch?v=7Zfz0iWhqUM> (дата звернення 07.11.2025).
16. Ясь О. Росія як Мордор: фентезійні алюзії у сучасних воєнних наративах. *Український історичний журнал*. 2023. № 5. С. 5–22. DOI : <https://doi.org/10.15407/uhj2023.05.005>.

References

1. BOBYRENKO, Viktor. Russian Soldier has only One Motivation Left. *High Castle*. May 21, 2022. [online] [viewed 27 October 2025]. Available from: <https://wz.lviv.ua/blogs/458167-u-rosiiskoho-soldata-zalyshylas-iedyna-motyvatsiia> [in Ukrainian].

2. SKRYPNYK, Hanna, ed.-in-chief. *Ethnographic Image of Modern Ukraine. Corpus of the Expeditionary Folklore and Ethnographic Sources. Vol. 12. The Culture of Everyday Life during the Russian-Ukrainian War*. NAS of Ukraine; M. Ryl'skyi IASFE. Kyiv, 2024, 848 pp. [online]. Available from: <chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.etnolog.org.ua/pdf/stories/spadshchyna/2024/culture.pdf> [in Ukrainian].
3. VOLOSHYN, Oleksandr. One Kilometre from the Border: How a Village in Sumy Region Lives after the Occupation + ENG SUB. *Investigation.Info*. August, 7, 2022. [online] [viewed 30 October 2025]. Available from: <https://www.youtube.com/watch?v=AZT3Jt55fGM> [in Ukrainian].
4. ANON. 'Destroyed Bridges' – the Documentary by Suspilne about Life in the Border Villages of Sumy Region. *Social Documentary*. March 29, 2023. [online] [viewed 28 October 2025]. Available from: https://www.youtube.com/watch?v=NQjX-8Nv_xo [in Ukrainian].
5. PAHULYCH, Roman. The Armed Forces of Ukraine are Driving Russian Troops out of Sumy Region | Ruins of Trostianets after the Occupation. *Radio Liberty Ukraine*. March 29, 2022. [online] [viewed 29 October 2025]. Available from: <https://www.youtube.com/watch?v=FMt7iA8ducw&t=36s> [in Ukrainian].
6. KUZMENKO, Oksana. What is the Image of 'Moskal' in Ukrainian Folklore of the 20th Century, and which Ethnic Stereotypes about Russians are still Relevant Today? In: Valerii SMOLII, responsible ed. Hennadii BORIAK, Oleksii YAS, Svitlana BLASHCHUK, compilers. *Turning Point: Russia's War against Ukraine in the Layers of Time and Spaces of the Past. Dialogues with Historians: In Three Books*. Kyiv: National Academy of Sciences of Ukraine. Institute of History of Ukraine, 2023, book 3, pp. 597–603. DOI : <https://doi.org/10.15407/book6-0017541> [in Ukrainian].
7. LYTUVYNCHUK, Nataliia. A Paradigm Shift in Relations in the Northeastern Area of the Ukrainian-Russian Borderlands. *Folk Art and Ethnology*, 2024, no 4, pp. 91–99. DOI : <https://doi.org/10.15407/nte2024.04.091> [in Ukrainian].
8. NAKONECHNYI, Yevhen. The Stolen Name: Why the Rusyns have Become Ukrainians. Lviv, 2001, 400 pp. [online]. Available from: https://chtyvo.org.ua/authors/Nakonechnyi_Yevhen/Ukradene_imia/ [in Ukrainian].
9. ANON. There was no Time to Eat Breadcrumbs. Life and Death in Occupied Trostianets. Podcasts. Russian Aggression. *Bars*. April 8, 2022 [online] [viewed 23 October 2025]. Available from: <https://graty.me/podcast/ne-bulo-koli-%d1%97sti-suhari-zhittya-i-smert-v-okupovanomu-trostyanczi/> [in Ukrainian].
10. ANON. The Crossroads of Peace and War. Shevchenkove during the Occupation. KST TV Channel. October 4, 2022. [online] [viewed 28 October 2025]. Available from: <https://www.youtube.com/watch?v=1fvMbTDBDPk&t=1235s> [in Ukrainian].
11. KRYVOBOK, Oleksandr, Oksana KRUPENKO, Yevheniia STRASHKO, eds. Rural Communities of the Ichnia Region during the War of 2022. Nizhyn: Mykola Hohol Nizhyn State University, 2024, 615 pp. [online] [viewed 01 November 2025]. Available from: <http://resource.history.org.ua/item/0018283> [in Ukrainian].
12. STYSHOV, Oleksandr. Colloquial Neologisms in Modern Ukrainian. *Ukrainian Linguistics*, 2024, no. 1, pp. 23–41. DOI : [https://doi.org/10.17721/um/54\(2024\).23-41](https://doi.org/10.17721/um/54(2024).23-41) [in Ukrainian].
13. ANON. Sumy Region: Life under Occupation. *Tribuna DOC*. June 7, 2022. [online] [viewed 29 October 2025]. Available from: <https://www.youtube.com/watch?v=eJoK6fd6ZAU> [in Ukrainian].
14. SHEVCHUK, Oleksandr, head of project. MAKHOVSKA, Svitlana, scientific editor. BEREZOVSKA, Olha, Olena BORIAK, Oleksandr VASIANOVYCH, Olha VOROBEL, Kateryna LYTUVYN, Anastasiia PANKOVA, ed. group. *Chernihiv in War – 2022: Voices of Eyewitnesses*. Chernihiv: Desna Poligraf, 2024, 280 pp. DOI : <https://doi.org/10.52323/2024-1u> [in Ukrainian].
15. ANON. How did the Sivershchyna Region Resist Occupation? | Episode 3 of Deoccupation • Ukrainer. *Ukrainer W*. 27.05.2022. [online] [viewed 7 November 2025]. Available from: <https://www.youtube.com/watch?v=7Zfz0iWhqUM> [in Ukrainian].
16. YAS, Oleksii. Russia as Mordor: Fantasy Allusions in Contemporary War Narratives. *Ukrainian Historical Journal*, 2023, no. 5, pp. 5–22. DOI : <https://doi.org/10.15407/uhj2023.05.005> [in Ukrainian].

Конфлікт інтересів

Авторка не має потенційного конфлікту інтересів, який би міг вплинути на рішення про опублікування цієї статті.

Використання штучного інтелекту

Не використовувався.

Отримано / Received 07.11.2025

Рекомендовано до друку / Recommended for publishing 04.12.2025

Опубліковано / Published 26.12.2025

УДК 327.82:640.43(477)](410)
DOI <https://doi.org/10.15407/mue2025.24.091>

АВТОМОНОВ ОЛЕГ

аспірант 2-го року навчання Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (Київ, Україна).

ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0001-1064-3232>

AVTOMONOV OLEH

the second-year postgraduate student 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/0009-0001-1064-3232>

Бібліографічний опис:

Автомонів, О. (2025) Діяльність українських ресторанів у Великій Британії в контексті «культурної дипломатії». *Матеріали до української етнології*, 24 (27), 91–98.

Avtomonov, O. (2025) Activities of Ukrainian Restaurants in Great Britain in the Context of “Cultural Diplomacy”. *Materials to Ukrainian Ethnology*, 24 (27), 91–98.

© Видавництво ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2025. Опубліковано на умовах відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

ДІЯЛЬНІСТЬ УКРАЇНСЬКИХ РЕСТОРАНІВ У ВЕЛИКІЙ БРИТАНІЇ В КОНТЕКСТІ «КУЛЬТУРНОЇ ДИПЛОМАТІЇ»

Анотація / Abstract

У статті проаналізовано соціокультурні аспекти діяльності ресторанів української кухні за кордоном на прикладі лондонського ресторану «Альбіна». З одного боку, це створення можливості для українських мігрантів відчувати зв'язок з Батьківщиною через національні страви, спілкуватися рідною мовою, перебувати в інтер'єрі з елементами народного декоративно-прикладного мистецтва, що сприяє збереженню національної ідентичності. З іншого боку – популяризація української кухні серед іноземців («гастро-дипломатія»), просування українських культурних наративів за кордоном. Розглянуто також інші аспекти діяльності ресторану, зокрема активна волонтерська робота в умовах війни. Джерельною базою розвідки є польові матеріали автора: інтерв'ю із засновницею закладу пані Аллою.

Ключові слова: українська кухня, національна кухня, соціокультурні аспекти, Велика Британія, етноідентифікаційні практики, українські емігранти.

Social and cultural aspects of the activities of Ukrainian cuisine restaurants abroad are analyzed exemplified by the London restaurant «Albina». On the one hand, this is the creation of an opportunity for Ukrainian migrants to feel a connection with the Motherland through the national dishes, communication in their native language, elements of folk decorative and applied art in the interior, thus contributing to the preservation of national identity. On the other hand, this is popularizing Ukrainian cuisine among foreigners («gastro-diplomacy»), promoting Ukrainian cultural narratives abroad. The other aspects of the activities of the restaurant, in particular, active volunteer work, which is carried out in the conditions of war, are also considered. The source base of the article consists in the author's own field materials: an interview with the founder of the institution, Ms. Alla.

Keywords: Ukrainian cuisine, national cuisine, socio-cultural aspects, Great Britain, ethnoidentification practices, Ukrainian emigrants.

Вступ. 24 лютого 2022 року росія розпочала агресивну війну проти України, здійснивши широкомасштабне вторгнення із застосуванням регулярної армії та ракетно-бомбових ударів. З України вимушено виїхали мільйони людей – переважно жінок і дітей, розпочавши «п'яту хвилю» еміграції українців у світ. На жовтень 2025 року, за підрахунками НБУ, поза межами України все ще перебуває 5,8 млн українців [10]. Найбільше українських мігрантів проживає в Німеччині, Польщі та Чехії. Близько 300 тис. українців знайшли притулок у Великій Британії.

Актуальність дослідження зумовлена змінами, що відбулися у складі української діаспори у Великій Британії. Окрім кількісного збільшення, змінилися її гендерний віковий склад, регіонально-географічний та релігійний вектори. Новітні мігранти мають іншу мотивацію та позицію щодо свого перебування там. Тому постала необхідність нового погляду на українців у Великій Британії, адже аспекти життя цієї діаспорної хвилі є маловідомими й потребують більш глибокого вивчення. Таке дослідження зумовлене також прогнозами щодо демографічної кризи в повоєнній Україні. Повернення якомога більшої кількості українців додому буде залежати й від того, чи вдалося їм зберегти свою національну ідентичність [17].

Виклад основного матеріалу. Національна кухня – не просто набір страв, це гастрономічно-генетичний код, який вибудовувався тисячоліттями споживання їжі нашими пращурами в певних природних та соціально-політичних умовах, це глибинне соціокультурне явище, яке, хоч і непомітно, виконує багато соціокультурних завдань. Гастрономічні традиції пов'язують людей з їхнім історичним минулим, звичаями і традиціями. Окремі страви тісно пов'язані з народними святами та обрядами – кутя на Святвечір, коржі з маком (шулики) на Маковія та Спаса, паска на Великдень, весільний корвай, жайворонки тощо.

Відвідування національних ресторанів дуже значуще для українців за кордоном – вони можуть спілкуватися рідною мовою; споживання знайомих з дитинства страв нагадує про «дім». Згадуваний у статті ресторан, крім того, діє ще як центр взаємодопомоги та волонтерства.

Національна кухня за кордоном стала яскравим прикладом такого явища, як «кулінарна дипломатія». Репрезентація української кухні на світовому рівні через ресторани та гастрономічний туризм також сприяє популяризації культури країни загалом.

Вивченню національної кухні присвячені роботи сучасних дослідників, зокрема науковців Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. Скажімо, українську кухню в різних її аспектах досліджувала Л. Артюх [1]. Про народні кулінарні традиції писали свої роботи Г. Бондаренко [3; 4], В. Борисенко [5], М. Бех, О. Таран [4], К. Бех [2], Т. Величко [6], О. Соболева [15] та ін. Українську кухню також досліджували Т. Гонтар, Л. Безусенко, М. Давидюк, К. Наконечна, Б. Смолянський, Ю. Григоров, О. Брайченко та ін. Кухню української діаспори вивчали М. Душар, В. Кузін, А. Волошина, О. Брайченко, І. Лильо, М. Гримич та ін. Кулінарній, чи гастрономічній, «дипломатії» присвячували свої студії О. Сліпченко, Л. Матлай, Л. Циватий, Sam Chapple-Sokol, Rockower Paul S. та ін.

Мета розвідки – дослідити діяльність українських ресторанів у Великій Британії в контексті проблем збереження національної ідентичності та «культурної дипломатії».

Українські заклади харчування почали з'являтися у світі в кінці XIX – на початку XX ст. – з першими хвилями еміграції. Спочатку це були невеликі кафе, їдальні та пекарні. Із середини XX ст. вже відкривалися ресторани.

Найвідомішим є ресторан «Веселка» в Нью-Йорку, який було відкрито в 1954 році (отже, він працює вже 71 рік). У ресторані знімають кінофільми, його відвідують знаменитості, а щоб потрапити туди у вихідні, треба вистояти в черзі. У 2018 році ресторан посів третє місце з-поміж найкращих цілодобових ресторанів Америки за версією інтернет-видання «The Daily Meal» [7]. Серед найвідоміших також «Fauna Ukraina» в Берліні, «The Borsch» у Празі, «Salo» в Шанхаї, «YOY» в Дубаї та ін. [23].

Багато українських ресторанів відкрилося вже після початку широкомасштабного вторгнення. Станом на вересень 2023

року у світі запрацювало понад 50 нових українських ресторанів [16]. На тлі російської агресії українська кухня за кордоном набула великої популярності з-поміж іноземців. Не стала винятком і Велика Британія. Британські ЗМІ відзначають зростання інтересу до української кухні: «Від нещодавна українська кухня опинилася в центрі уваги. Війна в Україні змусила багатьох звернути більше уваги на країну та її людей. Існуючі ресторани, такі як “Дністер” (2005) і “Альбіна” (відкритий 2007 р.), отримують дедалі більше – і заслуженого – визнання» [22].

Слід зауважити, що з початку 2022 року у Великій Британії відкрилася ціла низка українських ресторанів. Так, українські шеф-кухарі Юрій Ковриженко та Ольга Цибітовська 31 серпня 2022 року запустили ресторан «Mriya Neo Bistro» в Лондоні [20]. 7 січня 2023 року в Чіслхорсті на південний схід від Лондона відкрився ресторан «Ole Kyiv» [13]. У червні цього самого року під Бірмінгемом відкрився ресторан «Ukrainian Sunflower» («Український сонях»). 9 квітня 2025 року відомі українські ресторатори Анна Андрієнко та Алекс Купер запустили новий український ресторан «Татар Бунар» [19], а в червні цього ж року Поліна Сичова та шеф Євген Корольов, котрий працював у ресторанах із зірками «Michelin» по всій Європі, відкрили український ресторан «Sino», який нещодавно потрапив до гастрономічного путівника «Michelin» [9]. Отже, українських ресторанів стає дедалі більше, а їх популярність зростає.

Незважаючи на те, що ресторани – це приватні бізнес-проекти, вони провадять українську гастрономічну дипломатію. На початку 2025 року агенція «Euronews» написала, що українські кухарі просувають кулінарію «як форму опору», а по всьому світу українські гастрономічні заходи «зміцнюють глобальну солідарність з Україною» [21]. Фактично кулінарна дипломатія стала одним із механізмів української м'якої сили в умовах війни. «Кулінарна дипломатія – це не лише про страви, а й про історії, традиції й гостинність, які ми передаємо через їжу», – ідеться в дописі Посольства України у Великій Британії [14].

Засновниця лондонського ресторану «Альбіна» пані Алла переконана, що ресторан має бути культурною візитів-

кою України. Вона пригадує, що ідея з'явилася через бажання поділитися українською кухнею з британцями: «Дуже нам хотілося, щоб українська кухня була в Лондоні <...> Ми відкрили ресторан, щоб знайомити британців з нашою країною і культурою через страви»¹.

Пані Алла разом із чоловіком приїхала з Полтавщини у 2000-х роках на навчання, але потім вони вирішили залишитися. Відкрили спочатку магазин українських продуктів, а у 2007 році – другий на той час український ресторан у Лондоні «Альбіна». Власники ресторану не ставили за мету досягнути кулінарного визнання, а позиціонували свій заклад як ресторан автентичної української кухні: «Зараз ресторани відкривають більше професійні ресторатори, і кухня в них хоч і українська, але вже така... Висока. Авторська. По мотивах, як кажуть. А ми, навпаки, – намагаємося закопатися в автентичність як можна глибше, тому ми і пишемо “автентична українська національна кухня”. І ми постійно розвиваємося в цьому напрямку, шукаючи “нові старі” рецепти».

Засновники «Альбіни» хотіли не лише започаткувати прибутковий бізнес, а й виховувати розуміння України. Перед відкриттям ресторану вони спеціально поїхали на Сорочинський ярмарок на Полтавщині, «купили там дуже багато виробів ручної роботи... картини, плетені вироби», якими прикрасили інтер'єр закладу. Також придбали «багато двомовних книжок – українською і англійською, щоб будь-який іноземець міг почитати... про наші традиції, про наш національний одяг». Весь персонал ресторану – українці. Вони готові показувати й розказувати про українську історію та культуру.

У перші роки роботи форма офіціантів була стилізованою під народний одяг: вишиті сорочки та шаровари. Наразі від шароварів відмовилися, але вишиті сорочки залишилися. В інтер'єрі ресторану представлені елементи автентичного селянського побуту: на стінах розвішені рушники, на столах – вишиті серветки. Гості також могли приміряти елементи національного одягу або уявити себе українським гетьманом, зробивши фото із була-

¹ Тут і далі: записав О. Автомонов 01.10.2025 р. від пані Алли, 1974 р. н., під час телефонного інтерв'ю.

вою. Так вони штучно створили «музейну складову» – в очікуванні їжі відвідувач міг задовольнити свою цікавість історією чи культурою українців. Як зазначає сама пані Алла, її відвідувачі були в захваті: «Часто, поки готується їжа, ми їм (іноземцям) пропонуємо книжки, і вони з таким задоволенням розглядають їх і читають, задають питання, жінки приміряють віночки, чоловіки фотографуються з булавою, дуже їм це подобалося. І ми їм розповідали про нашу історію, традиції, козацтво, український дух». Таким чином в «Альбіні» поєднали гастрономічну складову з просвітницькою і навіть «дипломатичною», адже, як згадує власниця ресторану, «спочатку час від часу навіть питали: “а Україна – це хіба не Росія?” Ну і, звичайно, ми як толерантні виховані українці, пояснювали їм, що ні, що це зовсім інша нація, що це зовсім інші традиції».

Для українців подібний простір також має важливе значення для збереження ідентичності – рідні з дитинства страви не дають забути про свої корені. Як підкреслює пані Алла, «треба підтримувати свою кухню, щоб люди розуміли, що оце є наше, оце є українське». Окрім приготування поширених повсякденних страв української кухні, у ресторані готуються святкові обрядові страви, адже однією із задумок власників було бажання сприяти святковій комунікації українців.

Музичний супровід у ресторані розглядався власниками як частина політики з поширення української культури, тому пісні підбиралися суто українські – сучасних авторів і народні. На жаль, із повномасштабним вторгненням було прийнято важке рішення відмовитися від музики та веселощів. «У нас була музика. Вона у нас була з перших днів. І в нас музиканти грали дуже класно, і все було добре. Але після початку повномасштабної війни ми прибрали виконавців..., тому що до нас часто приїжджають хлопці із ЗСУ, ті, що тут на навчаннях, і мені здається, що це було б настільки сильною неповагою до цих людей, до тих, хто боронить нашу країну, хто може віддати своє життя, що у нас була б дискотека, крики і все решта», – каже пані Алла.

З цієї ж причини відклалися «до перемоги» і традиційні святкування в ресторані. Якщо раніше тут щороку влаштову-

вали великі зустрічі на Різдво, Святого Миколая, проводили колядування й конкурси, то тепер про це доводиться лише мріяти. «До повномасштабної війни у нас було все – Різдво, Святий Миколай, подарунки, конкурси, колядки... А після початку – воно трішечки просіло, бо приходять люди зі страшними новинами: загинув чоловік, загинув син, родичі поранені... Ніяке святкування в горло не лізе», – із сумом констатує засновниця. Утім, на піст є пісне меню, на Різдво – різдвяне, на Великдень – власна паска. «Ми намагаємося, щоб все було, як положено», – зауважує вона. Пані Алла наголошує, що нині атмосфера вимагає насамперед солідарності та підтримки, а не веселощів: у кожній родині свої втрати і тривоги. Інколи в заклад приходять просто поговорити українською мовою, обговорити новини, знайти моральну підтримку. Отже, ресторан стає своєрідним центром тяжіння для українців.

Стосовно меню, то «Альбіна» – це суто український ресторан із великим асортиментом традиційних страв. Як зазначає пані Алла, гості навіть часто кажуть, що «в нашому закордонному ресторані є навіть більший вибір українських страв, ніж у самій Україні». «Більшість страв у меню – звично, українські: і вареники, і голубці, і борщ, і бульйон, інші. Дуже смачні у нас млинці: з маком, з медом, з курчам», – каже вона.

У меню ресторану страви здебільшого традиційні для центральних і західних регіонів. Тут є і гуцульська варя, форель по-гуцульськи у сметанково-часниковому соусі, банош, буковинська мамалига зі смаженим м'ясом та бринзою. Пані Алла пояснює це так: «Ми є заручниками попиту. Чесно вам скажу: українці в Лондоні – більшість були із західних регіонів...». До того ж кухарі також були із західних регіонів. Далі вона продовжує: «У нас шеф-кухар була зі Львова, були кухарі з Івано-Франківська, з Чернівців. І кожен щось своє привносив у меню... Візьмемо, наприклад, банош. Ми його робимо за франківським рецептом. Адже вони його роблять як ніхто інший. Тому що вони знають, як його зробити». Пані Алла обіцяє повернути в меню й полтавські галушки та парові вареники. «Будемо їх популяризувати», – каже вона.

Борщ в «Альбіні», звичайно, – найпопулярніша страва. «Ми робимо його на бульйоні. Я вам скажу, що ми такі баняки варимо! Це така страва, що її їдять абсолютно всі», – зазначає пані Алла. Вона додає, що борщ в ресторані готують за класичним полтавським рецептом на курячому бульйоні, хоча кухарі, коли його варять, пробують і додають інгредієнти й спеції за смаком, вкладаючи щоразу свою душу, натхнення та майстерність.

Крім м'ясного борщу, у меню є інші супи: бульйон, солянка, рибна юшка з багатьох видів риб, сезонно – зелений борщ. На другому місці за популярністю – деруни з м'ясом і грибами.

Засновниця ресторану розповідає, що українська кухня – одна з найсмачніших у світі, і вона пишається тим, що робить: «Ми стараємося взяти все найкраще і показати з найпривабливішого боку. Щоб усі розуміли, що українська кухня – дуже смачна, не гірша ні в якому разі за будь-яку іншу. І справа тут не в грошах. Бізнес то є бізнес, але коли ти показуєш українську кухню, розповідаєш про українську культуру, історію – в тебе ніби вся Україна за спиною стоїть. Розумієте? І ти стараєшся максимально!».

Пані Алла із захопленням оповідає, що британці дуже прихильно ставляться до українців: «Всі, хто до нас приходить, вони і цікавляться, і симпатизують... Україну і українців у Британії люблять, дуже нам співчують». За її словами, це пояснюється тим, що багато мігрантів – старанні й працьовиті люди із високим рівнем освіти, і саме це викликає довіру та повагу: «Наших люблять, бо вони трудолюбиві і дуже освічені». Більшість членів громади не сидять на соціальних виплатах, а працюють і сплачують податки, що також формує позитивне сприйняття.

Повномасштабна війна внесла корективи в роботу ресторану. «Альбіна» перетворилася на пункт взаємної підтримки: сюди приносять допомогу і збирають кошти на оборонні потреби України. На головній сторінці сайту ресторану розміщені синьо-жовті прапори із закликem підтримувати Україну.

Пані Алла розповідає, що вони активно долучилися до волонтерства ще з 2014 року. Тоді родина придбала реанімобіль для української армії. «Десь, видно, хтось

сказав, що потрібна машина, щоб поранених вивозити. І чоловік із друзями десь поїхали, я не знаю, і вони знайшли швидку, нормальну англійську “Ambulance”, – пригадує вона, – і там всередині вона була обладнана, як реанімобіль. І поки ця швидка стояла біля магазину, підходили люди, питали, дізнавалися, що машина їде в Україну, і ще приносили і приносили допомогу для хлопців. Не знаю, чи вона все ще їздить, але багатьом вона, я так думаю, життя врятувала». А із самих перших днів широкомасштабного вторгнення «перераховували, навіть не розуміючи куди... Потім почали допомагати знайомим, які воюють: збирають на машину, броніки, каски...». Також у межах волонтерських ініціатив ресторан закуповував бронежилети, форму, якісне взуття – усе, що допомагає захистити українських воїнів. Так «Альбіна» в Лондоні стала не лише гастрономічним, а й гуманітарним осередком. Ресторан гостинно годує наших захисників безкоштовно.

Висновок. Отже, «Альбіна» в Лондоні є не лише рестораном у звичному розумінні, а справжнім культурно-соціальним простором для лондонських українців, який поєднує кулінарні традиції з демонстрацією елементів святково-обрядової культури, нагадуючи українцям про рідний дім, кухню і традиції. Окрім того, ресторан виконує соціальну, волонтерську функції, годує українських військових, збираючи й передаючи пожертви, придбаваючи необхідні для Сил Оборони матеріали.

Водночас «Альбіна», як і інші відкриті на теренах Великої Британії українські ресторани, знайомить британців із гастрономічною спадщиною України, а також через особливості інтер'єру ресторану, святкові події тощо – з культурою та історією українців загалом. Як підсумовує сама пані Алла, завданням ресторану є зробити так, «щоб люди розуміли, що оце є наше, оце є українське». Ця невелика ланка кулінарної дипломатії допомагає не тільки місцевій спільноті мігрантів не втратити свою національну ідентичність, а й працює щодня на зміцнення симпатії до України і українців, а отже, на підтримку України в цей складний час.

Джерела та література

1. Артюх Л. Українська народна кулінарія. Київ, 1997. 153 с.
2. Бех К. Весільне печиво: традиційне обдарування та нові практики частування. *Народна творчість та етнологія*. 2016. № 5. С. 90–95. URL : <https://nte.etnolog.org.ua/arkhiv-zhurnalu/2016-rik/5/966-trybunamolodoho-doslidnyka/774-vesilne-pechyvo-tradytsiine-obdaruvannia-ta-novi-praktyky-chastuvannia> (дата звернення 25.11.2025).
3. Бондаренко Г. Українська кухня як сучасний ідентифікаційний маркер. *Матеріали до української етнології*. 2024. № 23 (26). С. 60–64. DOI : <https://doi.org/10.15407/mue2024.23.060> URL : <https://mue.etnolog.org.ua/2024-rik/23-26/2482-rozvidky-ta-materialy/5602-ukrainska-kukhnia-iak-suchasnyi-identyfikatsiinyi-marker> (дата звернення 25.11.2025).
4. Бондаренко Г., Бех М., Таран О. Національна кухня в контексті запитів сучасного ринку. *Народна творчість і етнологія*. 2015. № 6. С. 96–103. URL : <https://nte.etnolog.org.ua/arkhiv-zhurnalu/2015-rik/5/1067-z-ekspedytsiinykh-doslidzhen/1050-natsionalna-kukhnia-v-konteksti-zapytiv-suchasnoho-rynku> (дата звернення 25.11.2025).
5. Борисенко В. Процеси трансформації в національній кухні українців на зламі XX–XXI століть. *Народна творчість та етнологія*. 2021. № 3 (391). С. 72–81. URL : <https://nte.etnolog.org.ua/arkhiv-zhurnalu/2021-rik/3/2244-rozvidky-ta-materialy/4414-protsepy-transformatsii-v-natsionalnii-kukhni-ukraintsiv-na-zlami-khkh-khkh-stolit> (дата звернення 25.11.2025).
6. Величко Т. Традиції народного харчування гуцулів Верховинського району Івано-Франківської області. *Народна творчість та етнологія*. 2013. № 6. С. 49–56. URL : <https://nte.etnolog.org.ua/arkhiv-zhurnalu/2013-rik/6/1135-lokalni-osoblyvosti-tradytsiinoi-materialnoi-kultury/1360-tradytsii-narodnoho-kharchuvannia-hutsuliv-verkhovynskoho-raionu-ivano-frankivskoi-oblasti> (дата звернення 25.11.2025).
7. Голос Америки. Вареники підкорюють Америку: 5 ресторанів, що популяризують українську кухню в США. *Holosameryky.com*. 27.12.2018. URL : <https://www.radiosvoboda.org/a/varenyky-pidkoryuiut-ameryku-restorany-shcho-populyaryzuiut-ukrainsku-kukhniu-v-ssha-ta-kanadi/29741368.html> (дата звернення 25.11.2025).
8. Етнохата. Хліб в українській обрядовості. *Etnohata.com.ua*. 07.06.2016. URL : <https://etnohata.com.ua/statti/traditsiji/hlib-v-ukrajinskij-obrjadovosti/> (дата звернення 25.11.2025).
9. Інтерфакс-Україна. Ресторан української кухні Sino в Лондоні потрапив до гастрономічного путівника Michelin. *Interfax.com.ua*. 12.11.2025. URL : <https://interfax.com.ua/news/general/1119802.html> (дата звернення 25.11.2025).
10. Національний банк України. Макроекономічний та монетарний огляд. Жовтень 2025 року. С. 22. URL : https://bank.gov.ua/admin_uploads/article/MMR_2025-10.pdf?v=14 (дата звернення 25.11.2025).
11. Остання барикада. Зимові свята українців: гастрономічні традиції та рецепти. URL : <https://obarykada.com/chasopys/zymovi-svyata-ukrayintsiv-autentychni-gastronomichni-tradytsiyyi-ta-retsepty> (дата звернення 25.11.2025).
12. Офіційна інтернет-сторінка ресторану «Альбіна». URL : <https://www.albinaltd.com/> (дата звернення: 25.11.2025).
13. Офіційна інтернет-сторінка ресторану «Ole Kyiv». URL : <https://olekyiv.uk/> (дата звернення 25.11.2025).
14. Офіційна сторінка Посольства України у Великій Британії у соціальній мережі «Фейсбук». 3 квітня 2025 року. URL : <https://www.facebook.com/ukraine.in.uk/posts/pfbid0zxv8Zx3zo4maPmpSQax73KsrakJ64z8MzX4kUh1jBe9PehXqmhjv5dhEDKocLoyzl> (дата звернення 25.11.2025).
15. Соболева О. Кримськотатарська кухня. Київ : Видавництво ФОРМ Брайченко «izhak», 2019. 126 с.
16. Український соціологічний портал. «П'яна вишня», «Чорноморка» та Lviv Croissants. За час великої війни у світі відкрилося понад 50 українських ресторанів та кафе, більшість – у Європі. Які перспективи у цього бізнесу. *Usp-ltd.org*. 14.09.2023 р. URL : <https://usp-ltd.org/p-iana-vyshnia-chornomorka-ta-lviv-croissants-za-chas-velykoi-vijny-u-sviti-vidkrylosia-ponad-50-ukrainskykh-restoranyv-ta-kafe-bilshist-u-ievropi-iaki-perspektyvu-u-tsoho-biznesu/> (дата звернення 25.11.2025).
17. Центр економічної стратегії. Що мотивує українців залишатися в Україні. URL : <https://www.youtube.com/watch?v=BT4WZBRpF88&t=7954s> (дата звернення 25.11.2025).
18. BBC News Україна. «Борщ наш». ЮНЕСКО визнав борщ українським. *BBC News Україна*. 1 липня 2022 року. URL : <https://tinyurl.com/569pwx56> (дата звернення: 25.11.2025).
19. Gavin Hanly. Ukrainian restaurant Tatar Bunar is coming to Shoreditch. *Hot-dinners.com*. URL : <https://www.hot-dinners.com/2025010313829/Gastroblog/Latest-news/tatar-bunar-ukrainian-restaurant-london-shoreditch> (дата звернення 25.11.2025).
20. HoReCa-Україна. Українська Mriya Neo Bistro відкрився у Лондоні. URL : <https://horeca-ukraine.com/ukrainska-mriya-neo-bistro-vidkrivsja-u-londoni/> (дата звернення 25.11.2025).

21. Jez Fielder. Gastro-diplomacy: Ukraine's soft power gambit for stomachs, hearts, and minds. *Euro News*. 02/02/2025. URL : <https://www.euronews.com/culture/2025/03/02/gastro-diplomacy-ukraines-soft-power-gambit-for-stomachs-hearts-and-minds> (дата звернення 25.11.2025).

22. Josh Barrie. How London became a haven to Ukrainian restaurants. *The Standard*. 16 April 2025. URL : <https://www.standard.co.uk/going-out/restaurants/ukrainian-restaurants-in-london-b1221844.html> (дата звернення 25.11.2025).

23. Visit Ukraine. Українські ресторани за кордоном: де можна скуштувати українську кухню у різних країнах світу. *Visitukraine.today*. 07.04.2024. URL : <https://visitukraine.today/uk/blog/1270/restaurants-of-ukrainian-cuisine-abroad-14-establishments-in-different-countries-of-the-world#yoy-dubai-oae> (дата звернення 25.11.2025).

References

1. ARTIUKH, Lidiia. *Ukrainian Folk Cuisine*. Kyiv, 1997, 153 pp. [in Ukrainian].
2. BEKH, Kateryna. Wedding Cookies: Traditional Gifting and New Practices of Treating. *Folk Art and Ethnology*, 2016, no. 5, pp. 90–95 [online] [viewed 25 November 2025]. Available from: <https://nte.etnolog.org.ua/arkhiv-zhurnalu/2016-rik/5/966-trybuna-molodoho-doslidnyka/774-vesilne-pechyvo-tradytsiine-obdaruvannia-ta-novi-praktyky-chastuvannia> [in Ukrainian].
3. BONDARENKO, Halyna. Ukrainian Cuisine as a Modern Identification Marker. *Materials to Ukrainian Ethnology*, 2024, no. 23 (26), pp. 60–64. DOI: <https://doi.org/10.15407/mue2024.23.060> [online] [viewed 25 November 2025]. Available from: <https://mue.etnolog.org.ua/2024-rik/23-26/2482-rozvidky-ta-materialy/5602-ukrainska-kukhnia-iak-suchasnyi-identyfikatsiinyi-marker> [in Ukrainian].
4. BONDARENKO, Halyna, Mykola BEKH, Olena TARAN. National Cuisine in the Context of Modern Market Demands. *Folk Art and Ethnology*, 2015, no. 6, pp. 96–103 [online] [viewed 25 November 2025]. Available from: <https://nte.etnolog.org.ua/arkhiv-zhurnalu/2015-rik/5/1067-z-ekspedytsiinykh-doslidzen/1050-natsionalna-kukhnia-v-konteksti-zapytiv-suchasnoho-rynku> [in Ukrainian].
5. BORYSENKO, Valentyna. Transformation Processes in the National Cuisine of Ukrainians at the Turn of the 20th–21st Centuries. *Folk Art and Ethnology*, 2021, no. 3 (391), pp. 72–81 [online] [viewed 25 November 2025]. Available from: <https://nte.etnolog.org.ua/arkhiv-zhurnalu/2021-rik/3/2244-rozvidky-ta-materialy/4414-protsepy-transformatsii-v-natsionalnii-kukhni-ukraintsiv-na-zlami-khkh-khkh-stolit> [in Ukrainian].
6. VELYCHKO, Tetiana. Traditions of Folk Nutrition of the Hutsuls in the Verkhovyna District of Ivano-Frankivsk Region. *Folk Art and Ethnology*, 2013, no. 6, pp. 49–56 [online] [viewed 25 November 2025]. Available from: <https://nte.etnolog.org.ua/arkhiv-zhurnalu/2013-rik/6/1135-lokalni-osoblyvosti-tradytsiinoi-materialnoi-kultury/1360-tradytsii-narodnoho-kharchuvannia-hutsuliv-verkhovynskoho-raionu-ivano-frankivskoi-oblasti> [in Ukrainian].
7. ANON. Varenyky Conquer America: Five Restaurants those Popularize Ukrainian Cuisine in the USA. *holosameryky.com*. 27 December, 2018 [online] [viewed 25 November 2025]. Available from: <https://www.radiosvoboda.org/a/varenyky-pidkoryuiut-ameryku-restorany-shcho-populiaryzuiut-ukrainsku-kukhniu-v-ssha-ta-kanadi/29741368.html> [in Ukrainian].
8. ANON. Bread in Ukrainian Rituals. *Etnohata.com.ua*. 07 June 2016. [online] [viewed 25 November 2025]. Available from: <https://etnoxata.com.ua/statti/traditsiji/hlib-v-ukrajinskij-obrjadovosti/> [in Ukrainian].
9. ANON. Ukrainian Cuisine Restaurant Sino in London has been Included in the Michelin Gastronomic Guide. *interfax.com.ua*. November 12, 2025. [online] [viewed 25 November 2025]. Available from: <https://interfax.com.ua/news/general/1119802.html> [in Ukrainian].
10. ANON. *National Bank of Ukraine. Macroeconomic and Monetary Review*. October 2025, pp. 22. [online] [viewed 25 November 2025]. Available from: https://bank.gov.ua/admin_uploads/article/MMR_2025-10.pdf?v=14 [in Ukrainian].
11. ANON. Winter Holidays of Ukrainians: Gastronomic Traditions and Recipes. *The Last Barricade* [online] [viewed 25 November 2025]. Available from: <https://obarykada.com/chasopys/zymovi-svyata-ukrayintsiv-autentychni-gastronomichni-tradytsiyyi-ta-retsepty> [in Ukrainian].
12. *Official Website of the Restaurant “Albina”* [online] [viewed 25 November 2025]. Available from: <https://www.albinaltd.com/> [in English].
13. *Official Website of the Restaurant “Ole Kyiv”* [online] [viewed 25 November 2025]. Available from: <https://olekyiv.uk/> [in English].
14. Official Page of the Embassy of Ukraine in the United Kingdom on the Social Network “Facebook”. April 03, 2025 [online] [viewed 25 November 2025]. Available from: <https://www.facebook.com/ukraine.in.uk/posts/pfbid0zxv8Zx3zo4maPmpSQax73KsrakJ64z8MzX4kUh1jBe9PehXqmhjv5dhEDKocLoyzl> [in Ukrainian/English].

15. SOBOLEVA, Olena. *Crimean Tatar Cuisine*. Kyiv: Publishing House of the sole tradership Braichenko «İzhak», 2019, 126 pp. [in Ukrainian].
16. ANON. "Drunk Cherry", "Chornomorka" and Lviv Croissants. More Than 50 Ukrainian Restaurants and Cafes have been Opened in the World during the Great War, Most of Them in Europe. What are the Prospects for This Business. *Ukrainian Sociological Portal*, 14 September 2023 [online] [viewed 25 November 2025]. Available from: <https://usp-ltd.org/p-iana-vyshnia-chornomorka-ta-lviv-croissants-za-chas-velykoi-vijny-u-sviti-vidkrylosia-ponad-50-ukrainskykh-restoraniv-ta-kafe-bilshist-u-ievropi-iaki-perspektyvy-u-tsoho-biznesu/> [in Ukrainian].
17. ANON. *Center for Economic Strategy*. What Motivates Ukrainians to Stay in Ukraine. [online] [viewed 25 November 2025]. Available from: <https://www.youtube.com/watch?v=BT4WZBRpF88&t=7954s> [in Ukrainian].
18. "Borshch is Ours". UNESCO has Recognized Borshch as Ukrainian. *BBC News Ukraine*. July 01, 2022 [online] [viewed 25 November 2025]. Available from: <https://tinyurl.com/S69pwxS6> [in Ukrainian].
19. HANLY, Gavin. Ukrainian Restaurant Tatar Bunar is Coming to Shoreditch. *hot-dinners.com* [online] [viewed 25 November 2025]. Available from: <https://www.hot-dinners.com/2025010313829/Gastroblog/Latest-news/tatar-bunar-ukrainian-restaurant-london-shoreditch> [in English].
20. ANON. Ukrainian Mriya Neo Bistro has been Opened in London. *HoReCa-Ukraine* [online] [viewed 25 November 2025]. Available from: <http://surl.li/ygjolo> [in Ukrainian].
21. FIELDER, Jez. Gastro-Diplomacy: Ukraine's Soft Power Gambit for Stomachs, Hearts, and Minds. *Euro News*. February 02, 2025 [online] [viewed 25 November 2025]. Available from: <https://www.euronews.com/culture/2025/03/02/gastro-diplomacy-ukraines-soft-power-gambit-for-stomachs-hearts-and-minds> [in English].
22. BARRIE, Josh. How London has Become a Haven to Ukrainian Restaurants. *The Standard*. April 16, 2025 [online] [viewed 25 November 2025]. Available from: <https://www.standard.co.uk/going-out/restaurants/ukrainian-restaurants-in-london-b1221844.html> [in English].
23. ANON. Ukrainian Restaurants Abroad: Where You Can Taste Ukrainian Cuisine in Different Countries of the World. *Visit Ukraine*. April 07, 2024. [online] [viewed 25 November 2025]. Available from: <https://visitukraine.today/uk/blog/1270/restaurants-of-ukrainian-cuisine-abroad-14-establishments-in-different-countries-of-the-world#yoy-dubai-oe> [in Ukrainian].

Конфлікт інтересів

Автор не має потенційного конфлікту інтересів, який би міг вплинути на рішення про опублікування цієї статті.

Використання штучного інтелекту

Не використовувався.

Отримано / Received 27.11.2025

Рекомендовано до друку / Recommended for publishing 04.12.2025

Опубліковано / Published 26.12.2025

УДК 329.7:(364–43:061.2)](430=161.2)“2014/2015”:355.01(470:477)
DOI <https://doi.org/10.15407/mue2025.24.099>

СТІШОВ ВАСИЛЬ

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

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8786-428X>

STISHOV VASYL

a postgraduate student, a junior 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).

Бібліографічний опис:

Стішов, В. (2025) Волонтерська діяльність українців у Німеччині: історія та сучасність. *Матеріали до української етнології*, 24 (27), 99–109.

Stishov, V. (2025) Volunteering Activities of Ukrainians in Germany: History and Modernity. *Materials to Ukrainian Ethnology*, 24 (27), 99–109.

© Видавництво ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2025. Опубліковано на умовах відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

ВОЛОНТЕРСЬКА ДІЯЛЬНІСТЬ УКРАЇНЦІВ У НІМЕЧЧИНІ: ІСТОРІЯ ТА СУЧАСНІСТЬ

Анотація / Abstract

У статті висвітлено питання волонтерської діяльності, її суспільної сутності та значення в сучасному світі. Проаналізовано зміни цього поняття, що відбулися як відповідь на глобальні соціально-культурні трансформації ХХ ст. Розглянуто досвід волонтерства у ФРН під час російсько-української війни (2014–2025), де перебуває найбільше вимушених переселенців з України. Представлено основні напрями діяльності волонтерських і благодійницьких організацій українців у країні перебування. Дослідження проведено на матеріалах історичного та сучасного досвіду волонтерського руху у ФРН. Використано інтерв'ю з власних опитувань зовнішньо переміщених осіб (ЗПО) до Німеччини. **Мета статті** – простудіювати особливості волонтерської діяльності українців у ФРН, узагальнити їхні основні цілі та представити роботу, яку вони проводять задля збереження ними власної національної ідентичності та традиційної культури в іноетнічному середовищі.

Ключові слова: волонтерська діяльність, громадські організації, Німеччина, ФРН, вимушені переселенці, Україна, етнокультура, національна ідентичність.

The issues of volunteering activity, its social essence and significance in the modern world are described in the article. The changes of this concept in response to the global socio-cultural transformations of the 20th century are analyzed. The experience of volunteering in the Federal Republic of Germany during the Russian-Ukrainian war (2014–2025) is considered. The largest number of forcibly displaced persons from Ukraine are located in this country. The main areas of activity of Ukrainian volunteer and charitable organizations in the host country are submitted. The study is based on historical and contemporary experience of the volunteer movement in the Federal Republic of Germany. The interviews from the author's own surveys of externally displaced persons to Germany are used. The article is aimed at studying the peculiarities of Ukrainian volunteer activities in the Federal Republic of Germany, summarize their main purposes, and present their work they do to preserve their own national identity and traditional culture in a foreign ethnic community.

Keywords: volunteer activity, public organizations, Germany, the Federal Republic of Germany, forcibly displaced persons, Ukraine, ethnic culture, national identity.

Вступ. У сучасному світі значного поширення набуло таке соціальне явище, як волонтерство, що має давню історію та нині охоплює глобальні географічні масштаби. Волонтерство – це добровільна допомога, що об'єднує людей різних професій, статків, інтересів, але всі вони мають спільну цінність – небайдужість до того, що відбувається навколо.

Відомо, що з 2011 року діє Закон України «Про волонтерську діяльність», який регулює відносини, пов'язані з провадженням названої діяльності та визначає два поняття, що входять до цього явища, – це «волонтерська діяльність» і «волонтерська допомога». *Волонтерська діяльність* – добровільна, соціально спрямована, неприбуткова діяльність, що здійснюється волонтерами шляхом надання волонтерської допомоги. Така форма благодійної діяльності може провадитися на рівні громади, району, міста, держави або поза її межами окремою людиною чи групою осіб. *Волонтерська допомога* – це роботи й послуги, що безоплатно виконуються й надаються волонтерами [12]. Слово «волонтер» французького походження (фр. *volontaire*) і означає – «добровольець». У XVII–XVIII ст. у Франції та Англії волонтерами називали тих, хто за власним бажанням вступив на військову службу, згодом семантика цього слова розширилася й воно набуло узагальненого змісту – «допомагати іншим». У Німеччині волонтерство започатковано понад 200 років тому. Відомою постаттю, яка була початківцем волонтерської діяльності в цій країні, а також засновником аграрного бізнесу в 1795 році, що функціонує дотепер неподалік м. Гамбурга, був барон Каспар Фогт. На інформаційному порталі «Germania-online» зафіксовано, що «...в 1788 році гамбурзький купець Каспар Фогт організував першу офіційну опікунську службу, у якій дві сотні добровольців надавали допомогу бідним упродовж року. Після Другої світової війни волонтерський рух почав розвиватися, благодійність набувала нових форм. Спільна робота приватних ініціатив і державних інституцій стала однією з основ сучасної соціальної держави» [9, с. 92]. Служба соціальної допомоги та волонтерство у ФРН дуже добре розвинені й донині не втратили своєї актуальності. Сьогодні сюди приїжджає молодь із ба-

гатьох країн світу для провадження волонтерської діяльності, зокрема й українська, яка має досвід поколінь у здійсненні доброчинності.

Українське суспільство ще здавна випрацювало форми та механізми для власного існування (створення громад, братств, місіонерських товариств тощо) й утримувалося на доброчинності (піклування про сиріт, літніх людей, хворих і немічних та ін.), взаємодопомозі та благодійності (будівництво шпиталів, притулків, облаштування релігійних споруд тощо). Зберігаючи й захищаючи свою етнокультуру, українці характеризувалися дивовижною самоорганізацією, згуртованістю та активністю заради всієї спільноти. Відповідні методи самозахисту, пройшовши впродовж історії різні випробовування (війни, революції, епідемії, матеріальні скрути та ін.), ставали в нагоді знову і знову. Цей життєвий досвід поколінь, а також віра в Бога були важливими та необхідними, а особливо з початком повномасштабного вторгнення РФ в Україну 24 лютого 2022 року.

Уважаємо, що саме християнство започаткувало безкорисливу форму взаємодопомоги, бо такою вона практикувалася ще в церковних братствах. Про це йдеться в Євангелії від Матвія: «Стережіться виставляти свою милостиню перед людьми, щоб бачили вас; а як ні, то не матимете нагороди від Отця вашого, що на небі. Отож, коли чиниш ти милостиню, не сурми перед себе, як то роблять оті лицеміри по синагогах та вулицях, щоб хвалили їх люди. Поправді кажу вам: вони мають уже нагороду свою! А як ти чиниш милостиню, – хай не знатиме ліва рука твоя, що робить правиця твоя, щоб таємна була твоя милостиня, а Отець твій, що бачить таємне, віддасть тобі явно» (Матвія 6: 1–4) [17].

Нині волонтерська діяльність стає популярнішою, поступово розширюється та набуває нового змісту. Зазначене потребує ґрунтовнішого вивчення цього соціального явища в розрізі етноідентифікаційних практик та оцінки його суспільної значущості, що має безперечну актуальність. Особливу важливість становить волонтерська діяльність за межами України, яка активізувалася під час російсько-української війни, починаючи з 2014 року, а надто з 2022 року. Адже, завдячу-

ючи цій діяльності, вимушені переселенці зберігають контакт з Україною. У цьому контексті пропонуємо розглянути досвід волонтерської діяльності у Федеративній Республіці Німеччині, де перебувають одні з кількісно найчисельніших вимушених переселенців з України. За даними Євростату (Офіційний веб-сайт Європейського Союзу), станом на 31 березня 2025 року у ФРН зареєстровано 1 184 890 українських емігрантів. Характерно, що близько 80 % із них – жінки та люди літнього віку, а також значну частину становлять діти й підлітки.

Виклад основної частини. Волонтерська діяльність завжди була в полі зору науковців. Історіографія проблеми охопила низку міждисциплінарних робіт, присвячених досліджуваному соціальному явищу, у яких висвітлено практичну сферу цього феномена. Варто зазначити, що тема волонтерської діяльності сьогодення привернула увагу науковців різних спеціальностей, зокрема істориків, етнологів, релігієзнавців, політологів, соціологів, культурологів, соціолінгвістів, педагогів, юристів, психологів та ін. Названа проблематика дедалі поширюється й тим самим посилює функцію важливого націєоб'єднавчого елемента, що сприяє етнічному згуртуванню та зміцненню національної єдності в цілому.

Заслугує на увагу робота О. Макарової та Д. Дутки «Volunteer Movement in Germany (Current Aspects)» [9], у якій автори розглянули питання соціальної сутності волонтерського руху та його значення в сучасному світі. Вони також проаналізували трансформацію цього поняття, що відбувається як відповідь на глобальні соціально-культурні зміни ХХІ ст. Особливу увагу в статті дослідники приділили вивченню досвіду підтримки біженців із країн, де відбуваються воєнні дії (на прикладі біженців з України). Власне волонтерство та зарубіжний досвід волонтерської діяльності представлено в аналітичній доповіді Д. Горєлова та О. Корнієвського на тему «Волонтерський рух: світовий досвід та українські громадянські практики» [5]. Автори охарактеризували сучасне становище українського волонтерства в умовах зовнішньої агресії. Учена Ю. Крикун у науковій студії «Актуалізація звичаїв взаємодопомоги в умовах

війни (за матеріалами усноісторичних свідчень 2022–2024 рр.)» [8] на основі інтерв'ю про війну, зафіксованих від респондентів деокупованої території Київщини, описала зміни соціальних норм і морально-етичних цінностей та проаналізувала їх як прояви взаємодопомоги в умовах війни. У статті на тему «Волонтерська діяльність в громадах: актуальні питання правової регламентації» науковці І. Дробуш і С. Іщук дослідили поняття і зміст волонтерської діяльності на рівні громад в умовах воєнного стану. На основі досвіду європейських країн, де волонтерство є важливим складником соціальної та громадянської діяльності, напрацьовано практичні рекомендації щодо посилення волонтерської діяльності в громадах, зокрема в умовах воєнного стану. Тематика волонтерської діяльності відображена в корпусі фольклорно-етнографічних матеріалів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України – «Етнографічний образ сучасної України» як нова форма соціонормативної культури українців в умовах сучасної російсько-української війни [7]. Важливими працями для вивчення волонтерства та волонтерської діяльності є статті вчених зазначеної вище наукової установи, зокрема «Сучасне підприємництво та волонтерська діяльність у контексті російської воєнної експансії (за матеріалами Фастівщини)» В. Балущка [2], у якій автор проаналізував характерні для української ідентичності риси – підприємливість та ініціативність, що в умовах війни стали базою волонтерського руху. У дослідженні О. Таран на тему «Вінниця як волонтерський хаб: самоорганізація громадян в умовах широкомасштабного вторгнення росіян» увагу зосереджено на вивченні волонтерського руху як соціально-політичного та культурного феномена. У роботі авторка дійшла слушного висновку, що проаналізоване явище консолідує націю та певною мірою сприяє процесам самоідентифікації [15]. Наукова розвідка В. Сушко «Сучасне волонтерство як традиційна практика української народної культури» висвітлює історію започаткування благодійної діяльності, взаємодопомоги та становлення волонтерського руху як засадничого маркера

в традиційній культурі українців [14]. Волонтерство як соціокультурне явище, основні напрямки його діяльності та роль благодійних організацій і самоорганізації українців у Великій Британії представлено у статті молодого дослідника О. Автомонова [1].

Попри значну кількість наукових студій із розглянутої вище проблематики, різних інформативних джерел, які є дещо фрагментарними, вона все-таки залишається на сьогодні надзвичайно важливою для подальших досліджень цієї необхідної сфери благодійної діяльності.

Новизна дослідження полягає у виявленні нових аспектів волонтерської діяльності в молодіжних організаціях Німеччини, релігійних структурах і представлення їхнього досвіду щодо надання допомоги українським емігрантам і ЗСУ. У статті використано матеріали власних опитувань зовнішньо переміщених осіб до ФРН (Берлін, Ренхен). Також за допомогою розробленої автором анкети виявлено найбільш постраждалу групу населення (переважно жінки з дітьми), які були змушені виїхати до Німеччини, проаналізовано їхні плани та потреби. Мета статті – простудіювати особливості волонтерської діяльності українців у ФРН, узагальнити їхні основні цілі та представити роботу, яку вони проводять задля збереження ними власної національної ідентичності, традиційної культури в іноетнічному середовищі і, що надважливо, – зв'язків з Україною.

У сучасній Німеччині соціальна робота дуже поширена. За різними підрахунками, до однієї третини жителів Німеччини на постійній основі беруть участь у різноманітних волонтерських проєктах, вважаючи це невід'ємним складником успішного співіснування громади. Про це також зазначає волонтерка з Херсона пані Оксана, яка нині перебуває в м. Берліні та продовжує благодійну діяльність. Вона акцентує на тому, що «у Німеччині волонтерство – це дуже-дуже важливий складник. Тут це вважається як окрема форма громадянської активності. І це дуже цінується державою. Приблизно половина німців у будь-якому разі залучені до будь-якої форми добровільної діяльності, тому що в них навіть є спеціальний термін, називається “Ehrenamt” – це в них як почесна служба, коли виконуєш якусь

роботу в своє власне бажання і допомагаєш, то це цінується»¹.

Волонтерство в Німеччині розвивається в багатьох галузях, включаючи соціальну допомогу, екологію та культуру. Існують добровільні служби, такі як Freiwilliges Soziales Jahr (FSJ) / (Добровільний соціальний рік) і Bundesfreiwilligendienst (BFD) / (Федеральна Служба добровольців), які пропонують можливості волонтерства для молоді та дорослих у соціальних і культурних проєктах [6, с. 332].

Центрами волонтерської діяльності стали українські громадські організації та церковні громади. Основним державним документом, що регулює волонтерську діяльність молоді й містить основні волонтерські програми, є «Закон про сприяння волонтерській діяльності молоді» (*Law on Promoting Youth Volunteering*). Ще існує «Федеральний закон про волонтерську службу» (*Federal Volunteer Service Act*), який також регулює волонтерську діяльність. Стосовно інституційного механізму, що забезпечує функціонування соціальної спільноти волонтерів у Німеччині, то тут розвинена система федеральних міністерств, федеральних агенцій і мережових організацій, які контролюють численні проєкти, ініціативи та заходи. Крім того, у Німеччині публічна сфера поділяється на федеральний і регіональний рівні. На регіональному рівні основна відповідальність за волонтерство лежить на Федеральному міністерстві у справах сім'ї, людей похилого віку, жінок і молоді (Federal Ministry for Family Affairs, Senior Citizens, Women and Youth (BMFSFJ)). Міністерство відповідає за значну кількість програм і поточних ініціатив, спрямованих на посилення волонтерського руху в громадянському суспільстві. Крім того, міністерство координує зусилля уряду щодо сприяння волонтерству та забезпечення належної правової й нормативної бази та інфраструктури. Окрім BMFSFJ, майже кожне федеральне міністерство Німеччини має власні програми, спрямовані на підтримку та розвиток волонтерства [9, с. 94].

У Німеччині нині офіційно зареєстровано 42 громадські організації різ-

¹ Записав В. Стішов 27.05.2024 р. від Оксани (ЗПО з Херсона), 1985 р. н., у м. Берліні, Німеччина.

ного спрямування – наукового, освітнього, культурологічного, релігійного, національно-патріотичного, зокрема й волонтерського. Важливою та вагомою соціальною структурою є Об'єднання українських організацій у Німеччині (ОУОН) (Dachverband der ukrainischen Organisationen in Deutschland e. V.), яке входить до членства Світового Конгресу Українців. ОУОН – центральне українське представництво у ФРН для провадження координації діяльності та захисту інтересів українців у цій державі, яке нині нараховує 20 організацій. Мета Об'єднання – репрезентувати інтереси та координувати діяльність українських організацій, розвивати українсько-німецькі відносини й співпрацю з ЄС у науковому, освітньому, культурному, благодійному напрямках, а також сприяти збереженню в Німеччині української ідентичності, мови, національної культури тощо.

Під час російсько-української війни громадська організація IWEK e. V. (Initiative für Wissensaustausch, Empowerment und Kultur – Обмін знаннями, розширення можливостей і культурна ініціатива), заснована 2018 року в Берліні, активно займається гуманітарною допомогою для України та вимушених переселенців у Німеччині. Культурний її напрямок скеровано на ознайомлення жителів ФРН із духовними та матеріальними надбаннями України. Організація підтримує молодіжні ініціативи, зокрема започатковано проєкт, у межах якого відбуваються зустрічі української та німецької молоді на різну тематику. Наприклад, відкрито проєкт «Доступна книга», спрямований на наявність української літератури в німецьких книгарнях різних міст. Упроваджують проєкти «Подарую українську книгу переселенцям», закупають бібліотеку для Пласту Берліна та Мюнхена. Важливою ініціативою у зв'язку з російсько-українською війною було започаткування проєкту, спрямованого на дослідження потреб і проблем вимушених переселенців (абітурієнтів, студентів, науковців) з України.

У наданні фахової інформаційної допомоги та активного сприяння задіяний Український консультативний центр у Берліні «LARU» при підтримці «LaruHelpsUkraine e. V.». До основних видів його діяльності належить широкий спектр питань фахової, індивідуальної

підтримки, зокрема координації певних процесів, оформлення документів, страхування, бронювання візитів (державні установи, медичні заклади тощо), соціальної допомоги, роботи, освіти й соціально-психологічної адаптації для новоприбулих і тих, хто перебуває в Берліні у зв'язку з війною в Україні. На сайті організації відкрито збір гуманітарної допомоги. Депутат Берлінського парламенту від SPD Александер Фрайєр-Вінтерверб в інтерв'ю «Zusammen.TV» зазначив: «Соціал-демократи Німеччини не підуть на поступки популістам і не припинять підтримку українців. Ми маємо чітку позицію щодо прав людини, різноманітності та підтримки тих, хто її потребує, хто не має великих фінансових можливостей і кому не приділяється достатньо уваги» [3]. Важливим є той факт, що Євросоюз продовжив тимчасовий захист для українців до 2027 року, а 13 червня 2025 року країни-члени ЄС одноголосно підтримали рішення продовжити дію Директиви про тимчасовий захист для понад 4 млн українських біженців до 4 березня 2027 року [20]. Про центр «LARU» політична діячка Ана-Марія Тресня, яка балотується до Бундестагу, зауважує: «Берлін – вільне місто, а Німеччина – країна мігрантів. Вона підтримує центр, де українцям надають допомогу в інтеграції». Далі політикиня зазначає, що українська громада в Берліні за три роки війни виросла з майже 26 тис. до 150 тис. осіб. Війна не закінчується, люди продовжують приїздити. Тому надзвичайно важливо підтримувати їх і допомагати в інтеграції» [3]. Ми записали інтерв'ю від волонтерки з Херсона пані Оксани, яка також характеризує діяльність зазначеного вище центру: «Є така організація як “LARU” – це структура, що допомагає саме людям із України. Вона у Берліні знаходиться. Це консультативний центр, дуже велика організація, яку підтримує Сенат. У ній допомагають і з документами, і в роботі, і з освітою, і в медицині, є соціальна підтримка та ін.»².

Заслугує на увагу Представництво Українського інституту в Німеччині, відкрите в Берліні 2023 року. Його діяль-

² Записав В. Стішов 27.05.2024 р. від Оксани (ЗПО з Херсона), 1985 р. н., у м. Берліні, Німеччина.

ність спрямована на поліпшення знань і розуміння України в німецькому суспільстві та популяризацію української культури у ФРН і розвиток зв'язків українських митців і науковців із німецькими колегами. У грудні того ж року представництво провело виставку «Звук України. Розповідь про Різдвяну колядку» (*Sound of Ukraine. Geschichte eines Weihnachtsliedes*), присвячену композиторові Миколі Леонтовичу та його твору «Щедрик». Виставка відбулася 13 грудня в Берлінській філармонії разом із концертом оркестру Львівської філармонії, а 16–17 грудня – під час різдвяного благодійного ярмарку українських дизайнерів «Скрина» в Берліні. Український інститут у Німеччині підтримує участь українських діячів у міжнародних музичних подіях, адже це необхідно задля зміцнення своєї присутності на німецькому мистецькому просторі.

Варто назвати таке молодіжне об'єднання, як організація «Союз українських студентів» (*Deutsche Stiftung für Engagement und Ehrenamt*), що діє понад 60 років у Німеччині та має представництво в понад десяти університетах країни. За її підтримки й фінансування на основі німецького дитячого театру функціонує перший український театр «Українська капела». Здебільшого українці збираються на дозвіллі, аби підтримувати свою традиційну культуру або відзначати національні свята (День Незалежності, релігійні свята та ін.). Зазначені вище заходи згуртовують молодь задля пізнання та збереження своєї етнічної культури.

У Німеччині досить чисельна українська діаспора, яка активно популяризує традиційну культуру свого народу, дбає про збереження рідної мови та національної спадщини. Особливу роль у цій діяльності відіграє українська скаутська організація «Пласт» і Українська суботня школа в Берліні, що діють на волонтерських засадах. Традиційно пластовий осередок проводить такі заходи: свято Миколая (важлива подія для берлінських дітей); розколяда (різдвяний концерт із колядками, вертепом, щедрівками та українським частуванням); фломаркт (пластовий ярмарок, що дає змогу розвивати в дітей економічну грамотність і причетність до благодійних проєктів); велогонка (змагання-гра на велосипедах,

самокатах і біговелах), а також тематичні ігри різних регіонів, вогники та мандрівки. У 2023 році за сприяння волонтерів у Берліні було реалізовано ряд проєктів: літній табір «Вітер у травах», ініціативу *Plast Berlin Helps*, яка, окрім надання гуманітарної допомоги українцям, співпрацює із сімейними центрами Берліна, де проводять творчі та кулінарні зустрічі в родинному колі, є велика бібліотека з україномовними книгами для дорослих і дітей. Після початку повномасштабного російського вторгнення в Україну «Пласт» увійшов до складу об'єднання «Альянс українських організацій» і започаткував ще три важливі волонтерські проєкти: 1) *Plast.berlin.helps* – тактична медицина; 2) Пластова бібліотека, яка активно співпрацює з видавництвами та іншими бібліотеками; 3) «Халабуда», присвячений розвитку проукраїнських активностей для дітей; заняття в межах проєкту відбуваються безкоштовно 3–4 рази на тиждень і містять такі заходи: творчі зустрічі (ліплення з глини, петриківський розпис, розмальовки, дитячі комікси, українські пісні); екскурсії Берліном; заняття спортом та ігри в таборах [13, с. 103].

Заслугує на увагу діяльність української громади Берліна «Допомога Україні Берлін» (*Ukraine-Hilfe Berlin*), спрямована на надання гуманітарної допомоги – створення пізнавальної та затишної атмосфери для україномовного середовища. Представники громади проводять цікаві та важливі заходи (зустрічі в компанії книголюбів, україномовні тематичні вечори тощо). Зокрема, добротинні гастрономічні акції: *недільні сніданки* «Шенеберг допомагає» (*Schöneberg hilft*) відбуваються за спонсорства благодійників і пожертвувань від супермаркетів, або ж *спільна вечеря* – щотижнева акція Міжкультурний дім (*Intercultural House*) у Берліні за підтримки торговельних мереж, що організовується для вимушених переселенців з України з метою сприяння спілкуванню земляків і надання психологічної допомоги дітям. Зафіксовано свідчення від вимушеного переселенця з Києва пана Вадима, який згадує початок війни й у подальшому волонтерські організації, до яких від долучився. Він зазначив: «Ми з дружиною поїхали у відпустку перед повномасштабною і повно-

масштабне вторгнення зустріли десь між Бельгією і Німеччиною. Одразу був план повертатися в Україну, по дорозі заїхали до знайомих у Берлін. У них трохи затрималися. І почули, що почався величезний запит на дрони, а я свого часу ними займався. Почали переправляти дрони. Потім натрапили тут на українські ініціативи, які так само працювали з 2014 року. Це ті українці, які в принципі тут були вже давно. І вони створювали на базі певних об'єднань волонтерські організації. Ті організації, у яких ми й досі беремо участь – це Ukraine-Hilfe Berlin e. V. – велика організація в Німеччині, більше 10 млн євро наданої гуманітарної допомоги для України й організація Ukrainische Orthodoxe Kirchengemeinde e. V. була створена на базі Православної Церкви України в місті Берлін. Тобто ці 2 організації, до яких ми доєдналися, потім вже почали виконувати ключові ролі по організації логістики. Швидко наростили величезною кількістю контактів за рахунок донатів, що надходили від німецької громади, від українців у Німеччині та в Європі в цілому. В середньому від 700 до 1500 кілограм на тиждень відправляємо гуманітарної допомоги в Україну тим хто: а) боронить нашу землю; б) страждає, на жаль, від російської окупації – це допомога дитячим будинкам, медичним закладам тощо»³. Пан Вадим також розповідав і про іншу форму волонтерської діяльності, зокрема про таку, як популяризація української культури: «До великих свят ми організовуємо, наприклад, якісь івенти, півтора тижні тому ми влаштовували великодній захід, із однієї сторони ми представляємо писанки, витинанки, або ще українську кухню (жінки випікають, готують), тобто українську культуру, а з іншої сторони люди приходять на це все подивитися, покуштувати і там стоять скриньки з донатами, вони донатять»⁴. Волонтерська діяльність, організовані благодійні акції української громади Берліна – це величезна підтримка й допомога та можливість набути нові знання й до-

³ Записали В. Стішов і Т. Рендюк 27.05.2024 р. від Вадима (ЗПО з Києва), 1962 р. н., у м. Ренхені, Німеччина.

⁴ Записали В. Стішов і Т. Рендюк 27.05.2024 р. від Вадима (ЗПО з Києва), 1962 р. н., у м. Ренхені, Німеччина.

свід, зберегти та передати прийдешнім поколінням українців свою традиційну культуру, пісню, мову, отримати позитивний настрій у спілкуванні.

У Берліні просвітницьку діяльність здійснює Центральна спілка українців у Німеччині, основним завданням якої є інтеграція українців у німецьке суспільство, посилення позитивного іміджу України в Європі. Важливою подією було проведення в Шарлоттенбурзькій ратуші м. Берліна ювілейної конференції «Інтеграція українців у Німеччині», на якій висвітлено актуальні питання як для німців, так і для українців. Під час заходу відбулися відкриття мистецької виставки художника Віктора Бондарчука під назвою «Трипілля – початок цивілізації та загальнолюдська спадщина», виголошення доповіді почесної голови товариства «Україна-Світ» Галини Марчук про історію, особливості й актуальні проблеми українського дзвонарства, частування національними стравами вихідцями з України. Ця конференція об'єднала в собі наукову та мистецьку сферу, елементи духовної та матеріальної культури українців.

Вагому роль у збереженні та популяризації української культури, а також у здійсненні благодійництва відіграють конфесійні структури. Від початку 2022 року в Німеччині було відкрито 15 нових парафій Української православної єпархії (у Берліні (2), Дюссельдорфі, Кельні, Дінгельштедті, Коршенбройсі, Франкфурті, Мангаймі, Мюнхені (2), Інгольштадті, Регенсбурзі, Карлсруе, Ной-Ульмі, Нюрнберзі) [10], що є цінним у збереженні національної ідентичності та важливим для кожного відчувати себе частиною великої української громади в іноетнічній країні.

Під час загарбницької російсько-української війни релігійні громади в ФРН провадять надто необхідну різнобічну волонтерську діяльність. Офіційна статистика допомоги вимушеним переселенцям з України за 2023 рік, яку було оприлюднено Департаментом інформації Української греко-католицької церкви на Німецькій єпископській конференції (30 квітня 2024 р.), засвідчує, що 27 (архи) єпархій, військове капеланство та організації церковної допомоги надали щонайменше 88 млн євро емігрантам, із яких 32,2 млн євро – на допомогу вимушеним

переселенцям саме в Німеччині та 55,8 млн євро – на підтримку втікачів від війни за кордоном. Того самого року 5775 штатних співробітників і біля 36 600 волонтерів працювали над наданням допомоги ЗПО. Щонайменше 525 000 осіб у Німеччині, які шукали захисту, були охоплені допомогою цієї церкви. Упродовж 2014–2023 років зазначена конфесія зібрала загалом понад 1,1 млрд євро спеціальних фінансових ресурсів для допомоги емігрантам у Німеччині та за кордоном [19].

Надзвичайно активну благодійну роботу здійснюють релігійні організації. Відкрито проєкт на їх підтримку, який називається «Міст поваги» (*“Brücke des Respekts”*) і який зорієнтовано на людей різних національностей і віросповідань, а також на німців, які зацікавлені в міжкультурному обміні. Респондентка з Херсона згадує: «У межах проєкту *“Brücke des Respekts”*, який зовсім недавно розпочався, організовуються різні благодійні тематичні зустрічі, воркшопи, семінари, міжкультурні заходи, які спрямовані на підтримку та сприяння у вирішенні питань і для біженців з України. Я сама брала не один раз у них участь. Дуже популярна тема євреїв. Наприклад, ось недавно був єврейський новий рік. З мого особистого досвіду, була дуже цікава тема голокосту. Загалом тематика зустрічей пов'язана з різними проблемами суспільства, а також і релігійні моменти»⁵.

Про діяльність Української православної громади в м. Франкфурті-на-Майні дізнаємося з інтерв'ю священника місцевої церкви: «Більшість наших парафіян – це волонтери, які від початку війни активно допомагають і шпиталю в Україні, і нашій армії, і дитячим будинкам, і будинкам для літніх людей. Було дуже багато гуманітарних вантажів. Наприклад, два тижні тому ми відправили до п'яти українських шпиталів спеціальне харчування для тих поранених, які не можуть самостійно їсти. Я вже четвертий рік поспіль опікуюсь нашими важкопораненими військовими, які проходять лікування у військовому шпиталі Кобленца» [11]. Такі форми волонтерської діяльності є надважливими, осо-

бливо нині, коли наша країна перебуває у стані війни.

У Берліні з 5 квітня 2015 року розпочала свою діяльність Українська православна громада Святого апостола Андрія Першозваного. Перше Богослужіння відбулося на Вербну неділю. Парафіяни згадують: «І освячене зелене віття верби розійшлося в той день по сім'ях близько 30 українців Берліна, які приєдналися до нас вперше». Через певні обставини щонедільні богослужіння стали регулярними лише з грудня 2016 року. Але громада стрімко росла й міцнішала. Завдяки парафіянам храм збагачувався рідкісними реліквіями: ризи, Євангеліє, ікони в давній українській традиції – емалі та ін. Поступово парафія стала справжнім духовним осередком українців у Берліні. Відновили традицію коляди на Різдвяні свята та Великоднє освячення води, а також активно долучаються до багатьох громадських заходів: урочистості до Дня Незалежності; дні пам'яті Тараса Шевченка та Миколи Василька; дні пам'яті жертв Другої світової війни та жертв Голодомору в Україні. З моменту ескалації російсько-української війни у 2022 році громада разом із *Ukraine-Hilfe Berlin e. V.* розгорнула широку волонтерську роботу: щоденний збір гуманітарної допомоги від небайдужих мешканців Берліна та її відправлення до України або вимушеним переселенцям, які опинилися в Німеччині. І звісно, основне завдання будь-якої релігійної общини – це молитва, парафіяни так і кажуть: «Молитва за перемогу над кривавим окупантом тепер лунає в нашому храмі щодня» [11].

Усе більше українських і німецьких волонтерів приєднуються до підтримки ЗСУ, що стало можливим завдяки безпосереднім зв'язкам, зокрема в рамках важливої щорічної події, започаткованої 2023 року, – *«Café Kyiv – Кафе Київ»* – масштабний захід, який поєднує політику, науку, культуру, інновації та нетворкінг. У березні 2025 року відбувся третій форум. Назва заходу – «Свобода має перемогти!». На ньому основну увагу було приділено темам свободи, безпеки та відбудови України. Політичний радник зі стратегії та планування Фонду Конрада Аденауера Богдан Міфтахов розповів: «*“Café Kyiv”* має цього року понад 130 партнерів. У вівторок пройдуть

⁵ Записав В. Стішов 27.05.2024 р. від Оксани (ЗПО з Херсона), 1985 р. н., у м. Берліні, Німеччина.

96 подіумних дискусій за участі 300 спікерів; 10 заходів триватимуть протягом усього дня, зокрема це показ кінофільмів, концерти, демонстрація виробів 20 українських дизайнерів, знайомство з українською кухнею, захоплюючі майстер-класи тощо» [16]. Такі ініціативи мають надзвичайно важливе значення, оскільки забезпечують можливість безпосереднього контакту з організаціями та фондами. Німецька сторона, зі свого боку, отримує шанс почути саме від військових, що дійсно є необхідним для них і на чому варто зосередити увагу. Важливо також наголосити, що «Café Kyiv» перебуває в полі зору засобів масової інформації. Чим активніше українські питання будуть висвітлюватися в німецьких і європейських медіа, тим більше це сприятиме їх популяризації, а відтак і бачення пріоритетності у благодійній діяльності.

У цьому контексті вважаємо, що нині волонтерську діяльність можна поділити на дві основні групи: практично-матеріальну та інтелектуальну. Інтелектуальна є новим видом волонтерської діяльності, яка під час російської агресії проти України спрямована на адвокацію інтересів нашої держави у світі, на формування та збереження української ідентичності в Німеччині, виховання патріотизму в суспільстві, популяризацію української етнокультури та національної спадщини. Саме інтелектуальна волонтерська діяльність є добровільною, безоплатною допомогою і невід'ємною частиною боротьби проти ідеології ворога. Маючи сумний досвід сучасних реалій, Україна набула багатьох

корисних навичок, сформованих як відповідь на жорстокі виклики сьогодення, серед яких волонтерська діяльність є цінним феноменом, різновидом благодійності, спрямованим на безкорисливу допомогу іншим.

Висновки. Отже, нині волонтерська діяльність набула глобального масштабу, що здійснює різнобічну професійну безоплатну допомогу як військовим, так і цивільним. Важливим є те, що форми благодійництва присутні в культурі всіх народів світу, тому взаємодопомога легко сприймалася в іноетнічному середовищі насамперед серед тих її представників, які мають активну громадянську позицію як пропагувати і зберігати національні цінності традиційної етнокультури, так і захищати рідну землю. Засвідчено, що німці з розумінням ставляться до таких ініціатив і підтримують їх, активно долучаються до волонтерських проєктів громадських організацій різного спрямування – науково-освітнього, культурологічного, релігійного та ін. Здебільшого волонтерська діяльність у ФРН скерована на допомогу вимушеним переселенцям з України: інформативну, організаційну, матеріальну, медичну, а також гуманітарну, спрямовану в Україну для військових і цивільних (ВПО).

Волонтерську діяльність українських громадських організацій активно підтримують і співпрацюють із ними урядові структури ФРН та Посольство України в Німеччині, що символізує єдність у підходах до цієї шляхетної форми співпраці української та німецької сторін.

Джерела та література

1. Автомонов О. Волонтерський рух українців у Великій Британії: соціокультурні аспекти. *Народна творчість та етнологія*. 2025. № 2 (406). С. 92–102. DOI : <https://doi.org/10.15407/nte2025.02.092>.
2. Балушок В. Г. Сучасне підприємництво та волонтерська діяльність у контексті російської воєнної експансії (за матеріалами Фастівщини). *Народна творчість та етнологія*. 2023. № 3. С. 26–34. DOI : <https://doi.org/10.15407/nte2023.03.026>.
3. Берлінські депутати напередодні виборів підтримали українців. URL : <https://www.facebook.com/reel/1650534715597030> (дата звернення 29.09.2025).
4. Волонтери з України та Німеччини об'єднують зусилля для збору безпілотників на підтримку Збройних сил України. URL : <https://artmisto.net/content/ukrayinski-ta-nimecki-volonteri-zbirayut-droni-dlya-zsu/> (дата звернення 21.10.2025).
5. Горєлов Д. М., Корнієвський О. А. Волонтерський рух: світовий досвід та українські громадянські практики. Аналітична доповідь / Центр економічної стратегії. Київ : НІСД. 2015. 36 с. URL : <https://niss.gov.ua/sites/default/files/2015-02/volonter-697e4.pdf> (дата звернення 20.09.2025).
6. Дробуш І., Ішук С. Волонтерська діяльність в громадах: актуальні питання правової регламентації. *Національний вісник Ужгородського національного університету. Серія «Право»*. 2025. Вип. 87. Ч. 4. С. 329–335. DOI : <https://doi.org/10.24144/2307-3322.2025.87.4.51>.

7. Етнографічний образ сучасної України. Корпус експедиційних фольклорно-етнографічних матеріалів. Т. 12. Культура повсякдення часів російсько-української війни / [голов. ред. Г. Скрипник] ; НАН України, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Київ, 2024. 848 с.
8. Крикун Ю. Актуалізація звичаїв взаємодопомоги в умовах війни (за матеріалами усної історичної свідчень 2022–2024 рр.). *Народознавчі зошити*. 2024. № 4 (178). С. 865–873. DOI : <https://doi.org/10.15407/nz2024.04.865>.
9. Makarova O. V., Dutka D. I. Volunteer Movement in Germany (Current Aspects). *Демографія та соціальна економіка*. 2022. № 3. С. 89–101. DOI : <https://doi.org/10.15407/dse2022.03.089>.
10. Парафії Православної церкви України в Німеччині. URL : <https://ur0.jp/3o8nT> (дата звернення 29.09.2025).
11. Парафія святих первоверховних апостолів Петра і Павла. Франкфурт. URL : <https://ur0.jp/M84gB> (дата звернення 14.06.2025).
12. Про волонтерську діяльність: Закон України від 19 квітня 2011 р. № 3236-VI. URL : <http://zakon1.rada.gov.ua/laws/show/3236-17> (дата звернення 15.10.2025).
13. Стішов В. Діяльність українських громадських організацій у Німеччині під час російсько-української війни (2014–2024 рр.). *Українознавство*. 2024. № 3 (92). С. 99–108. DOI : [https://doi.org/10.17721/2413-7065.3\(92\).2024.312760](https://doi.org/10.17721/2413-7065.3(92).2024.312760).
14. Сушко В. Сучасне волонтерство як традиційна практика української народної культури. *Матеріали до української етнології*. 2023. № 22 (25). С. 51–56. DOI : <https://doi.org/10.15407/mue2023.22.051>.
15. Таран О. Вінниця як волонтерський хаб: самоорганізація громадян в умовах широкомасштабного вторгнення росіян. *Матеріали до української етнології*. 2023. № 22 (25). С. 57–63. DOI : <https://doi.org/10.15407/mue2023.22.057>.
16. У Берліні втретє відкрили Café Kyiv. URL : <https://www.ukrinform.ua/rubric-culture/3969223-uberlini-vtrete-vidkrili-cafe-kyiv.html> (дата звернення 10.09.2025).
17. Українська Біблія / переклад Огієнко 1962 р. URL : <http://bible.ubf.org.ua/ukr/?scr=%CC%E0%F2%E2%B3%FF%206%3A1%2D4> (дата звернення 15.07.2025).
18. У Німеччині засновано дві українські парафії. URL : <https://df.news/2023/03/07/u-nimechchyni-zasnovano-dvi-ukrainski-parafii/> (дата звернення 14.06.2025).
19. Церква має бути голосом тих, хто цього голосу сьогодні не має, – архієпископ Гессе під час VIII Католіцького саміту у справах біженців. URL : <https://ugcc.ua/data/tserkva-mae-buty-golosom-tyh-hto-tsogogo-golosu-sogodni-nemaie-arhyepyskop-gesse-pid-chas-viii-katolytskogo-samitu-u-spravah-bizhentsiv-4801/> (дата звернення 10.05.2025).
20. Що зміниться для українців та жителів Німеччини у 2026–2027 роках. URL : <https://laruhelpsukraine.com/uk/info/shho-zminytsya-dlya-ukrayinciv-ta-zhyteliv-nimechchyny-u-2026-2027-rokah/> (дата звернення 10.09.2025).

References

1. AVTOMONOV, Oleh. Volunteer movement of Ukrainians in Great Britain: Social and Cultural Aspects. *Folk Art and Ethnology*, 2025, no. 2 (406), pp. 92–102. DOI : <https://doi.org/10.15407/nte2025.02.092> [in Ukrainian].
2. BALUSHOK, Vasyl. Modern Entrepreneurship and Volunteer Activity in the Context of Russian Military Expansion (After the Materials of Fastiv Region). *Folk Art and Ethnology*, 2023, no. 3, pp. 26–34. DOI : <https://doi.org/10.15407/nte2023.03.026> [in Ukrainian].
3. ANON. *Berlin Deputies have Supported Ukrainians on the Eve of the Elections* [online] [viewed 29 September 2025]. Available from: <https://www.facebook.com/reel/1650534715597030> [in Ukrainian].
4. ANON. *Volunteers from Ukraine and Germany Join Forces to Collect Drones in Support of the Armed Forces of Ukraine* [online] [viewed 21 October 2025]. Available from: <https://artmisto.net/content/ukrayinski-ta-nimecki-volonter-i-zbirayut-droni-dlya-zsu/> [in Ukrainian].
5. HORIELOV, Denys, Oleksandr KORNIEVSKYI. *Volunteer Movement: World Experience and Ukrainian Civic Practices. Analytical Report*. Center for Economic Strategy. Kyiv: National Institute of Strategic Studies, 2015, 36 pp. [online] [viewed 20 September 2025]. Available from: <https://niss.gov.ua/sites/default/files/2015-02/volonter-697e4.pdf> [in Ukrainian].
6. DROBUSH, Iryna, Serhii ISHCHUK. Volunteering Activities in Communities: Current Issues of Legal Regulation. *National Bulletin of Uzhhorod National University. Law Series*. 2025, iss. 87, part 4, pp. 329–335. DOI: <https://doi.org/10.24144/2307-3322.2025.87.4.51> [in Ukrainian].
7. SKRYPNYK, Hanna, ed.-in-chief. *Ethnographic Image of Modern Ukraine. Corpus of the Expeditionary Folklore and Ethnographic Materials*. Vol. 12. Culture of Everyday Life during the Russian-Ukrainian War. National Academy of Sciences of Ukraine, M. Rytskyi Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology.

Kyiv, 2024, 848 pp. [online] [viewed 18 April 2025]. Available from: <https://www.etnolog.org.ua/pdf/stories/spadshchyna/2024/culture.pdf> [in Ukrainian].

8. KRYKUN, Yuliia. Actualization of Customs of Mutual Support during the War (Based on Oral History Testimonies of 2022–2024). *The Ethnology Notebooks*, 2024, no. 4(178), pp. 865–873 [online] [viewed 18 April 2025]. DOI: <https://doi.org/10.15407/nz2024.04.865>. Available from: <https://nz.lviv.ua/archiv/2024-4/17.pdf> [in Ukrainian].

9. MAKAROVA, Olena, Diana DUTKA. Volunteer Movement in Germany (Current Aspects). *Demography and Social Economy*, 2022, no. 3 (49), pp. 89–101. DOI: <https://doi.org/10.15407/dse2022.03.089> [in English].

10. ANON. *Parishes of the Orthodox Church of Ukraine in Germany*. [online] [viewed 29 September 2025]. Available from: <https://ur0.jp/3o8nT> [in Ukrainian].

11. ANON. *Parish of the Holy Supreme Apostles Peter and Paul*. [online] [viewed 14 June 2025]. Available from: <https://ur0.jp/M84gB> [in Ukrainian].

12. *On Volunteer Activities: Law of Ukraine of April 19, 2011 no. 3236-VI*. [online] [viewed 15 October 2025]. Available from: <http://zakon1.rada.gov.ua/laws/show/3236-17> [in Ukrainian].

13. STISHOV, Vasyl. Activities of Ukrainian Public Organizations in Germany during the Russian-Ukrainian War (2014–2024). *Ukrainian Studies*, 2024, no. 3 (92), pp. 99–108 [in Ukrainian].

14. SUSHKO, Valentyna. Modern Volunteering as a Traditional Practice of Ukrainian Folk Culture. *Materials to Ukrainian Ethnology*, 2023, no. 22 (25), pp. 51–56. DOI : <https://doi.org/10.15407/mue2023.22.051> [in Ukrainian].

15. TARAN, Olena. Vinnytsia as a Volunteer Hub: Self-Organization of Citizens in the Conditions of a Large-Scale Russian Invasion. *Materials to Ukrainian Ethnology*, 2023, no. 22 (25), pp. 57–63. DOI : <https://doi.org/10.15407/mue2023.22.057> [in Ukrainian].

16. ANON. *Café Kyiv is opened in Berlin for the Third Time* [online] [viewed 10 September 2025]. Available from: <https://www.ukrinform.ua/rubric-culture/3969223-u-berlini-vtrete-vidkrili-cafe-kyiv.html> [in Ukrainian].

17. ANON. *Ukrainian Bible. Translated by Ohiienko in 1962* [online] [viewed 14 June 2025]. Available from: <http://bible.ubf.org.ua/ukr/?scr=%CC%E0%F2%E2%B3%FF%206%3A1%2D4> [in Ukrainian].

18. ANON. *Two Ukrainian Parishes are Founded in Germany* [online] [viewed 14 June 2025]. Available from: <https://df.news/2023/03/07/u-nimechchyni-zasnovano-dvi-ukrainski-parafii/> [in Ukrainian].

19. ANON. *The Church must be a Voice of those Who do not have this Voice Today – Archbishop Hesse during the 8th Catholic Summit on Refugee Affairs* [online] [viewed 10 May 2025]. Available from: <https://ugcc.ua/data/tserkva-mae-buty-golosom-tyh-hto-tsogo-golosu-sogodni-ne-mae-arhyepyskop-gesse-pid-chas-viii-katolytskogo-samitu-u-spravah-bizhentsiv-4801/> [in Ukrainian].

20. ANON. *What will be Changed for Ukrainians and Residents of Germany in 2026–2027* [online] [viewed 10 September 2025]. Available from: <https://laruhelpsukraine.com/uk/info/shho-zminytsya-dlya-ukrayincziv-ta-zhyteliv-nimechchyny-u-2026-2027-rokah/> [in Ukrainian].

Конфлікт інтересів

Автор не має потенційного конфлікту інтересів, який би міг вплинути на рішення про опублікування цієї статті.

Використання штучного інтелекту

Не використовувався.

Отримано / Received 19.11.2025

Рекомендовано до друку / Recommended for publishing 04.12.2025

Опубліковано / Published 26.12.2025

**З ІСТОРІЇ НАУКИ.
ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА, ПОСТАТІ**

**FROM THE HISTORY OF SCIENCE.
THE SOURCE BASE, FIGURES**



УДК 39(477):030(092)

DOI <https://doi.org/10.15407/mue2025.24.112>

МИКИТЧУК СЕРГІЙ

молодший науковий співробітник відділу «Український етнологічний центр» Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (Київ, Україна).
ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0006-0860-7845>

МΥΚΥΤCHUK SERHII

a junior research fellow at the *Ukrainian Ethnological Center* Department of M. Ryl'skyi Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine).

ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0006-0860-7845>

Бібліографічний опис:

Микитчук, С. (2025) Етнографічна проблематика на сторінках першого енциклопедичного українознавчого видання. *Матеріали до української етнології*, 24 (27), 112–119.

Mykytchuk, S. (2025) Ethnographic Issues on Pages of the First Encyclopedic Edition in Ukrainian Studies. *Materials to Ukrainian Ethnology*, 24 (27), 112–119.

© Видавництво ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2025. Опубліковано на умовах відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>))

ЕТНОГРАФІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА НА СТОРІНКАХ ПЕРШОГО ЕНЦИКЛОПЕДИЧНОГО УКРАЇНОЗНАВЧОГО ВИДАННЯ

Анотація / Abstract

Статтю присвячено аналізу етнографічної інформації, уміщеної на сторінках українознавчого видання енциклопедичного характеру «Український народ в його минулому і теперішньому». Підтверджено, що в цій фундаментальній праці висвітлено важливі аспекти етногенезу та етнічної історії українського народу й окреслено ареал розселення українців на початку ХХ ст., який охоплював низку регіонів, що нині входять до складу сусідніх держав. Зауважено, що на сторінках видання засвідчено основні положення звичаєвого права українського народу й обґрунтовано окремішній статус української мови. Проаналізовано зміст нарисів Ф. Вовка, які стосуються антропологічних особливостей та етнографічних характеристик українців як прадавнього й самобутнього слов'янського етносу. Наголошено на тому, що напрацювання визначного вітчизняного вченого-народознавця в царині етнографії не втратили свого значення до наших днів.

Ключові слова: етнографія, етногенез, етнічна територія, звичаєве право, мова, антропологічні особливості, етнографічні риси, український народ.

The article is dedicated to the analysis of ethnographic information submitted on the pages of the encyclopedic edition in Ukrainian studies “*The Ukrainian People in Their Past and Present*.” It has been confirmed that important aspects of the ethnogenesis and ethnic history of the Ukrainian people are described in this fundamental work as well as the area of Ukrainians resettlement at the early-20th century is considered. It has included several regions those are now a part of neighboring states. It is noted that the main principles of the customary law of the Ukrainian people are testified on the pages of edition and the distinct status of the Ukrainian language is justified. The content of F. Vovk's essays concerning the anthropological features and ethnographic characteristics of Ukrainians as an ancient and unique Slavic ethnos, is analyzed. It is emphasized that the achievements of the prominent Ukrainian scholar-ethnologist in the field of Ethnography have not lost their significance to the present day.

Keywords: Ethnography, ethnogenesis, ethnic territory, customary law, language, anthropological peculiarities, ethnographic features, Ukrainian people.

Вступ. Завершальний етап розвитку вітчизняної етнографії дореволюційної доби ознаменувався появою першого енциклопедичного видання в царині українознавства – російськомовного двотомника «Український народ в його минулому і теперішньому». Ідея створення цієї фундаментальної праці належала Олександрові Лотоцькому – відомому науковцю, літератору, державотворцю кінця XIX – першої половини XX ст., громадсько-політична й науково-культурницька діяльність якого дістала високу оцінку в історіографії [10; 17]. Разом з іншим видатним українським громадським і політичним діячем означеного періоду, письменником і публіцистом Петром Стебницьким він розробив програму цього видання, у підготовці якого взяли участь провідні українські вчені Наддніпрянщини й Галичини та окремі російські дослідники, чиї наукові інтереси були пов'язані з Україною. Передбачалось, що видання включатиме чотири томи під редакцією Ф. Вовка (Волкова), М. Грушевського, М. Ковалевського, Ф. Корша, А. Кримського, М. Туган-Барановського та О. Шахматова, де будуть висвітлені питання історії, етнографії, антропології, мовознавства, літератури, географії, економіки, етнічного складу, демографії, громадсько-політичного життя, стану сучасної культури України тощо. Ці плани лише частково вдалось утілити в життя через початок Першої світової війни, коли, за словами О. Лотоцького, «почалися нечувані репресії щодо всього українського», і московське видавництво братів Гранат, яке реалізувало цей проєкт, відмовилося від подальшої співпраці. «Вони боялись, що в таких умовах вихід дальшого тому спричинить для них утрати не лише матеріальні», – зазначив О. Лотоцький [11, с. 164]. Зрештою, вийшло друком лише два томи, куди увійшло чотири розділи з нарисами розвитку українознавчих студій у XIX ст., історії, географії, демографічної статистики, антропології, етнографії, звичаєвого права українського народу та основних етапів формування української мови. Мета публікації – висвітлити етнографічні аспекти проблематики, порушеної на сторінках енциклопедичного двотомника «Український народ в його минулому і теперішньому». Об'єктом дослідження є зміст згаданого видання, яке стало помітною

віхою в розвитку української етнографії, антропології і дотичних до них дисциплін. Актуальність статті зумовлена необхідністю оцінки та переосмислення висновків авторів означеної праці з урахуванням здобутків сучасної науки.

Виклад основного матеріалу. Перший том енциклопедичного українознавчого видання, написаний видатним істориком і організатором вітчизняної науки Михайлом Грушевським, розпочинається історіографічним розділом «Розвиток українських вивчень в XIX ст. і розкриття в них основних питань українознавства», де подано визначення сутності поняття «українознавство». Згідно з концепцією автора, це – сукупність наукових студій, які стосуються минулого й сьогодення, рис і особливостей, етнічної території українського народу та комплексу умов, що вплинули на його формування. М. Грушевський ототожнював поняття «народ» і «народність», зауважуючи, що український народ остаточно сформувався в XIX ст. Процес етнічної консолідації українства, територія якого була тривалий час розділена державними кордонами Польщі, Литви, московії та Угорщини, протікав у надзвичайно складних умовах, що тривалий час гальмувало розвиток його книжної мови та літератури. Утім, український народ зберіг і розвинув надзвичайно багату духовну й матеріальну культуру своїх предків, яку вивчає етнографія. «Сіра українська маса, – зауважував із цього приводу М. Грушевський, – позбавлена літератури, зі своєю “не обмеженою граматиною” мовою, виявилась власником етнографічних скарбів, цінніших, ніж будь-які твори штучної літератури, носієм краси, недосяжної для інтелігентної творчості» [6, с. 15]. Автор констатує, що ця точка зору повною мірою знайшла відображення у 20-х роках XIX ст. в статтях М. Максимовича та М. Церетелева й наголошує на тому, що під впливом цих учених «українська етнографія стає, так би мовити, бойовою наукою надовго, майже на все XIX століття. Збирання <...> етнографічних матеріалів, надто фольклорних, стає пануючим інтересом в сфері українознавства» [6, с. 15]. Розвиваючи цю тезу, М. Грушевський проаналізував зміст збірок українських пісень, зібраних і частково виданих дослідниками XIX ст. завдяки яким, за його словами,

«український народ був визнаний власником надзвичайно багатой високопоетичної творчості, що ставить його врівень з сербським народом серед слов'янства і на одне з перших місць серед сучасних народів взагалі» [6, с. 17]. Учений віддав належне й етнографічно-фольклористичним дослідженням О. Бодяньського, П. Чубинського, М. Костомарова та П. Куліша, які продовжили справу своїх попередників.

Більшу частину тексту першого тому становить розділ, присвячений історії українського народу. У ньому знайшли відображення основні положення концепції М. Грушевського, згідно з якою найдавніші історичні витоки українців пов'язані з розселенням слов'янських племен на теренах України, яке датується кінцем IV–VII ст. Особливу роль у цьому процесі відігравали анти: після того, як готи під натиском гунів були змушені вирушити на захід, вони, як зауважує вчений, починаючи з V ст., доволі швидко колонізують Північне Причорномор'я. «В другій половині VII ст. українські племена, – зазначає дослідник, – могли вже оволодіти своєю пізнішою територією, принаймні в загальних рисах...» [7, с. 4]. Основних положень «антської» теорії етногенезу українського народу, уперше обґрунтованої М. Грушевським, дотримуються й розвивають сучасні українські вчені [2; 9]. Наступні сторінки цього розділу присвячено основним періодам історії України, починаючи з доби Київської Русі й завершуючи останніми десятиліттями XIX ст.

Другий том, у якому представлено третій і четвертий розділи видання, розпочинається нарисом «Географія України», що належав перу провідного фахівця в цій царині С. Рудницького, на той час – завідувача кафедри Львівського університету. Учений узагальнює інформацію про природно-географічні умови українських етнічних земель від Підляшшя, Галичини, Закарпаття, Буковини й дельти Дунаю на заході; Північного Кавказу й островців колонізації на Поволжі – на сході; від Волині, Пінщини, Лівобережного Полісся й Слобожанщини – на півночі; Приазов'я й Причорномор'я включно з Кримським півостровом – на півдні, де на той час проживало близько 35 млн. осіб [14]. З наведеного випливає, що значна частина тогочасного ареалу розселення українців із містами Кімполунг, Дубо-

сари, Пряшів, Перемишль, Холм, Пінськ, Білгород, Краснодар тощо нині розміщується на території Румунії, Молдови, Словаччини, Польщі, Білорусі та Росії. У більшості з них нині практично не залишилось української людності, що є наслідком насильницької асиміляції й примусового виселення на кшталт горезвісної операції «Вісла».

Органічним продовженням географічних студій є нарис фундатора української статистичної науки О. Русова, присвячений аналізу комплексу статистично-демографічних показників української людності (кількості, вікового складу, рівня освіти тощо) в різних губерніях російської імперії. Уміщено таблиці, які стосуються вікової структури й освіти українців, росіян, білорусів, поляків та євреїв на етнічних теренах українських земель [15]. Матеріали О. Русова доповнено нарисами активних діячів НТШ В. Охримовича та С. Томашівського, присвяченими українству Галичини, Буковини та Закарпаття.

Четвертий розділ розпочинається нарисами «Антропологічні особливості українського народу» та «Етнографічні особливості українського народу», написаними Ф. Вовком, видатним українським ученим-народознавцем, яскравим представником французької антропологічної школи, згідно з якою антропологія розглядалась як широкий комплекс природничих та гуманітарних дисциплін, а саме: «зоологічна» антропологія, що має на меті визначення місця людини в природі; «описова» антропологія, яка вивчає анатомічні, фізіологічні, психологічні та соціальні риси, притаманні різним расовим та етнічним групам людства»; етнографія та первісна археологія.

Активний діяч київської «Громади» Ф. Вовк у 1879 році був змушений нелегально залишити батьківщину, емігрувавши за кордон. У 1897 році він переїхав до Парижа, де під керівництвом провідних французьких фахівців засвоїв методику антропологічних досліджень, захистив дисертацію на антропологічну тематику та здобув репутацію вченого-народознавця європейського рівня. У січні 1906 року Ф. Вовк отримав дозвіл повернутися в російську імперію без права мешкати на теренах України. За цих обставин він оселився в Санкт-Петербурзі (Петрограді),

де обійняв посади співробітника Музею Олександра III і приват-доцента кафедри географії та етнографії тамтешнього університету. У стінах цього вищого навчального закладу вчений згуртував навколо себе талановитих учнів, здебільшого вихідців з України (С. Руденка, А. Носова, Л. Чикаленка, О. Шульгина, О. Алешу, Е. Артюха, Н. Кондрашенка, П. Єфименка та ін.), які під його керівництвом успішно засвоїли методику антропологічних досліджень і набули практичного досвіду в експедиціях, що проводились як на теренах сучасної України, так і за її межами (Холмщина, Курщина, Кубань, Подоння). Зібрані матеріали склали основу антропологічного нариса, підготовленого Ф. Вовком для українознавчого енциклопедичного видання [3].

Більша частина тексту цього розділу присвячена аналізу варіацій «класичних» соматологічних ознак (зросту, форми голови і носа, пігментації волосся і очей тощо) в трьох – північній, середній і південній – смугах України, виділених на підставі лінгвістичних критеріїв. Грунтуючись на отриманих результатах, автор дійшов висновку щодо відносної антропологічної однорідності українського народу. «Українці, – писав Ф. Вовк із цього приводу, – є досить одноманітне плем'я, темноволосе, темнооке, вище за середній зріст чи високого зросту, брахіцефальне, порівняно високоголове вузьколице, з рівним і досить вузьким носом, з порівняно короткими верхніми та довшими нижніми кінцівками» [5, с. 36]. Сукупність цих ознак, які в найбільш виразній формі простежуються в середній і південних смугах України, учений назвав «українським антропологічним типом», відхилення від якого «в нечисленній кількості осіб можна спостерігати на скрайках території, заселеної українцями», що можна «легко пояснити сусідніми етнічними впливами», тобто змішуванням із суміжними етнічними групами [5, с. 36].

Ф. Вовк відніс українців до адриатичної, або динарської, раси, ареал якої охоплює Балканський півострів і суміжні з ним регіони. Він дійшов висновку про те, що за провідними антропологічними характеристиками вони споріднені з південними й частково із західними слов'янами – сербами, хорватами, чехами, словаками, за винятком поляків.

Торкаючись проблеми походження східних слов'ян, Ф. Вовк на підставі даних мовознавства розділив предків сучасних східнослов'янських народів на три групи: північну, середню та південну, що склались унаслідок давніх етногенетичних процесів. «Наслідком татарського нападу, – зауважує дослідник, – північна група з частиною середньої витворила з себе великоруське плем'я, що проковтнуло масу фінських елементів; а з решти середньої групи та з прилучення до неї сусідніх південноруських, литовських, польських та західнофінських елементів утворилося плем'я білоруське; нарешті південноруська група, яка “ціліше, ніж всі інші, заховала свій зв'язок зі старовинною групою відповідних їй діалектів”, витворила групу малоруську, що з утворенням самостійної культури перетворилася в українську» [5, с. 38]. На думку Ф. Вовка, остання група, на основі якої сформувався український етнос, зберегла у своєму антропологічному складі більше слов'янських рис, ніж північна та середня, що генетично пов'язані з росіянами та білорусами.

Антропологічна концепція Ф. Вовка йшла врозріз із відомою шовіністичною тезою про «єдиний руський народ» з його трьома гілками, що спричинило негативну реакцію деяких представників російської антропологічної науки. Керівник московської школи антропології академік Д. Анучин піддав її гострій критиці, звинувативши Ф. Вовка в методичних похибках та суб'єктивізмі в оцінках ступеня однорідності й визначення місця українців на антропологічній мапі народів Європи [1]. Згодом це дало підстави ідеологам комуністичного режиму срср і навіть деяким радянським антропологам 60–70-х років XX ст. навісити Ф. Вовку ярлик «українського буржуазного націоналіста». Утім, сучасними дослідженнями доведено, що основні положення антропологічної концепції засновника української антропологічної науки зберігають свою наукову значимість донині [16, с. 16–19].

Оцінюючи антропологічну спадщину Ф. Вовка, відомий український учений Віктор Петров писав: «До яких висновків не прийшла б антропологічна наука в своєму дальшому розвитку, які б поправки і коректи не були внесені у визнання, запропоновані Вовком, навіть коли

б його погляди були заступлені зовсім іншою, цілком відмінною концепцією, все ж характеристика антропологічного типу українського, яку зробив Вовк, збереже своє значення як певний “основоположний” етап в розвитку української антропологічної науки» [13, с. 94–95].

Наступний нарис Ф. Вовка присвячено загальній характеристиці культурно-побутових рис українського народу. Підґрунтям цієї праці були як літературні дані, так і результати власних етнографічних досліджень вченого, проведених ним на теренах Галичини, Буковини, Закарпаття, Волині, Лівобережного Полісся, Півдня України та Кубані. Крім того, починаючи зі студентських років і до завершення свого життєвого шляху, Ф. Вовк пильно стежив за етнографічною літературою і вивчав етнографічні матеріали, що зберігались у приватних і музейних колекціях Києва, Одеси, Чернігова, Львова, Софії, Відня, Генуї, Пізи, Неаполя, Риму, Флоренції, Берна, Женеви, Цюриха, Парижа, Санкт-Петербурга та ін. Завдяки своїй систематичній праці і широкій ерудиції Ф. Вовк ще наприкінці XIX ст. став одним із найавторитетніших фахівців у царині української етнографії. Уже перше його ґрунтовне етнографічне дослідження – «Шлюбний ритуал та обряди на Україні», що побачило світ спочатку в Болгарії, а згодом у Франції (1892), принесло українському вченому світове визнання. Згодом він опублікував розвідки про народні назви рослин, сільські ярмарки та їхнє значення в традиційному господарському житті українців, побратимство, народну медицину, обрядове застосування саней в Україні тощо.

Щодо нарису «Етнографічні особливості українського народу», то в ньому висвітлено ще ширше коло питань матеріально-побутової та духовної сфер буття українського народу, а саме: мисливства, рибальства, скотарства, хліборобства, народної техніки (видобування і користування вогнем; обробка мінеральних речовин, металів, вовни; виготовлення глиняного, скляного, фаянсового і фарфорового посуду тощо), засобів пересування, харчування, житлового будівництва, народного одягу, вірувань, звичаїв та обрядів, народних знань та ін. На підставі отриманих результатів Ф. Вовк дійшов висновків про те, що в різних регіонах розселення

українців простежується набір спільних етнографічних рис. Із цього випливало, що український народ, за словами дослідника, «являє собою одну етнографічну спільність, цілком виразно відокремлену з-поміж інших слов'янських народів» [5, с. 218]. Ф. Вовк відзначив наявність архаїчних рис у традиційній культурі та побуті українців, висловивши думку про те, що «в деталях свого етнографічного побуту» українці найбільш схожі з болгарами та сербами, а також з румунами, які з етнографічного погляду «залишились цілком слов'янським народом [5, с. 218].

Окремий нарис другого тому, підготовлений Тарасом Єфименком, присвячений звичаєвому праву українського народу. У ньому узагальнено великий масив даних щодо звичаїв та обрядів українців, які охоплюють етнографічні джерела й матеріали судових справ XVII–XIX ст. На їх підставі обґрунтовано думку про те, що звичаєве право українців, якщо порівняти з росіянами, краще «захищене від чужорідних впливів, воно повніше відтворює риси давнього права; у ньому більше символів та обрядів, у яких відчувається глибока старовина, більше термінів та понять, які в сучасній правосвідомості народу є ніби відблиском дохристиянських поглядів і вірувань» [8, с. 657]. Дослідник, юрист за фахом, зауважив, що українцям притаманні почуття власної гідності й повага до прав особистості, індивідуалізм і нелюбов до зовнішнього втручання, високе правове становища жінок у суспільстві та майнових стосунках, чіткий статевий розподіл праці, згідно з яким чоловіки не мають права втручатись в окремі сфери побуту й господарської діяльності родини, де домінують жінки.

Другий том видання завершувався нарисом знаного російського філолога, академіка Санкт-Петербурзької академії наук О. Шахматова, присвяченим аналізу основних етапів формування української мови [17]. Для обґрунтування своєї концепції автор залучив широкий комплекс загальноісторичної інформації, літописних свідчень та підсумки своїх багатолітніх студій у царині фонетики та морфології мов «великоросів», «малоросів» та «білоросів». Широко застосовуючи порівняльно-історичний метод, О. Шахматов стверджував, що найдавніші витоки мов цих народів пов'язані з праслов'янським

і «спільноруським» етапами. Перший із них, згідно з його поглядами, завершився в VI ст., другий – у XIV ст. після розпаду Київської Русі на окремі князівства.

Історичне значення концепції О. Шахматова полягає в обґрунтуванні окремішнього статусу української мови, що суперечило імперському постулату про «малоруське наріччя» російської мови. Зауважимо, що вчений брав активну участь у роботі комісії Санкт-Петербурзької академії наук, що розглядала питання про дозвіл української преси. За підсумками її діяльності була оприлюднена доповідна записка «Про відміну утисків малоросійського друкованого слова» від 18 лютого 1905 року, авторами якої були академіки Ф. Корш, О. Шахматов і Ф. Фортунатов. Хоча урядовці російської імперії оголосили цей висновок «несвоечасним», основні положення Емського указу 1876 року про заборону українського друкованого слова після оприлюднення записки фактично втратили чинність.

Щодо тези О. Шахматова про «спільноруський» етап історії російської, української та білоруської мов, то надалі вона неодноразово зазнавала критичних оцінок з боку українських фахівців у царині історичного мовознавства (С. Єфремова, С. Смаль-Стоцького та ін.). «Шахматов дуже вболівав і навіть обурювався з приводу вислідів С. Смаль-Стоцького, який за безпосереднє джерело українського язика уважав язык “праславянський” (без посередництва языка “праруського”), і називав ті висліди небезпечною теорією, що затемнює справу. “Русское сердце” висококультурного москаля, як казав він, раділо з успіхів української культури, бо українці – галузь великого руського племені, навіть рівнозначна з галуззю великоруською; але за всього ідеалізму на-

ціонального, за всієї ідейної та наукової сумлінності сеї людини, все ж мимоволі витикалося часом і в нього оте московське шило, що тішилося платонічною думкою про бодай колишню, доісторичну єдність обох народів» [11, с. 159–160]. Більшість сучасних українських мовознавців дотримуються концепції Юрія Шевельова, згідно з якою українська мова виділилась безпосередньо з праслов'янської мови на основі киево-поліського та галицько-подільського діалектів [19].

Висновки. Отже, українознавчий двотомник енциклопедичного характеру «Український народ в його минулому і теперішньому» став важливою віхою в історії української етнографії. Ця фундаментальна праця висвітлює важливі аспекти етногенезу та етнічної історії українського народу, ознайомлює читача з напрацюваннями М. Грушевського, які спростовували шовіністичні погляди імперських істориків. Уміщені в ній матеріали дозволяли окреслити ареал розселення українців на початку XX ст., який охоплював і ті регіони, що нині входять до складу сусідніх держав, а саме: Молдови, Румунії, Словаччини, Польщі, Білорусі, російської федерації. Засвідчено основні положення звичаєвого права українського народу, витоки яких криються в сивій давнині. Обґрунтовано окремішній статус української мови й окреслено основні етапи її формування. У розділах, написаних Ф. Вовком, уперше в історії науки узагальнено великий масив інформації, яка стосується антропологічних особливостей та етнографічних характеристик українців як прадавнього й самобутнього слов'янського етносу. Ці напрацювання визначного вітчизняного вченого-народознавця не втратили свого значення й до наших днів.

Джерела та література

1. Анучин Д. М. К антропологии украинцев. *Русский антропологический журнал*. 1918. № 1–2. С. 49–60.
2. Баран В. Д., Баран Я. В. Історичні витоки українського народу. Київ : Генеза, 2005. 208 с.
3. Волков Ф. Антропологические особенности украинского народа *Украинский народ в его прошлом и настоящем*. Петроград : Издательство общества «Общественная польза», 1916. Т. 2. С. 427–454.
4. Волков Ф. Етнографические особенности украинского народа. *Украинский народ в его прошлом и настоящем*. Петроград : Издательство общества «Общественная польза», 1916. Т. 2. С. 455–647.
5. Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. Київ : Мистецтво, 1995. 335 с.
6. Грушевський М. Развитие украинских изучений в XIX веке и раскрытие в них основных вопросов украиноведения. *Украинский народ в его прошлом и настоящем*. Санкт-Петербург : Издательство общества «Общественная польза», 1914. Т. 1. С. 1–37.

7. Грушевский М. История украинского народа. *Украинский народ в его прошлом и настоящем*. Санкт-Петербург : Издательство общества «Общественная польза», 1914. Т. 1. С. 38–360.
8. Ефименко Т. Обычное право украинского народа. *Украинский народ в его прошлом и настоящем*. Петроград : Издательство общества «Общественная польза», 1916. Т. 2. С. 648–663.
9. Залізник Л. Л. Походження українського народу. Київ, 1996. 80 с.
10. Лицар праці і обов'язку. Збірник, присвячений пам'яті проф. Олександра Лотоцького-Білоусенка. Торонто ; Нью-Йорк : Євшан-зілля, 1983. 190 с.
11. Лотоцький О. Сторінки минулого. Частина третя. Праці Українського наукового інституту. Варшава : 3 друкарні Наукового товариства імені Шевченка у Львові, 1934. Т. XXI. 396 с.
12. Народознавча спадщина Хведора Вовка. Кн. 1 / голов. ред. Г. Скрипник. Київ : Видавництво ІМФЕ, 2012. 248 с.
13. Петров В. Походження українського народу. Київ : Фенікс, 1992. 192 с.
14. Рудницький С. Очерк географии Украины. *Украинский народ в его прошлом и настоящем*. Петроград : Издательство общества «Общественная польза», 1916. Т. 2. С. 360–390.
15. Русов А. Статистика украинского населения Европейской России. *Украинский народ в его прошлом и настоящем*. Петроград : Издательство общества «Общественная польза», 1916. Т. 2. С. 381–406.
16. Сегеда С. Історична антропологія України. Львів : ІН НАНУ, 2021. 422 с.
17. Шахматов А. Краткий очерк истории малорусского (украинского) языка. *Украинский народ в его прошлом и настоящем*. Петроград : Издательство общества «Общественная польза», 1916. Т. 2. С. 664–707.
18. Швидкий В. П. Олександр Лотоцький: учений, громадський діяч, політик (1890–1930-ті рр.). Київ : Ін-т історії України НАН України, 2002. 366 с.
19. Shevelov G. Y. A Historical Phonology of the Ukrainian Language. Heidelberg, 1979. 808 p.

References

1. ANUCHIN, Dmitry. On the Anthropology of Ukrainians. *Russian Anthropological Journal*, 1918, no. 1–2, pp. 49–60 [in Russian].
2. BARAN, Volodymyr, Yaroslav BARAN. *Historical Origins of the Ukrainian People*. Kyiv: Genesis, 2005, 208 pp. [in Ukrainian].
3. VOLKOV, Fedor. Anthropological Features of the Ukrainian People. *Ukrainian People in Their Past and Present*. Petrograd: “Public Benefit” Publishing House, 1916, vol. 2, pp. 427–454 [in Russian].
4. VOLKOV, Fedor. Ethnographic Peculiarities of the Ukrainian People. *Ukrainian People in Their Past and Present*. Petrograd: “Public Benefit” Publishing House, 1916, vol. 2, pp. 455–647 [in Russian].
5. VOVK, Khvedir. *Studies in Ukrainian Ethnography and Anthropology*. Kyiv: Art, 1995, 335 pp. [in Ukrainian].
6. HRUSHEVSKY, Mikhail. The Development of Ukrainian Studies in the 19th Century and the Disclosure of the Main Issues of Ukrainian Studies. *Ukrainian People in Their Past and Present*. St. Petersburg: “Public Benefit” Publishing House, 1914, vol. 1, pp. 1–37 [in Russian].
7. HRUSHEVSKY, Mikhail. History of the Ukrainian People. *Ukrainian People in Their Past and Present*. St. Petersburg: “Public Benefit” Publishing House, 1914, vol. 1, pp. 38–360 [in Russian].
8. EFIMENKO, Tatiana. Customary Law of the Ukrainian People. *Ukrainian People in Their Past and Present*. Petrograd: “Public Benefit” Publishing House, 1916, vol. 2, pp. 648–663 [in Russian].
9. ZALIZNIAK, Leonid. *The Origin of the Ukrainian People*. Kyiv, 1996, 80 pp. [in Ukrainian].
10. HOSHOVSKYI, Bohdan, ed. *A Knight of Labor and Duty: A Collection Dedicated to the Memory of Prof. Oleksandr Lototskyi-Bilousenko*. Toronto; New York: “Yevshan-Potion”, 1983, 190 pp. [in Ukrainian].
11. LOTOTSKYI, Oleksandr. *Pages of the Past. Part Three. Works of the Ukrainian Scientific Institute*. Warsaw: From the Printing House of the Shevchenko Scientific Society in Lviv, 1934, vol. 21, 396 pp. [in Ukrainian].
12. SKRYPNYK, Hanna, ed.-in-chief. *Ethnographic Heritage of Khvedir Vovk*. Book 1. Kyiv: IASFE Publishing House, 2012, 248 pp. [in Ukrainian].
13. PETROV, Viktor. *The Origin of Ukrainian People*. Kyiv: Phoenix, 1992, 192 pp. [in Ukrainian].
14. RUDNITSKY, Stepan. Essay of the Geography of Ukraine. *Ukrainian People in Their Past and Present*. St. Petersburg: “Public Benefit” Publishing House, 1916, vol. 2, pp. 360–390 [in Russian].
15. RUSOV, Aleksandr. Statistics of the Ukrainian Population of European Russia. *Ukrainian People in Their Past and Present*. St. Petersburg: “Public Benefit” Publishing House, 1916, vol. 2, pp. 381–406 [in Russian].
16. SEHEDA, Serhii. *Historical Anthropology of Ukraine*. Lviv: Institute of Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine, 2021, 422 pp. [in Ukrainian].
17. SHAKHMATOV, Aleksey. A Brief Essay of the History of the Little Russian (Ukrainian) Language. *Ukrainian People in Their Past and Present*. St. Petersburg: “Public Benefit” Publishing House, 1916, vol. 2, pp. 664–707 [in Russian].

18. SHVYDKYI, Vasyl. *Oleksandr Lototskyi: Scholar, Public Figure, Politician (1890s–1930s)*. Kyiv: Institute of History of Ukraine, NAS of Ukraine, 2002, 366 pp. [in Ukrainian].

19. SHEVELOV, Yurii. *A Historical Phonology of the Ukrainian Language*. Heidelberg, 1979, 808 pp. [in English].

Конфлікт інтересів

Автор не має потенційного конфлікту інтересів, який би міг вплинути на рішення про опублікування цієї статті.

Використання штучного інтелекту

Не використовувався.

Отримано / Received 04.11.2025

Рекомендовано до друку / Recommended for publishing 04.12.2025

Опубліковано / Published 26.12.2025

УДК 314.117+316.347+352]:323.1(477.44)“1920”
DOI <https://doi.org/10.15407/mue2025.24.120>

МАСНЕНКО НАЗАРІЙ

аспірант 2-го року навчання відділу «Український етнологічний центр» Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (Київ, Україна).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7263-2806>

MASNENKO NAZARIY

a second-year postgraduate student of 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/0000-0001-7263-2806>

Бібліографічний опис:

Масненко, Н. (2025) Етнічний склад сільського населення та депутатів сільських рад районів Могилівської округи Східного Поділля в середині 1920-х років. *Матеріали до української етнології*, 24 (27), 120–128.

Masnenko, N. (2025) Ethnic Composition of the Rural Population and Deputies of Village Councils of the Districts of Mohyliv Area of Eastern Podillia in the Mid-1920s. *Materials to Ukrainian Ethnology*, 24 (27), 120–128.

© Видавництво ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2025. Опубліковано на умовах відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

ЕТНІЧНИЙ СКЛАД СІЛЬСЬКОГО НАСЕЛЕННЯ ТА ДЕПУТАТІВ СІЛЬСЬКИХ РАД РАЙОНІВ МОГИЛІВСЬКОЇ ОКРУГИ СХІДНОГО ПОДІЛЛЯ В СЕРЕДИНІ 1920-х РОКІВ

Анотація / Abstract

У статті на основі архівних документів та матеріалів перепису населення 1926 року встановлено етнічний склад сільського населення та сільських рад Могилівської округи. Визначено, що сільське населення Могилівської округи, як і сільських рад, відзначалося етнічною однорідністю – скрізь значно переважали українці. Лише в окремих сільрадах можна простежити наявність певних груп етнічних меншин, таких як євреї, поляки, росіяни, але їх частка була незначною серед загальної кількості населення. Доведено, що частка українців та етнічних меншин серед депутатів сільрад загалом є пропорційною до їх частки серед загальної чисельності сільського населення.

Ключові слова: етнічний склад, українці, етнічні меншини, сільське населення, депутати сільських рад, Могилівська округа.

The article is based on archival documents and materials of the 1926 census. The ethnic composition of the rural population and village councils of the Mohyliv area is defined. It is determined that the rural population of the Mohyliv area as well as the village councils, has been characterized by ethnic homogeneity, Ukrainians predominate significantly everywhere. The presence of certain groups of ethnic minorities, such as Jews, Poles, and Russians, although their share is insignificant among the total population, can be observed only in separate village councils. It has been proven that the share of Ukrainians and national minorities among the deputies of village councils in general is proportional to their share among the total number of the rural population.

Keywords: ethnic composition, Ukrainians, ethnic minorities, rural population, deputies of village councils, Mohyliv area.

Вступ. Надзвичайно цікавою та актуальною науковою проблематикою є дослідження етнічного складу окремих регіонів України на основі архівних документів та статистичних матеріалів. Унікальними статистичними матеріалами є дані перепису населення 1926 року. Доступ до них був обмежений у радянський період, адже вони зберігалися в «спецховищі», а видатного українського етнодемографа А. Хоменка, який проводив дослідження за матеріалами цього перепису населення, репресували.

Важливою джерельною базою для дослідження етнічного складу населення Вінниччини в 1920-х роках є перепис населення 1926 року. Він містить надзвичайно цінні дані щодо етнічного складу округів, районів та сільрад. Це дає змогу простежити територіальні межі розселення українців і національних меншин, визначити частку кожної етнічної меншини серед загальної чисельності населення.

Ще одним важливим джерелом для вивчення етнічного складу Вінниччини є архівні матеріали, зокрема ті, що зберігаються в Державному архіві Вінницької області. Так, у фонді радянському під номером 925 знаходяться справи, які містять дані про етнічний склад депутатів сільрад районів Могилівської округи. Це дуже цінні матеріали, що допомагають установити етнічний склад місцевих органів влади й виокремити з-поміж них частку українців та етнічних меншин.

Дослідження етнічних процесів із залученням статистичних матеріалів застосовується нечасто, особливо коли це стосується окремих областей та районів України. Щодо Східного Поділля існують окремі публікації про певні аспекти етнодемографічної ситуації Вінниччини в 1920-х роках. Це насамперед розвідки, у яких наведено аналіз чисельності етнічних меншин на Поділлі. Можна назвати статті А. Войнаровського, І. Мазур «Польська громада Поділля 1920-х рр. в умовах більшовицької політики коренізації» [2], Л. Місінкевич «Економічне становище національних меншин Поділля у 20-ті рр. ХХ ст.» [11], а також статтю В. Кононенка, яка виходить за хронологічні межі 1920-х років, – «Динаміка змін та структура єврейського населення Поділля в 1940–1980-х рр. ХХ ст.» [6].

Окремі публікації присвячені етнорелігійним аспектам (С. Чорний – «Етнорелігійний склад населення Могилівського повіту на початку ХХ століття» [19], Н. Тітова – «До проблеми «українців-католиків» на Поділлі у 1920–1930-х рр.» [15]). Також є наукові студії, у яких ідеться про аналіз окремих аспектів демографічних процесів (С. Трухманов – «Особливості характеристики демографічних процесів та шлюбно-сімейних відносин в окружних містах Поділля у 1920-х роках» [17], І. Мазур – «Динаміка чисельності, національний склад і соціальна структура губерньського міста (на прикладі м. Вінниця)» [7]).

Досліджувалися й освітньо-культурні аспекти політики «українізації». До цієї групи наукових публікацій належать статті Н. Тітова («Особливості здійснення політики «українізації» та «коренізації» на Поділлі 1920-х – початку 1930-х років» [16]), Л. Місінкевича («Національно-культурне будівництво на Поділлі в 20-ті – 30-ті рр. ХХ ст.» [13], «Національні сільські ради на Поділлі в 1920–1930-х рр. 20 ст.» [12]) та П. Григорчук («Деякі аспекти культурно-національного процесу на Поділлі на початку 20-х років ХХ ст.» [4]).

Варто також відзначити попередню публікацію автора презентованої статті «Етнічний склад сільського населення та сільських рад Східного Поділля (Вінницька, Могилівська, Тульчинська округи) за матеріалами перепису населення 1926 року» [9], де на основі статистичних матеріалів перепису населення 1926 року встановлено пропорційність етнічного складу сільського населення й депутатів сільрад загалом у Вінницькій, Могилівській та Тульчинській округах. Проте цей аспект не розглядався окремо в рамках сільського населення та депутатів сільрад певної округи. Слід наголосити, що до 1933 року в українській мові термін «округа» був жіночого роду, а з 1933 року за аналогією з російською «округа» перетворилася на «округ» (чоловічого роду).

Мета статті – на основі аналізу статистичних матеріалів перепису населення 1926 року визначити етнічний склад сільрад та сільського населення всіх районів Могилівської округи й установити пропорційність представництва етносів у

сільських радах до їхньої загальної частки серед сільського населення.

Виклад основного матеріалу. Унаслідок адміністративно-територіальної реформи 1923 року, започаткованої Постановою ВУЦВК «Про адміністративно-територіальний поділ Подільської губернії», було ліквідовано повіти та волості, а замість них створено округи та райони. Однією з округ, яка з'явилася на теренах Східного Поділля, була Могилівська округа.

Могилівська округа була утворена спочатку з 15 районів, однак в 1925 році Постановою ВУЦВК «Про скасування Гайсинської округи на Поділлі й зміни адміністративно-територіального поділу Поділля й Київщини» було ліквідовано Озаринецький район. Тому на час перепису населення 1926 року Могилівська округа складалася з 14 районів: Бабчинецький, Барський, Джуринський, Копайгородський, Лучинецький, Могилівський, Мурафський, Мурованокуриловецький, Станіславчицький, Чернівецький, Шаргородський, Ялтушківський, Ямпільський та Яришівський [5, с. 9].

Бабчинецький район складався з 12 сільрад: Бабчинецька, Борівська, Букатинська, Бушанська, Вило-Ярузька, В'ятрівська, Ельжбитівська, Косянська, Мервинецька, Моївська, Пилипівська, Фелиціанівська. Чисельність сільського населення району складала 33 432 особи. Українці становили абсолютну більшість – 90,38 %. Щодо етнічних меншин частка росіян складала 4,74 %, євреїв – 2,96 %, поляків – 1,51 %. Слід зазначити, що в Бабчинецькому районі чисельність росіян була найбільшою (1586 осіб), якщо порівняти з усіма іншими районами Могилівської округи [див. табл. 1]. Щодо етнічного складу сільрад цього району ситуація була така: українців – 88,73 %, росіян – 6,48 %, євреїв – 2,38 % і поляків – 2,38 % [див. табл. 2]. Тому частка етнічного складу українців та етнічних меншин серед сільського населення й сільрад загалом збігається і не має значних відхилень у співвідношенні між сільським населенням і сільрадами.

До Барського району входили 24 сільради: Антонівська, Борщівська, Болчанська, Войнашівська, Гармацька, Глинянська, Голодківська, Голубівська, Іванівська, Киянівська, Комарівська, Кузьминецька, Мальчівська, Маньківська,

Мартинівська, Матійківська, Митківська, Паліївська, Слобода-Матківська, Степанецька, Терешківська, Шершнянська, Шпирецька та Юзвенецька. Чисельність сільського населення району – 31 324 особи. Українці складали 91,40 %, росіяни – 1,72 %, євреї – 0,73 %, поляки – 5,93 % [див. табл. 1]. Ситуація щодо етнічного складу сільрад цього району: українці – 81,74 %, росіяни – 2,12 %, євреї – 9,34 % (найвище територіальне представництво поміж усіх етнічних меншин серед усіх районів Могилівської округи), поляки – 5,73 % [див. табл. 2]. У співвідношенні етнічного складу між сільським населенням та сільрадами були помітні відмінності. Частка українців серед депутатів сільрад була на 9,66 % меншою ніж частка серед сільського населення. Водночас частка євреїв серед депутатів сільрад була на 3,41 % більшою ніж серед сільського населення [див. табл. 1, 2]. Тобто в Барському районі українці становили меншу частку серед депутатів сільрад ніж серед сільського населення, а в євреїв була протилежна ситуація – їхня частка була вищою серед депутатів сільрад, ніж серед сільського населення.

Джуринський район складався з 12 сільрад: Голпичинецька, Джуринська, Довжанська, Калитинська, Ксьондзівська, Покутинська, Писарівська, Політанська, Рожнятівська, Садківська, Сапіжанська та Хоменська. Чисельність сільського населення цього району становила 26 757 осіб. Етнічний склад цього району: українці – 93,26 %, росіяни – 0,16 %, євреї – 6,14 %, поляки – 0,16 % [див. табл. 1]. Серед членів сільрад Джуринського району ситуація була така: українці – 94,90 %, євреї – 4,10 %. Поляків і росіян серед депутатів сільрад цього району не було, бо рівень територіального представництва обох цих етнічних меншин у Джуринському районі був мінімальним [див. табл. 2]. Тобто українці та євреї майже пропорційно були представлені як серед депутатів сільрад, так і загалом серед сільського населення району.

До Копайгородського району належали 16 сільрад: Бароцька, Володіївська, Коришківська, Копайгородська, Кошаринецька, Лісово-Берлинська, Мар'янівська, Обухово-Петрівська, Перепильчинецька, Польово-Берлинецька, Поповецька, Снутківська, Українська, Хринівська, Черво-

нянська, Шевченково-Шипинська. Чисельність сільського населення цього району становила 31 298 осіб. В етнічному складі картина була така: українці – 87,00 %, росіяни – 0,23 %, євреї – 9,52 %, поляки – 2,97 %. Слід зазначити, що в Копайгородському районі чисельність євреїв була найбільшою (2982 особи), якщо порівняти з усіма іншими районами Могилівської округи [див. табл. 1]. В етнічному аспекті склад депутатів сільрад Копайгородського району був такий: українці – 85,02 %, євреї – 5,68 %, поляки та росіяни представлені не були [див. табл. 2]. Тобто в цьому районі частка українців серед сільського населення була пропорційною до частки серед депутатів сільрад, частка євреїв була на 3,88 % серед сільського населення більшою ніж аналогічний показник серед депутатів сільрад. Росіяни та поляки не були представлені серед депутатів сільрад [див. табл. 1, 2].

Лучинецький район складався із 16 сільрад: Вендичанська, Вінозька, Вище-Ольчедаївська, Горайська, Капатківська, Котюжанська, Кричанівська, Лучинецька, Лучинчиківська, Млинівська, Немерчанська, Площанська, Слідянська, Степанецька, Суцацька, Тропівська. Чисельність населення цього району становила 37 654 особи. В етнічному складі населення рівень частки українців становив 93,55 %, росіян – 0,44 %, євреїв – 3,16 %, поляків – 2,31 % [див. табл. 1]. Етнічний склад сільрад Лучинецького району: українці – 91,00 %, росіяни – 1,08 %, євреї – 3,26 %, поляки – 4,35 % [див. табл. 2]. Тобто співвідношення між частками українців та етнічних меншин між сільським населенням та депутатами сільрад було приблизно пропорційним і не мало значних відмінностей.

До складу Могилівського району входили 23 сільради: Бандишівська, Борщівська, Броницька, Восвідчинська, Григорівська, Грушанська, Іванівська, Ізраїлівська, Канівська, Карпівська, Немійська, Озаринецька, Оленівська, Пилипівська, Садецька, Садівська, Садківська, Серебріївська, Скадинецька, Слободо-Шлишківецька, Суботівська, Шлишківецька та Яруцька. Чисельність населення цього району становила 37 828 осіб. Етнічний склад сільського населення: українці – 95,54 %, росіяни – 0,41 %, євреї – 3,81 %, поляки – 0,09 % [див. табл. 1]. Етніч-

ний склад сільрад Могилівського району: українці – 93,79 %, росіяни – 1,24 %, євреї – 3,97 %, поляки – 0,24 % [див. табл. 2]. Тобто частка українців і етнічних меншин серед сільського населення й депутатів сільрад була пропорційною та істотно не відрізнялася.

Мурафський район складався з 12 сільрад: Деробчинська, Клектинська, Копестиренська, Михайлівська, Мурафська, Пасинецька, Пенківська, Семенівська, Слобода-Мурафська, Станція-Мурафська, Федорівська та Юхимівська. Загальна чисельність сільського населення району становила 27 476 осіб. В етнічному вимірі українці становили 90,87 %, росіяни – 1,22 %, євреї – 6,94 %, поляки – 0,62 % [див. табл. 1]. Щодо етнічного складу депутатів сільрад Мурафського району, то ситуація була такою: українці – 91,51 %, росіяни – 0,35 %, євреї – 5,65 %, поляки – 1,76 % [див. табл. 2]. Отже, співвідношення між частками українців та етнічних меншин між сільським населенням і депутатами сільрад не мало значних відмінностей.

До Мурованокуриловецького району належало 20 сільрад: Бахтинська, Березівська, Вербівецька, Воронівська, Галайківецька, Дерешівська, Долинянська, Жванська, Житницька, Кривохижинецька, Курашівецька, Мурованокуриловецька, Перекоринецька, Петриманська, Попелюська, Погорільська, Попівська, Посухівська, Сказинецька та Татариська. Чисельність сільського населення району становила 35 939 осіб. В етнічному складі сільського населення цього району ситуація була такою: українці – 92,24 %, росіяни – 0,22 %, євреї – 4,34 %, поляки – 3,06 % [див. табл. 1]. В етнічному складі сільрад цього району ситуація була такою: українці – 92,76 %, росіяни – 0,80 %, євреї – 4,02 %, поляки – 2,14 % [див. табл. 2]. Тобто частка українців та етнічних меншин серед сільського населення й депутатів сільрад була майже пропорційною і не мала суттєвих відмінностей.

Станіславчицький район складався із 14 сільрад: Будківська, Вознівецька, Дзялівська, Кацмазівська, Кудіївецька, Луко-Мовчанська, Мовчанська, Насіківська, Олександрівська, Олексіївська, Слободо-Носковецька, Станіславчицька, Телелинецька та Тарасівська. Чисель-

ність сільського населення району становила 30 398 осіб. В етнічному плані українці складали 96,37 %, росіяни – 0,50 %, євреї – 2,75 %, поляки – 0,20 % [див. табл. 1]. В етнічному складі сільрад картина була такою: українці – 95,81 %, росіяни – 0,96 %, євреїв – 2,57 %, поляків представлено не було [див. табл. 2]. Тому частка українців та етнічних меншин серед сільського населення та депутатів сільрад майже збігалася, тільки поляки не були представлені в сільрадах.

До складу Чернівецького району входило 14 сільрад: Березівська, Біляно-Шаргородська, Володівецька, Гощулівська, Лужанська, Людвиківська, Пелинівська, Саїнецька, Сербянська, Соколянська, Хренівська, Чернівецька (українська), Чернівецька (єврейська) та Шендерівська. Чисельність сільського населення району становила 34 459 осіб. Етнічний склад населення району: українці – 80,10 %, росіяни – 0,22 %, євреї – 5,90 %, поляки – 13,61 %. Слід зазначити, що в Чернівецькому районі чисельність поляків була найбільшою (4695 осіб), якщо порівняти з усіма іншими районами Могилівської округи. У цьому районі чисельність євреїв також була найбільшою (2035 осіб), порівняно з усіма іншими районами Могилівської округи, за винятком Копайгородського та Ямпільського районів, відповідно – 2982 особи та 2441 особа [див. табл. 1]. Етнічний склад сільрад Чернівецького району: українці – 90,60 %, євреї – 7,18 %, поляки – 2,20 % [див. табл. 2]. Щодо пропорційності частки українців та етнічних меншин серед сільського населення та депутатів сільрад, то частка українців серед членів сільрад була на 10,50 % більшою ніж серед сільського населення, а частка поляків серед членів сільрад було на 11,41 % меншою ніж серед сільського населення. Росіяни не були представлені серед депутатів сільрад, а євреї були членами Чернівецької (єврейської) сільради [див. табл. 1, 2].

Шаргородський район складався з 15 сільрад: Андріївська, Буднянська, Гибалівська, Дерев'янівська, Івашківська, Калинівська, Козлівська, Лозівська, Насіківська, Плебанівська, Руданська, Слободо-Шаргородська, Сурогатська, Теклівська та Шостаківська. Чисельність сільського населення району становила 27 166 осіб. В етнічному складі сільсько-

го населення району українці становили 96,28 %, росіяни – 0,25 %, євреї – 0,58 %, поляки – 2,67 % [див. табл. 1]. Етнічний склад сільрад цього району: українці – 87,38 %, росіяни – 1,20 %, євреї – 9,30 %, поляки – 1,50 % [див. табл. 2]. Тобто частка українців серед сільського населення була на 8,90 % більшою ніж серед депутатів сільрад. Серед євреїв ситуація була протилежною – їх було на 9,72 % більше серед депутатів сільрад, ніж серед сільського населення.

До Ялтушківського району належали 12 сільрад: Біличинська, Богушівська, Верхівська, Гулівська, Михайлівська, Мигалівська, Підлісько-Ялтушківська, Сеферівська, Слободо-Ялтушківська, Ходацька, Чемериська та Ялтушківська. Чисельність сільського населення району складала 32 692 особи. Етнічний склад населення району: українці – 94,09 %, росіяни – 0,41 %, євреї – 5,24 %, поляки – 0,82 % [див. табл. 1]. Етнічний склад сільрад Ялтушківського району: українці – 93,71 %, росіяни – 0,81 %, євреїв – 4,91 %, поляки – 0,54 % [див. табл. 2]. Тобто частки українців та етнічних меншин цього району серед сільського населення та депутатів сільрад були майже пропорційними й не мали значних відмінностей.

Ямпільський район складався з 24 сільрад: Білянська, Велико-Кісницька, Вольфанівська, Гальжбіївська, Дорошівська, Дзигівська, Добранецька, Клембівська, Кетроська, Качківська, Краснодарська, Михайлівська, Миронівська, Петрошівська, Порогівська, Писарівська, Підлісська, Русавська, Ратушанська, Тростянецька, Флеміндянська, Цекинівська, Ямпільська та Янкулівська. Чисельність сільського населення району становила 58 260 осіб. Етнічний склад сільського населення району: українці – 94,51 %, росіяни – 0,32 %, євреї – 4,18 %, поляки – 0,45 %. Слід зазначити, що в Ямпільському районі чисельність євреїв була найбільшою (2441 особа), якщо порівняти з усіма іншими районами Могилівської округи, за винятком Копайгородського району (2982 особи) [див. табл. 1]. Етнічний склад членів депутатів Ямпільського району: українці – 90,24 %, росіяни – 1,92 %, євреї – 5,90 %, поляки – 1,78 % [див. табл. 2]. Тобто частки українців та етнічних меншин серед сіль-

ського населення й депутатів сільрад були пропорційними та мали незначну різницю в показниках.

До Яришівського району входили 17 сільрад: Бернашівська, Жеребилівська, Іраксіївська, Кукавська, Козлівська, Линчанська, Лядівська, Лятівецька, Нижче-Ольчедаївська, Нишівецька, Нагорянська, Рівнянська, Слободо-Яришівська, Серебринецька, Ханьківецька, Юрківецька та Яришівська. Чисельність сільського населення району становила 31 101 особа, серед них українці – 95,42 %, росіяни – 0,39 %, євреї – 3,01 %, поляки – 0,54 % [див. табл. 1]. Щодо етнічного складу депутатів сільрад Яришівського району, то ситуація була такою: українці – 96,00 %, росіяни – 0,85 %, євреї – 2,28 %, поляки – 0,28 %. Тобто частки українців і етнічних меншин серед сільського населення та депутатів сільрад району були майже ідентичними і мали незначні відмінності.

Отже, підсумовуючи, варто підкреслити що в усіх 14 районах Могилівської округи українці серед сільського населення та депутатів сільрад становили абсолютну більшість. Зокрема, у 12 районах рівень частки українців серед усього населення перевищував 90 %, і лише в Чернівецькому та Копайгородському районах цей рівень був дещо нижчим, відповідно – 80 % та 87 %.

Євреї в 1926 році зберігали малокомпактний тип розселення в Джуринській сільраді Джуринського району, Копайгородській та Снутківській сільрадах Копайгородського району, Мурафській сільраді Мурафського району, Мурованокуриловецькій сільраді Мурованокуриловецького району, Чернівецькій сільраді Чернівецького району, Ялтушківській сільраді Ялтушківського району, Яришівській сільраді Яришівського району. Поляки зосереджувалися переважно в Шершнянській та Юзвенецькій сільрадах Барського району, Снутківській сільраді Копайгородського району, Гоцулівській, Хренівській та Чернівецькій (українській) сільрадах Чернівецького району. Росіяни мешкали в Пилипівській сільраді Бабчинецького району. В інших сільра-

дах Могилівської округи, і то не у всіх, мешкали лише поодинокі представники цих трьох етнічних меншин. Абсолютна більшість сільрад Могилівщини, як і усього Східного Поділля, характеризувалася етнічною однорідністю населення – абсолютним домінуванням за чисельністю українців на тлі поодиноких представників етнічних меншин.

Щодо співвідношення частки українців та етнічних меншин серед сільського населення та депутатів сільрад, то здебільшого показники були майже ідентичні й не мали значних відмінностей. Однак було й декілька районів, де рівень часток українців та етнічних меншин серед депутатів сільрад і серед сільського населення дещо відрізнявся. Зокрема, це стосується Барського, Мурафського та Чернівецького районів. Росіяни були відсутні серед депутатів сільрад у Джуринському, Копайгородському та Чернівецькому районах. Поляки не були присутні в сільрадах у Джуринському, Копайгородському та Станіславчицькому районах. Євреї були відсутні серед депутатів сільрад Станіславчицького району. Це було спричинено тим, що у вказаних районах були розселені лише поодинокі представники цих трьох етнічних меншин.

Висновок. Отже, аналіз статистичних матеріалів свідчить, що в переважній більшості районів у 1920-х роках представництво українців та етнічних меншин у сільських радах фактично збігалось з рівнем їхніх часток в етнічному складі сільського населення. В усіх без винятку районах Могилівської округи як серед сільського населення, так і серед членів сільрад абсолютну більшість становили українці.

Важливе значення для подальшого дослідження етнічних процесів у Східному Поділлі має визначення етнічного складу населення районних та окружних владних органів: партійних комітетів та виконавчих комітетів, а також органів ОДПУ у 1920-х – 1930-х роках, бо реальні владні функції мали ці установи, а не сільські ради.

Таблиця 1

**Чисельність та етнічний склад сільського населення районів
Могилівської округи 1926 року (осіб, у %)**

№	Райони	Все населення	Українці		Євреї		Поляки		Росіяни	
		осіб	осіб	%	осіб	%	осіб	%	осіб	%
1	Бабчинецький	33 432	30219	90,38	991	2,26	507	1,51	1586	4,74
2	Барський	34268	31324	91,40	251	0,73	2033	5,93	592	1,72
3	Джуринський	26757	24955	93,26	1644	6,14	46	0,16	45	0,16
4	Копайгородський	31298	27232	87,00	2982	9,52	931	2,97	72	0,23
5	Лучинецький	37654	35226	93,55	1193	3,16	873	2,31	168	0,44
6	Могилівський	37828	36142	95,54	1443	3,81	35	0,09	157	0,41
7	Мурафський	27476	24970	90,87	1907	6,94	171	0,62	337	1,22
8	Мурованокуриловецький	35939	33152	92,24	1560	4,34	1100	3,06	82	0,22
9	Станіславчицький	30398	29296	96,37	836	2,75	61	0,20	166	0,50
10	Чернівецький	34459	27605	80,10	2035	5,90	4695	13,61	77	0,22
11	Шаргородський	27166	26156	96,28	158	0,58	726	2,67	68	0,25
12	Ялтушківський	32692	30760	94,09	1716	5,24	270	0,82	136	0,41
13	Ямпільський	58260	55067	94,51	2441	4,18	266	0,45	188	0,32
14	Яришівський	31101	29678	95,42	937	3,01	170	0,54	123	0,39

Таблиця 2

**Чисельність та етнічний склад депутатів сільрад районів
Могилівської округи**

№	Район	Загальна чисельність	Українці		Євреї		Поляки		Росіяни	
		осіб	осіб	%	осіб	%	осіб	%	осіб	%
1	Бабчинецький	293	260	88,73	7	2,38	7	2,38	19	6,48
2	Барський	471	385	81,74	44	9,34	27	5,73	10	2,12
3	Джуринський	275	261	94,90	11	4,10	–	–	–	–
4	Копайгородський	334	284	85,02	19	5,68	–	–	–	–
5	Лучинецький	367	334	91,00	12	3,26	16	4,35	4	1,08
6	Могилівський	403	378	93,79	16	3,97	1	0,24	5	1,24
7	Мурафський	283	259	91,51	16	5,65	5	1,76	1	0,35
8	Мурованокуриловецький	373	346	92,76	15	4,02	8	2,14	3	0,80
9	Станіславчицький	311	298	95,81	8	2,57	–	–	3	0,96
10	Чернівецький	362	328	90,60	26	7,18	8	2,20	-	-
11	Шаргородський	333	291	87,38	31	9,30	5	1,50	4	1,20
12	Ялтушківський	366	343	93,71	18	4,91	2	0,54	3	0,81
13	Ямпільський	728	657	90,24	43	5,90	13	1,78	14	1,92
14	Яришівський	350	336	96,00	8	2,28	1	0,28	3	0,85

Джерела та література

1. Державний архів Вінницької області. Ф. Р.-925. Оп. 5. Спр. 62.
2. Войнаровський А. В., Мазур І. В. Польська громада Поділля 1920-х рр. в умовах більшовицької політики коренізації. *Наукові записки Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського. Серія : історія*. 2017. Вип. 25. С. 186–191. DOI : <https://doi.org/10.31652/2411-2143-2017-25-186-191>.
3. Всесоюзний перепис людності 1926 року. Москва : Видання ЦСУ Союзу РСР, 1929. Т. XII. 210 с.
4. Григорчук П. С. Деякі аспекти культурно-національного процесу на Поділлі на початку 20-х років ХХ ст. *Наукові записки Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського. Серія : історія*. 2003. Вип. 6. С. 145–150.
5. Історія міст і сіл Вінницької області (1932–2022 рр.): до 90-річчя утворення Вінницької області : бібліографічний покажчик / уклад. Н. Березюк ; ред. С. Лавренюк ; відп. за вип. Л. Сенік. Вінниця : Департамент гуманітарної політики Вінницької обласної військової адміністрації; Вінницька ОУНБ, 2022. 183 с.
6. Кононенко В. В. Динаміка змін та структура єврейського населення Поділля в 1940–1980-х рр. ХХ ст. *Україна ХХ ст.: культура, ідеологія, політика*. 2012. Вип. 17. С. 204–216.
7. Мазур І. В. Динаміка чисельності, національний склад і соціальна структура губернського міста (на прикладі м. Вінниця). *Наукові записки Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського. Серія : історія*. 2008. Вип. 13. С. 267–271.
8. Марочко В. І. Професор демографії Арсен Хоменко: «причина смерті – розстріл». З архівів ВУЧК, ГПУ, НКВД, КГБ. 2017. № 1. С. 345–390. DOI : <https://doi.org/10.15407/vuchk2017.01.345>.
9. Масненко Н. С. Етнічний склад сільського населення та сільських рад Східного Поділля (Вінницька, Могилівська, Тульчинська округи) за матеріалами перепису населення 1926 року. *Наукові записки Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського. Серія : історія*. 2024. Вип. 50. С. 79–84. DOI : <https://doi.org/10.31652/2411-2143-2024-50-79-84>.
10. Масненко Н. С. Етнічний склад та чисельність населення Ятушківського району Могилівської округи (за матеріалами перепису 1926 року). *Матеріали всеукраїнської науково-теоретичної конференції студентів та аспірантів «Україна і світ: гуманітарно-технічна еліта та соціальний прогрес»*. Харків : Національний технічний університет «Харківський політехнічний інститут», 2024. С. 96–98.
11. Місінкевич Л. А. Економічне становище національних меншин Поділля у 20-ті рр. ХХ ст. *Вісник Хмельницького інституту регіонального управління та права. Науковий часопис*. 2002. № 3. С. 182–187.
12. Місінкевич Л. А. Національні сільські ради на Поділлі в 1920–1930-х рр. 20 ст. *Краєзнавство*. 1999. № 1–4. С. 33–38.
13. Місінкевич Л. А. Національно-культурне будівництво на Поділлі в 20–30-ті рр. ХХ ст. *Краєзнавство*. 2000. № 1–2. С. 210–216.
14. Олійник М. П. Трансформаційні процеси на Поділлі в добу непу (1921–1928 рр.). *Хмельницький : Поліграфіст-2*, 2015. 480 с.
15. Тітова Н. В. До проблеми «українців-католиків» на Поділлі у 1920–1930-х рр. *Історія України: мавідоми імена, події, факти*. 2008. Вип. 35. С. 66–86.
16. Тітова Н. В. Особливості здійснення політики «українізації» та «коренізації» на Поділлі 1920-х – початку 1930-х років. *Освіта, наука і культура на Поділлі*. 2013. Вип. 20. С. 442–451.
17. Труханова С. Л. Особливості характеристики демографічних процесів та шлюбно-сімейних відносин в окружних містах Поділля у 1920-х роках. *Історія радянської повсякденності: на перехресті джерел: збірник матеріалів Всеукраїнського науково-теоретичного семінару*. Вінниця : ВДПУ ім. М. Коцюбинського. ТОВ «Нілан-ЛТД», 2015. С. 135–136.
18. Хоменко А. П. Національний склад людності УРСР. Харків : ЦСУ УРСР, 1931. 74 с.
19. Чорний С. М. Етнорелігійний склад населення Могилівського повіту на початку ХХ століття. *Народна творчість та етнографія*. 2009. № 4–5. С. 41–46.

References

1. *State Archives of Vinnytsia Region*. Fund R – 925, Description 5, Dossier 62 [in Ukrainian].
2. VOINAROVSKYI, Anatolii, Inna MAZUR. The Polish Community of Podillia in the 1920s under the Conditions of the Bolshevik Indigenization Policy. *Proceedings of the Mykhailo Kotsiubynskiy Vinnytsia State Pedagogical University. Series: History*, 2017, iss. 25, pp. 186–191. DOI: <https://doi.org/10.31652/2411-2143-2017-25-186-191> [in Ukrainian].
3. ANON. *All-Union Census of 1926*. Moscow: Edition of the Central Statistical Office of the Union of SSR, 1929, vol. 12, 210 pp. [in Ukrainian].

4. HRYHORCHUK, Petro. Some Aspects of the Cultural and National Process in Podillia in the Early 1920s. *Proceedings of the Mykhailo Kotsiubynskyi Vinnytsia State Pedagogical University. Series: History*, 2003, iss. 6, pp. 145–150 [in Ukrainian].
5. BEREZIUK, Natalia, compiler. LAVRENIUK, Svitlana, ed. Larysa SENYK, responsible for release. *History of Cities and Villages of Vinnytsia Region (1932–2022): On the Occasion of the 90th Anniversary of the Formation of Vinnytsia Region: Bibliography Index*. Vinnytsia: Department of Humanitarian Policy of Vinnytsia Regional Military Administration; Vinnytsia Regional Universal Scientific Library, 2022, 183 pp. [in Ukrainian].
6. KONONENKO, Valerii. Dynamics of Changes and Structure of the Jewish Population of Podillia in the 1940s–1980s. *Ukraine of the 20th Century: Culture, Ideology, Politics*, 2012, iss. 17, pp. 204–216 [in Ukrainian].
7. MAZUR, Inna. Population Dynamics, National Composition and Social Structure of the Provincial City (Exemplified by the City of Vinnytsia). *Proceedings of the Mykhailo Kotsiubynskyi Vinnytsia State Pedagogical University. Series: History*, 2008, iss. 13, pp. 267–271 [in Ukrainian].
8. MAROCHKO, Vasyl. Professor of Demography Arsen Khomenko: “Shooting is the Cause of Death”. *From the Archives of All-Ukrainian Extraordinary Commission, State Political Directorate, People’s Commissariat of Interior Affairs, Committee of State Security*, 2017, no. 1, pp. 345–390. DOI: <https://doi.org/10.15407/vuchk2017.01.345> [in Ukrainian].
9. MASNENKO, Nazarii. Ethnic Composition of the Rural Population and Village Councils of Eastern Podillia (Vinnytsia, Mohyliv, Tulchyn Areas) after the Materials of the 1926 Census. *Proceedings of the Mykhailo Kotsiubynskyi Vinnytsia State Pedagogical University. Series: History*, 2024, iss. 50, pp. 79–84. DOI: <https://doi.org/10.31652/2411-2143-2024-50-79-84> [in Ukrainian].
10. MASNENKO, Nazarii. Ethnic Composition and Population of Yaltushkiv District of Mohyliv Area (After the Materials of the 1926 Census). *Materials of the All-Ukrainian Theoretical and Practical Conference of Students and Postgraduates “Ukraine and the World: Humanitarian and Technical Elite and Social Progress”*. Kharkiv: National Technical University “Kharkiv Polytechnic Institute”, 2024, pp. 96–98 [in Ukrainian].
11. MISINKEVYCH, Leonid. Economic Situation of the National Minorities of Podillia in the 1920s. *Bulletin of the Khmelnytskyi Institute of Regional Management and Law. Scientific Journal*, 2002, no. 3, pp. 182–187 [in Ukrainian].
12. MISINKEVYCH, Leonid. National Village Councils in Podilla in the 1920s–1930s. *Local History*, 1999, no. 1–4, pp. 33–38 [in Ukrainian].
13. MISINKEVYCH, Leonid. National and Cultural Construction in Podillia in the 1920s and 1930s. *Local History*, 2000, no. 1–2, pp. 210–216 [in Ukrainian].
14. OLIINYK, Mykola. *Transformation Processes in Podillia during the NEP (1921–1928)*. Khmelnytskyi: Polygraphist-2, 2015, 480 pp. [in Ukrainian].
15. TITOVA, Natalia. To the Problem of “Ukrainians – Catholics” in Podillia in the 1920s and 1930s. *History of Ukraine: Little-Known Names, Events, Facts*, 2008, iss. 35, pp. 66–86 [in Ukrainian].
16. TITOVA, Natalia. Peculiarities of the Implementation of the Policy of “Ukrainization” and “Indigenization” in Podillia in the 1920s – Early 1930s. *Education, Science and Culture in Podilla*, 2013, iss. 20, pp. 442–451 [in Ukrainian].
17. TRUKHMANOVA, Svitlana. Peculiarities of the Characteristics of Demographic Processes and Marriage and Family Relations in the Area Cities of Podillia in the 1920s. *History of the Soviet Everyday Life: At the Crossroads of Sources: Collected Materials of the All-Ukrainian Scientific and Theoretical Seminar*. Vinnytsia: Mykhailo Kotsiubynskyi VSPU : LLC Nilan – LTD, 2015, pp. 135–136 [in Ukrainian].
18. KHOMENKO, Arsen. *National Composition of the Population of the Ukrainian SSR*. Kharkiv: Publishing House of the Central Statistical Office of the Ukrainian SSR, 1931, 74 pp. [in Ukrainian].
19. CHORNYI, Serhii. Ethnic and Religious Composition of the Population of Mohyliv District at the Early 20th Century. *Folk Art and Ethnology*, 2009, no. 4–5, pp. 41–46 [in Ukrainian].

Конфлікт інтересів

Автор не має потенційного конфлікту інтересів, який би міг вплинути на рішення про опублікування цієї статті.

Використання штучного інтелекту

Не використовувався.

Отримано / Received 25.11.2025

Рекомендовано до друку / Recommended for publishing 04.12.2025

Опубліковано / Published 26.12.2025

УДК 94(477.52)“18/19”:39:338.46(092)
DOI <https://doi.org/10.15407/mue2025.24.129>

МІЩЕНКО ЛЮДМИЛА

директорка комунального закладу «Охтирський міський краєзнавчий музей», (Охтирка Сумської обл., Україна).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6483-0394>

MISHCHENKO LIUDMYLA

Director of the Municipal Institution «Okhtyrka City Local History Museum», (Okhtyrka, Sumy Region, Ukraine).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6483-0394>

Бібліографічний опис:

Міщенко, Л. (2025) Олександр Твердохлебов – дослідник кустарних промислів Слобожанщини. *Матеріали до української етнології*, 24 (27), 129–140.

Mishchenko, L. (2025) Oleksandr Tverdokhliebov is a Researcher of Handicrafts of Slobozhanshchyna. *Materials to Ukrainian Ethnology*, 24 (27), 129–140.

© Видавництво ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2025. Опубліковано на умовах відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

**ОЛЕКСАНДР ТВЕРДОХЛЕБОВ –
ДОСЛІДНИК КУСТАРНИХ ПРОМИСЛІВ СЛОБОЖАНЩИНИ**

Анотація / Abstract

Статтю присвячено дослідженню творчого доробку історика, етнографа Слобожанщини другої половини XIX – початку XX ст. Олександра Дмитровича Твердохлебова. Під час тривалої етнографічно-фольклорної експедиції в 1880-х роках дослідник зібрав, зафіксував, опрацював і систематизував дані про кустарні промисли Охтирського району, антропологічні, соціально-економічні, повсякденні й фольклорні риси ремісників різних вікових, гендерних, цивільного стану та інших груп. Загалом у рамках експедиції було обстежено 13 населених пунктів, зібрано інформацію про майже 400 кустарів, ремісників. **Мета статті** – охарактеризувати творчий доробок О. Твердохлебова з історії кустарних промислів Охтирщини. Об'єктом дослідження є творча спадщина О. Твердохлебова, присвячена кустарним промислам, ремеслам, які побутували на Слобожанщині, зокрема на Охтирщині, у кінці XIX – на початку XX ст. Предметом пропонує студій є особливості, інформаційний потенціал та результативність етнографічних розвідок О. Твердохлебова. Комплексно представлено зміст основних статей про гончарство, ткацтво, гарбарство, ковальство та інші промисли, поширені у вказаний відтинок часу. Увагу зацентовано на особливостях викладу результатів етнографічно-фольклорних експедицій, їх програми, географії проведення, собівартості виготовлення кустарних речей та розміру прибутку. Указано на спільні й відмінні риси кустарних промислів міст Охтирки, Котельви, Богодухова та інших населених пунктів Слобідської України. Відзначено цінність термінологічної частини кожного нарису, що містить словник і короткі дефініції термінів (загальноновживаних і діалектичних), що використовувалися в повсякденні ремісників. Визначено основні способи збуту товару, спільні для промислів, а також відмінні, залежно від специфіки товару та попиту на нього. Підкреслено вплив кустарних промислів на соціально-економічний розвиток регіону.

Ключові слова: Олександр Твердохлебов, Охтирщина, Слобідська Україна, ремесло, кустарні промисли, гончарство, ковальство, гарбарство, ткацтво, етнографічно-фольклорна експедиція.

The article is dedicated to the study of the creative heritage of Oleksandr Dmytrovych Tverdokhliebov as a historian and ethnographer of Slobozhanshchyna of the mid to late-19th – early-20th century. During a long ethnographic-folklore expedition in the 1880s, the researcher has collected, recorded, processed, and systematized data on the handicrafts of the Okhtyrka region, as well as the anthropological, social-economic, everyday life and folklore characteristics of craftsmen of

various age, gender, marital status, and other groups. In general, 13 settlements have been researched within the expedition framework. Information on nearly 400 artisans and craftsmen has been collected. The purpose of the article is to characterize the research contribution of O. Tverdokhliev on the history of handicrafts in the Okhtyrka Region. The object of the research is the creative heritage of O. Tverdokhliev dedicated to the handicrafts existed in Slobozhanshchyna, particularly in the Okhtyrka Region, in the late 19th – early 20th century. The subject of the submitted study includes the peculiarities, informational potential and effectiveness of O. Tverdokhliev's ethnographic studies. The content of his main articles on pottery, weaving, tanning, blacksmithing and other industries common during that period is comprehensively presented. Attention is paid to the peculiarities of the presentation of the ethnographic-folklore expedition results, their program, geography, the production cost of handicraft items, and the size of the profit. Common and distinct features of the handicraft industries in the cities of Okhtyrka, Kotelva, Bohodukhiv, and other settlements of Slobidska Ukraine are shown. The value of the terminological part of each essay is noted. It contains a dictionary and brief definitions of terms (both commonly used and dialectal) used in the craftsmen daily lives. The main ways of selling goods common for handicrafts are defined as well as different depending on the specifics of the product and the demand for it. The influence of handicrafts on the social and economic development of the region is emphasized.

Keywords: Oleksandr Tverdokhliev, Okhtyrka Region, Sloboda Ukraine, craft, handicrafts, pottery, blacksmithing, tanning, weaving, ethnographic-folklore expedition.

Вступ. В умовах сучасної російсько-української війни, окрім військового захисту Батьківщини, наперед виступають важливі для самозбереження й розбудови нації історико-культурні, морально-етичні, естетичні аспекти духовного життя українського суспільства. Актуалізація творчої спадщини інтелектуалів минулих часів необхідна для зміцнення й захисту

національної ідентичності, що, безперечно, сприяє ідеологічному протистоянню в надзвичайно складних умовах тотального пропагандистського «бомбардування» російською федерацією інформаційного простору в глобальному масштабі й чинить опір війні в усіх її проявах.

Вагомим для нашого сьогодення є дослідження реальних надбань невтомних, жертвних діячів українства, до яких належить історик, етнограф, фольклорист, краєзнавець Олександр Дмитрович Твердохлебов (1840–1918) – уродженець Котельви, випускник Харківського університету, учень Д. Багалія та М. Сумцова, активний освітянин Слобожанського краю (іл. 1).

О. Твердохлебов – автор знакових етнографічних присвят Слобожанщині. Його праці склали джерельну базу багатьох досліджень із регіональної історії [1–2; 4; 11–14]. Знані вчені – Д. Багалій у фундаментальній праці «Історія Слобідської України» [1] та М. Сумцов у відомих «Нарисах народного побуту» [14] рясно цитують результати багаторічних наукових розвідок О. Твердохлебова. У звіті, складеному за матеріалами етнографічно-фольклорної експедиції 1901 року Охтирським повітом Харківської губернії (нині Охтирського р-ну Сумської обл.) та історико-етнографічній розвідці М. Сумцова «Слобожани» [13] також містяться численні цитати, посилання на студії Олександра Дмитровича про кустарні промисли краю. Відомий історик-економіст А. Слюсарський у праці



Іл. 1. Фотопортрет О. Твердохлебова. 1900-і рр. Із фондів Охтирського краєзнавчого музею

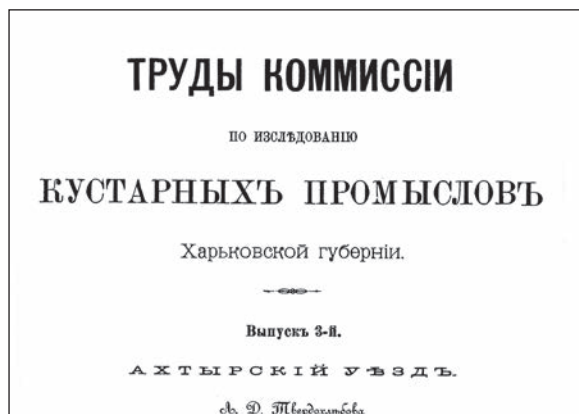
«Слобідська Україна: історичний нарис XVII–XVIII ст.» [12] та виразно тематичному дослідженні «Соціально-економічний розвиток Слобожанщини XVII–XVIII ст.» [11] так само залучив до джерел праці О. Твердохлебова, апелюючи, зокрема, до студій про традиційні місцеві промисли.

Сучасні дослідники також охоче звертаються до етнографічних напрацювань О. Твердохлебова як джерел, що проливають світло на історію різних галузей кустарного виробництва, ремесл в українських землях XIX – початку XX ст. Із поміж таких назвемо праці авторитетних істориків, етнографів, таких як Л. Гавриш – «Особливості збуту полив'яного посуду (кінець XIX – початок XX ст.)» [5]; Л. Метка – «Гончарство Слобідської України у другій половині XIX – першій половині XX століття» [10], А. Щербань – «Глиняні миски з фондової колекції Харківського історичного музею ім. М. Сумцова» [18], «Трансформації орнаментативної народної кераміки Слобожанщини у XIX столітті» [19], А. Щербань, О. Щербань «Слобожанська народна кераміка XIX століття: проблеми атрибуції (на прикладі мисок із фондів Харківського історичного музею ім. Миколи Сумцова)» [20], О. Щербань – «Глиняний чайник у культурі харчування українців» [21] та ін. Отже, відзначимо існування мережі текстових зв'язків, цитувань етнографічної спадщини Олександра Твердохлебова, що засвідчує її актуальність, історико-культурну значущість.

Виклад основного матеріалу. Інтерес О. Твердохлебова до кустарних промислів Слобожанщини сформувався на тлі промислової революції під впливом регіональних економічних потреб в умовах докорінних виробничих перетворень, пов'язаних із реформами другої половини XIX ст. Кустарному виробництву в російській імперії надавали важливого значення. Для вивчення його потенційних можливостей у грудні 1872 року при Раді торгівлі й мануфактур була створена Комісія для дослідження кустарної промисловості в росії (далі – Комісія), яка розробила план, програму дій, спрямованих на вивчення промислів, що не належать до «розряду фабричних чи міського ремісництва» та не втратили зв'язок із сільським господарством. До її складу

увійшли представники ряду міністерств і різних громадських організацій. Згодом Комісія затвердила примірну інструкцію з вивчення кустарної промисловості. На місцевому рівні для реалізації окреслених планів ставку було зроблено на губернські статистичні комітети, що доволі активно діяли з 1830-х років і мали досвід з організації та реалізації вивчення економічних процесів, явищ у різних сферах.

У 1878 році при Харківському губернському статистичному комітеті було засновано Комісію з дослідження кустарної промисловості Харківської губернії. Як справедливо зауважила етнологиня О. Боряк, ця державна інституція створювалася «як орган державної статистики, а на практиці невдовзі стала центром краєзнавчої, етнографічної роботи на Слобожанщині» [3, с. 57]. Уже до 1879 року на українських землях існувала мережа місцевих кореспондентів Комісії, яка об'єднала фахівців переважно з економічної науки, громадських, земських діячів, аматорів-краєзнавців. У Харківській губернії такими кореспондентами були університетська професура, зокрема ґрунтознавець А. Зайкевич, економіст І. Сокальський, фізик П. Хрущов; представники земств О. Твердохлебов, М. Степаненко; дворяни-аграрії та інші особи. У 1882 році завдяки підтримці Харківського губернського земства на Слобожанщині було започатковано видання «Трудов комиссии по исследованию кустарных промыслов Харьковской губернии» (далі – «Труды»), де викладено результати діяльності регіональних відділень Комісії. Випуски були присвячені промислам Сумського (вип. 1, 1882 р., автор – П. Єфименко), Куп'янського (вип. 2, 1883 р., автори – Л. Соколовський та І. Сокальський), Охтирського (вип. 3, 1885 р., автор – О. Твердохлебов) повітів. Отже, кожен із них мав конкретного, до того ж авторитетного виконавця, який представив результати напруженої дослідницької етнографічної практики, звітуючи перед Харківським губернським статистичним комітетом та Комісією для дослідження кустарної промисловості в росії. Остання ретельно вивчала дані, репрезентовані у вигляді випусків згаданих «Трудов», що знайшло відображення в її регулярних звітах та окремих публікаціях.



Іл. 2. Фрагмент титульної сторінки «Трудов Комиссии по исследованию кустарных промыслов Харьковской губернии», 1885 р. [16]

Отже, третій випуск «Трудов» присвячено кустарним промислам Охтирського повіту [16] (іл. 2). Під «кустарним промислом» слід розуміти дрібне, часто ручне, низько-технологічне виробництво товарів кустарями-майстрами переважно в домашніх умовах, що ґрунтується на приватній власності та орієнтоване на ринок. «Труды» містять короткі замітки історико-економічного плану, описово-статистичні дані, зібрані, прокоментовані й представлені О. Твердохлебовим у вигляді популярної на той час концепції географічного детермінізму розвитку виробничих відносин і продуктивних сил.

Имя, отчество, фамилия и звание.	Лѣтъ.	У кого учился? Сказано, у кого была работа.	Чемъ онъ занимается по плет.	Чѣмъ онъ занимается в свобод. время.	Назъ каковыя плетеныя вещи.	Продаетъ ли плетенныя вещи для продажи.
3. Марія Івановна Сергеевн (Бугайка), госуд. крест.	60	У матери. 50 л.	20	Сапож. никъ.	—	Нирѣда.
4. Евдокія Павловна Савицкая, мѣщанка.	58	У матери. 42 л.	30	—	—	Томо.
5. Прасковія Артемьевна Шибчага, госуд. крест.	55	У матери. 40 л.	20	—	—	Томо.
6. Уляна Ефимовна Рыжова, госуд. крест.	50	У отца. 40 л.	30	Сапож. никъ. плететъ.	Торжеч. плететъ.	—
7. Евфросинія Ефимовна Лавицкая (Дядичка), солдатка.	50	У матери. 40 л.	30	—	—	Томо.
8. Евдокія Никитишна Крыжовникова, двѣдъ, мѣщанка.	50	У Матушки. 40 л.	Рабѣ плететъ у другихъ на за рѣкѣ в плет.	—	—	—
9. Прасковія Николаевна Гродила, цеховая.	43	У матери. 30 л.	15	—	—	Томо.
10. Софья Макаровна Балоусова, госуд. крест.	39	У матери. 25 л.	15	—	—	Томо.

Іл. 3. Фрагмент таблиці з даними про осіб, зайнятих у місцевому ремісництві, зокрема у виготовленні плхт, поданої в «Трудах Комиссии по исследованию кустарных промыслов Харьковской губернии. Вып. 3. Ахтырский уезд», за авторством О. Твердохлебова [16, с. 81]

Вивчаючи кустарні промисли українців, «що переселялися з-за Дніпра на слободи і села Харківської губернії, [і] занесли на свою нову батьківщину значну множину ремесл» [16, с. 8], Твердохлебов акцентував увагу на найбільш вагомим із них. У центрі уваги дослідника – гончарство, ткацтво, ковальство та гарбарство. Також слід додати, що тема вивчення кустарних промислів не стала для Твердохлебова «одноденною». Іноді він повертався до неї, доповнював новими фактами, здійснюючи емпіричні узагальнення на основі їх аналізу. Наприклад, у 1888 році в «Харьковском сборнике» (вип. 2) побачила світ його стаття «Котельва», де подано розширені статистичні дані про розвиток гончарства в місті, значно уточнені й збагачені подробицями з історії промислу [15].

Цілеспрямоване вивчення промислів Охтирського повіту тривало майже п'ять років і було завершено в 1884 році. Час від часу О. Твердохлебов виступав із проміжними звітами за результатами етнографічних польових студій на засіданнях Комісії з дослідження кустарних промислів Харківської губернії. Зокрема, так сталося в листопаді 1881 року, коли він виступив із доповіддю «Гончарі в Охтирці» [7]. За її результатами було ухвалено доручити Твердохлебову планово продовжувати вивчення промислів Охтирського повіту [7, с. 2]. Показовим фактом стало те, що тоді ж було ухвалено рішення відмовитися від «петербурзьких шпальт для друку» результатів діяльності харківської Комісії з вивчення кустарних промислів на користь окремого місцевого видання [7, с. 2]. У 1885 році зібрані, систематизовані й опрацьовані матеріали побачили світ під егідою згаданого видання Комісії з дослідження кустарних промислів Харківської губернії. Дослідник при цьому керувався інструкціями з вивчення промислів, що були розроблені Харківським історико-філологічним товариством та адаптовані до локальної специфіки Харківським губернським статистичним комітетом і його комісією. Уніфікація зібраних даних відбулася відповідно до таких форм як анкета та таблиця (іл. 3).

Вивчаючи місцеві промисли й ремесла, описуючи виробничі процеси й особисто опитуючи майстрів, місцевих умільців, за можливості «особистого ознайомлен-

ня, <...> ретельного», пильно спостерігаючи за ними, Твердохлебов вдається до аналітико-синтетичного опрацювання «побаченого – почутого» [16, с. 50–51]. Прискіпливий погляд дослідника на звичайні речі, особистий практичний досвід, обізнаність в економічних, промислових, кустарно-промислових питаннях спричинили появу праці, що віддзеркалювала розвиток кустарної промисловості в регіоні.

Описова текстова частина кожної розвідки про промисел складається з таких підтем: передумови, чинники розвитку, сучасний стан; знаряддя, засоби, предмети праці; виробничий процес; перелік готових виробів; торгівля та інші способи їх реалізації; географія поширення ремісничих виробів, місця збуту; майстер-ремісник, його сім'я та побут, статки й домашнє господарство; санітарно-гігієнічні умови праці; прізвища кустарів, їх антропологічні показники; навчання ремесла; віросповідання та інші важливі позиції, що проливають світло на загальний стан, традиції та тенденції розвитку. Отже, Олександр Дмитрович Твердохлебов детально описав географічні, природні ресурси місцевої бази ремесл, склав реєстр майстрів, скрупульозно вивчив і вказав на структуру, внутрішню організацію виробництва, багатогранну торговельну діяльність майстрів.

Географічно дослідження охоплювало населені пункти Охтирського повіту. Ідеться про сам повітовий центр, а також Богодухів, Боромлю, Деревки, Журавне, Глинське, Риботень, Славгород, Куземин, Котельву, Млинки, Опішню, Хухру, Чернечину. О. Твердохлебову вдалося зібрати також матеріал непромислового етнографічного плану, а саме: приказки, прислів'я, пісні кустарів, «про які багато хто вже забув» [16, с. 82].

Згідно зі спостереженнями допитливого етнографа, розмаїттям промислів і ремесл в Охтирському повіті відзначалася Охтирка, а найбільшою кількістю кустарів – Котельва [16, с. 52]. У центрі уваги О. Твердохлебова опинилися найпоширеніші для місцевості промисли – *гончарство*, *гарбарство*, *ковальство*, а також *ткацтво*. Найбільше уваги автор приділив гончарному ремеслу, або гончарству, зосередившись при цьому на історичних передумовах виникнення, технології виго-

товлення гончарних виробів, організації виробництва, характеристики економічного становища родин гончарів. Дослідження містить багатий фактичний матеріал, а ретельно студійована історико-географічна межа гончарства як промислу проливають світло на об'єктивно-історичні чинники соціально-економічного розвитку регіону. Етнограф зауважив на природній якості місцевих глин; складі поливи, її видах, місцях закупівлі; традиціях і тенденціях розпису, кольорах виробів; горнах, місцях зберігання глини; транспортуванні глини від глинища й до помешкань майстрів; збутові гончарних виробів майстрами, їхніх «комерційних талантах» [16, с. 51].

О. Твердохлебов склав також детальний начерк про характерні персоналізовані риси гончарів, членів їхніх сімей [16, с. 12–14], зробив етнографічний опис індивідуальних, виробничих господарств [16, с. 10–12], зауваживши, що з-поміж гончарів були господарі та наймані працівники, чітко визначив їхній соціальний і майновий статус, професійні відносини, міжособистісні взаємини [16, с. 14]. Дослідник не обійшов увагою стан здоров'я (фактично усередненого в усіх стосунках) гончаря, членів його родини. Як згодом писав М. Сумцов, «почесний дослідник промислів Охтирського повіту О. Д. Твердохлебов <...> представив багатоаспектну картину побуту ремісників [14, с. 12]. Олександр Дмитрович зауважував на тому, що гончар тоді був «бідненький, більшою мірою принижений мужичок, мало або взагалі неписьменний», «ні зростом, ні зовнішністю непоказний», «на вид не хворий, але й не зовсім здоровий», оскільки «багато хто жалівся на ревматизм, набряки ніг», бо, зі слів самих майстрів <...> «чадіємо часто і в хаті, і в глинищі», «од свинцю іноді стає в роті тісенько». За поодинокими винятками, гончарі насправду не вирізнялися здоров'ям, виглядали «і бідненькими, і приниженими». Здебільшого гончарні вироби виготовляли, сушили й обпалювали в загальному житловому приміщенні, що спричиняло високу вологість, «од якої страждають не тільки ті, хто живе у хатах, але й самі хати» [16, с. 16].

Деякі з них мали більші статки завдяки «каменярським, мулярським» заняттям, аніж гончарному промислу. Посту-

повий занепад останнього, що відбилося на кількості гончарів та одноманітності виробництва, орієнтованого на задоволення «елементарної потреби в посуді», пояснювався економічними чинниками, зокрема здорожчанням палива, малими прибутками, що підштовхувало гончарів переходити до пічних та інших цегельних робіт [16, с. 16].

Наполегливі етнографічні польові студії О. Твердохлебова були продуктивними. Особисте зазнайомлення з гончарями живили історика колоритними сюжетами з історії ремесла крізь призму життєвих історій майстрів. У його нотатках трапляються оповіді про ремесло на Охтирщині від відомого місцевого 76-річного гончаря Івана Курила, зі слів якого було записано спостереження про особливості природних ресурсів краю, ландшафт місцевості, поклади та якість глини, зв'язки між здорожчанням лісу і «відкупом на глинищах» [16, с. 16], зокрема, охтирських «громадських лісних дачах». Також це була особиста історія про шлях у гончарство: від багаторічної праці за подушний податок малолітнього хлопчини до повного опанування майстерності гончаря впродовж п'яти років. Гончар поважного віку докладно описав О. Твердохлебову тодішні побутові умови майстрів, поділився роздумами про взаємини колег по цеху та типовим гончарним фольклором.

Велику увагу дослідник приділив географії поширення гончарних виробів. Традиційно збут відбувався до сусідніх повітів, бо «самі гончарі, крім роздрібного продажу посуду в Боромлі, возять його в Білку, Жигайлівку, Тростянець, Лебедин, Історонь, Сироватку, Славгород, Краснопілля та інші сусідні села і хутори» [16, с. 49], а також у прикордонні українські села й містечка сучасних Белгородської та Курської областей. При цьому етнограф слушно зазначив, що в тих місцях, де ремесло не набуло поширення, підприємливі постачальники їздили за крамом у гончарні центри, купували та перепродували вироби. Олександр Дмитрович писав, що, наприклад, у Куземині Охтирського повіту гончарі й два «скупники» «возами» купували посуд більських майстрів, а потім перепродували чи обмінювали його в найближчих хуторах на інший товар [16, с. 51]. Таким чином гончарні вироби «мігрували» й

«розповзалися» регіоном залежно від попиту та транспортних можливостей і вигоди реалізаторів товару.

Основними заходами зі збуту кустарно-промислового товару були такі: продаж на місцевих ринках; оптова торгівля з «перекупщиками», котрі розвозили його «по околичним ярмаркам і базарам»; натуральний обмін; розповсюдження чумаками згідно з маршрутами власних подорожей до Криму, Придніпров'я і Дону; продаж під індивідуальне замовлення [16, с. 36]. Характерною рисою нарисів є побіжні при цьому коментарі стосовно економічної вигоди не лише самих ремісників, кустарів, про що йшлося вище, але й тих, хто займався реалізацією їхніх виробів. Інформаційно важливими є замальовки про закономірності замовлень на вироби «понад усе посеред зими <...> від пилипівки до великого посту, самі ж чумаки везуть замовлення після Світлого свята, тобто тоді, коли на півдні найбільший попит», або ретельно зафіксовані розрахунки витратно-прибуткової частини кустарно-промислового «бізнесу» та реалізації відповідної продукції. Красномовною є така розлога цитата з історії одного з них: «...у гончарів <...> чумаки купують посуд від 1 р[уб]. 70 к[оп]. до 4 р[уб]. 50 коп. за сотню. <...> На Дону сотня продається за 7–16 руб.», а «дорожній розрахунок» при цьому, наприклад, чумаків-реалізаторів виглядав так: «для проїзду з Котельви в Ростов і назад треба в середньому 46 днів. У дорогу для себе чумака бере 4 пуда сухарів і 1,5 пуда пшона, що коштує 5 р[уб]. 50 к[оп]., 5 ф[унтів]. Сала – 1 р[уб]., сотню риби – 2 р[уб]. 50 к[оп]. і 5 фунтів солі – 3 коп. <...> всього собі харчів на 9 руб. 3 коп. Дьогтю щоденно в дорозі витрачається на 10 к[оп]., а упродовж 34 днів дороги (12 днів вираховуємо на простій у містах) – на 3 р[уб]. 40 к[оп]. У дорозі волів чумаки пасуть двічі на добу, сплачуючи за кожний попас від пари по 17 к[оп]., у середньому напувають також двічі, сплачуючи за пару по 1 к[оп].; усього за воли – 16 р[уб]. 56 к[оп]. На одну волову чумацьку фуру <...> може вклатися 500 шт. посуду. Відкинемо битий посуд в дорозі п'яту частину, що обходиться чумаку 3 р[уб]. в покупці. Приблизно його витрати визначаються сумою 32 руб. Чотири сотні він продасть у середньому

за 44 руб., чистий дохід, таким чином, з одного посуду – 12 р[уб]. Але чумаки не повертаються додому з порожніми возами: на Дону вони беруть рибу, сіль» [16, с. 36–37]. Рясно помережені подібними даними нариси О. Твердохлебова виграшно збагачують розвідки, сприяючи повноцінному «зануренню» читача-дослідника в епоху та соціально-економічні реалії вказаного відтинку часу.

Етнограф ретельно описав деякі зразки глиняних виробів слобожанських гончарів, зокрема Охтирщини. А. Щербань, погоджуючись із висновком О. Твердохлебова, зазначав що котелевські «“більш умілі” майстри <...> за допомогою пензликів створювали “розписні” миски, малюючи на них фрукти, овочі, птахів, рибу, дерева, ножі, виделки» [19]. Технологія виготовлення полив’яних виробів із глини була типовою для регіону й полягала в тому, що на глину «просто кладуть <...> поливу <...> обсипають порошком – зеленого, кавового темного й червоного кольорів, попередньо покривши посуд дьогтем, обпалюють у горні» [19, с. 95].

Подібні замальовки є вельми корисними для атрибуції гончарних виробів ХІХ–ХХ ст. На праці О. Твердохлебова посиляється А. Щербань у розвідці «Глиняні миски з фондової колекції Харківського історичного музею ім. М. Ф. Сумцова», коли зайшлося про атрибуцію тарілки з фондів Музею із зображенням півня та риби. Звернувши увагу на колір виробу, специфіку й спосіб вивершення краю, форму вінця та апелюючи до польових студій О. Твердохлебова, автор дійшов висновку, що цей керамічний виріб походить із Котельви й датується приблизно початком 1880-х років [18, с. 53]. Хоча з етнографічних записів 1883 року відомо, що такі малюнки наносили гончарі сусіднього Опішного, «<...> з великою долею вірогідності можемо вважати виріб з Харківського історичного музею котелевським» [18, с. 59].

Є і така цікава для сучасних науковців конкретика з історії окремих гончарних виробів. Ідеться про глиняний чайник. Як вважає О. Щербань, українські глиняні чайники тривалий час залишалися поза увагою дослідників. У науковій літературі трапляються лише епізодичні згадки про їхнє виготовлення гончарями того чи іншого ремісничого осередку. Про вико-

ристання їх у побуті взагалі мало інформації. Чи не найперша згадка про глиняні чайники міститься у праці О. Твердохлебова [21, с. 328]. Один із таких чайників, описаних етнографом, зберігається у фондах Охтирського краєзнавчого музею. Щоправда, цей музейний експонат постраждав під час бомбардувань рф Охтирки в ніч із 7-го на 8 березня 2022 року. Послідовний опис колориту охтирського чайника доповнено завдяки невеликим замальовкам з історії повсякдення місцевого люду кінця ХІХ – початку ХХ ст. Зокрема, ідеться про те, що щомісяця користувач таким чайником у середньому «витрачав на чай 1 руб. 44 копійки, на цукор – 2 руб. 4 копійки» [21, с. 328]. Звісно, це були відчутні витрати, якщо порівнювати із цінами на продукти в Слобожанському регіоні.

Цінною частиною кожного нарису про кустарний промисел є професійна термінологія, зібрана, зафіксована й значеннєво означена етнографом. Наприклад, описуючи знаряддя праці ремісників, що мали справу зі шкірою, О. Твердохлебов подає лаконічні пояснення таким специфічним термінам, як «скафа», «плаха», «трямовище», «штрифоль», «струг», «білюг», «верштаб», «гардзель», «рейсмус (рисмус)», «давитьце» тощо [16, с. 58–59]. Термінологічні словники діалектів, подані до кожного промислу, спільно із загальновживаним варіантом вважаємо важливим джерелом історії української мови. Також цінним аспектом історичної метрології є фіксація етнографом одиниць вимірювання обсягу товару.

Репрезентуючи *гарбарство* за такою самою схемою, що й інші ремесла, дослідник звернув увагу на поширення в регіоні окремих його підвидів, а саме чинбарства, лимарства та кушнірства. О. Твердохлебов зауважив, що існував чіткий поділ праці між представниками кожного виду гарбарного промислу, хоча нічого подібного до ХVІІІ ст. на українських теренах не існувало. Розмежовуючи на окремі виробничі процеси їхні заняття, О. Твердохлебов ототожнював чинбарів із чоботарями, лимарів із кожум’яками, а кушнірів із майстрами з обробки шкіри хутряних звірів [16, с. 52]. Також, на відміну від гончарства, репрезентованого переважно індивідуальними або сімейними господарствами, дослідник указує на

наявний фабрично-промисловий розвиток шкіряного промислу та оптову торгівлю чоботами, черевиками, хутряним одягом (кожухами), атрибутами конярства тощо. Це породжувало гостру конкуренцію між дрібними й великими господарствами, які на цьому спеціалізувалися.

Крім кількісної конкуренції, яку в Охтирському повіті «вигравали» котелевські майстри, існувала ще й конкуренція якості. При цьому О. Твердохлебов називає деяких з них, котрі, незважаючи на доволі скромні статки й відсутність кредитування, упроваджували новаторські технології обробки шкіри, намагаючись при цьому скласти гідну конкуренцію визнаним майстрам шкіряного промислу Слобожанщини, зокрема Сумського та Лебединського повітів [16, с. 66–67]. Подібні факти автор персоналізував, указуючи на конкретні імена майстрів, що відзначалися «рішуче передовими поглядами» й прагнули застосовувати найкращі з відомих для них способи, методи обробки шкіри [16, с. 66].

За браком часу дослідник підготував для «Трудов» короткі замітки про *ковальство* в Охтирському повіті. Допис було завершено 31 грудня 1884 року, що свідчить про те, що обмаль часу позбавило О. Твердохлебова можливості зробити його розлогим та інформаційно більш насиченим. Проте кількісні, аналітичні дані про специфіку міського й сільського ковальства, відмінності між ними, які проявлялися не лише в асортименті виробів, але й у географії поширення, обсягів товарообігу, становлять джерельний інтерес для фахівців. На думку О. Твердохлебова, охтирські ковалі славилися своєю вправністю й високою майстерністю цілком заслужено, а їх миропільські колеги по цеху, якість виробів яких теж була високою, хоча й намагалися конкурувати, проте безуспішно [16, с. 79].

Зовсім лаконічно подано інформацію про *виготовлення плахт* на Охтирщині. В одному з публічних виступів до дня заснування Харківського університету Д. Багалій відзначив той факт, що Охтирка славилася плахтами [2, с. 20], які виготовлялися з найкращих тканин (шовк, тонкий льон, шотландська шерсть), грубої бавовни (гарус) [16, с. 79]. Сімейність ремесла наклала відбиток, на думку етнографа, на характер і манеру поведінки

плахтівниць, які вирізнялися особливою шанобливістю до всіх, а самих майстринь О. Твердохлебов називав «паніматками українками», образ яких сповнений внутрішньою гідністю: «Серйозні, лагідні, привітні <...> завжди готові прислужитися вам, але без улесливості та власних принижень», «поважно, наче королева сидить вона за своєю роботою в білій сорочці з шитою мережкою <...> у спідниці, підперезаній червоним поясом, повагом, вдумливо перекидаючи свій човник» [16, с. 80]. Підкреслено шанобливе ставлення до осіб, зайнятих ремеслом, загалом помітна риса того часу, притаманна більшості українського суспільства.

Особливо цінним матеріалом є запис назв елементів, деталей плаhti, види цього одягу, що є, безперечно, цікавим фактом з історії українського костюма. Відмітимо також суто історичний факт, що опис виготовлення плахт указує на їх дорожчу вартість, яка, судячи з нарису, усе ж таки була доступною для замовлення чи придбання. Це може свідчити про те, що українське селянство вирізнялося матеріальними статками порівняно з іншими представниками цієї версти населення російської імперії.

Примітним для регіону промислом він уважав також і *коцарство*. Килими, що їх ткали місцеві майстри, за свідченням дослідника, окрім локального споживання чи реалізації, були товаром для вивезення на російські поселення, а то й за кордон імперії. Слушним є висновок про те, що популярний у середині XIX ст. промисел із часом поступився промисловому виробництву килимів, килимчиків, інших виробів і поступово занепав. Такою самою була доля ткацтва (зокрема виготовлення плахт), чумацького, інших промислів, які через різні чинники, переважно соціально-економічного змісту, пов'язані з машинним виробництвом, згодом занепали.

Помітною частиною кожного допису є ретельно зафіксовані продуктивність кожного ремісника, система мір, обсяг товарообігу, вартість, собівартість, ціни на ремісничі вироби й ціноутворюючі фактори, вплив ремесла на економічний розвиток краю. Наприклад, типовий опис економічних аспектів ремесла виглядав так: «Стосовно простих кахлів гончар Шило зробив такий розрахунок: на тисячу цеглин потрібно три вози глини (4 руб.

50 коп.), дров на 5 руб. На виготовлення цегли для однієї людини потрібно 6 днів, сохне вона 9 днів [...] на робітника з харчами за 9 днів – 6 руб. 30 коп., господар витратить 4 дня праці, що складе 2 руб. 80 коп., заготовка глини – 1 руб., всього витрати 19 руб. 60 коп. – 1000 кахлів коштують руб.; чистий заробіток – 5 руб. 40 коп.» [16, с. 36].

Олександр Твердохлебов описав також виготовлення *воскових свічок* [16, с. 57], яке тоді курувалося винятково церквою. Їх кустарне виробництво перебувало під заборонаю через строгу регламентованість. На прохання дослідника було виготовлено 12 кольорових свічок різної форми, які згодом були репрезентовані на етнографічній виставці XII Археологічного з'їзду в Харкові.

Цілком органічною складовою розвідок є побіжні судження про ремісничу, професійно-технічну освіту. У другій половині XIX ст. ідея професійного навчання набула великої популярності в Західній Європі та широко пропагувалася в російській імперії. Однак утілення її в життя вимагало значних ресурсів, яких у розпорядженні земств бракувало, а залучення до справи лише самих ремісників наштовхувалося на обмежені матеріальні й фінансові можливості майстрів. Основними формами здобуття освіти були такі: індивідуальне або дрібногрупове навчання в майстрів, ремісничі училища, школи та навчально-показові майстерні, що мали власні статuti, штати викладачів, навчальні програми й плани [8, арк. 130]. О. Твердохлебов опікувався та підтримував ідею такого навчання (у ремісничих школах і майстернях) змалку, що на той час було доволі поширеною практикою. Таким ремеслом, на думку Олександра Дмитровича, могло стати *лозоплетіння*. Необхідні в будь-якому господарстві речі (кошики) потребували рук, які могли б цим займатися. Це настільки було популярним, що в замітках для земства, указуючи на зростання кількості «бажаючих помістити своїх дітей до кошикової майстерні», відзначалося, що «через нестачу вільних місць <...> багатьом доводиться відмовляти у прийомі» [16, с. 41]. Таке бажання батьків навчати дітей кошиковому ремеслу О. Твердохлебов пояснював тим, що вони вбачали в них «майбутніх майстрів», котрі за час навчання, «отри-

муючи 40% від чистого доходу майстерні, [матимуть] підмогу до життя» [16, с. 41].

Активну життєву позицію О. Твердохлебова, його обізнаність із кустарним виробництвом, загалом тогочасними економічними перетвореннями на Слобожанщині вбачаємо в оприлюдненні на шпальтах популярної на той час щоденної харківської газети «грубого» формату «Южный край» результатів етнографічних експедицій Слобожанщиною, організованих і проведених М. Сумцовим спільно з О. Твердохлебовим на початку XX ст. Це було пов'язано з дорученням попереднього комітету XII Археологічного з'їзду в Харкові зібрати репрезентативний етнографічний матеріал для відповідної виставки. Читачам газети пропонувалися дорожні нотатки, етнографічні нариси, тобто польові спостереження у вигляді наративу та опису окремих знарядь, засобів і результатів праці кустарів.

У 1902 році в Харкові на XII Археологічному з'їзді було продемонстровано етнографічні зразки, зібрані М. Сумцовим та О. Твердохлебовим в Охтирському повіті. Також О. Твердохлебов представив предмети з власної колекції. З-поміж тих, які особисто зібрав і надав Олександр Дмитрович Твердохлебов для виставки на XII Археологічному з'їзді, були такі: модель ткацького верстата; побутові речі (бубна з ключем, ріжок для нюхання тютюну, люлька (м. Зіньків); шкіряний посуд (хутір Михайленковий на Охтирщині)), а також гончарна колекція з одинадцяти полив'яних мисок і мисок без поливи, розписані пташками, рибами миски, вази для квітів, зелений глечик; колекція одягу (очіпки (м. Охтирка та с. Грунь Охтирського пов.), шапка (м. Зіньків)); нашитки (скатертини) (с. Пархомівка Богодухівського пов.); плетене взуття з мотузки (с. Михайленкове Охтирського пов.); свічки зеленого, жовтого кольорів та інші речі місцевого кустарного виробництва.

Сучасники належно поцінували етнографічні студії О. Твердохлебова. У 1905 році Харківське губернське земство видало книгу «Местные промыслы населения Харьковской губернии», споряджену статистичними таблицями й коротким описом до них, підготовленим місцевими кореспондентами губернської земської управи [9]. Про промисли Охтир-

ського повіту відповідну інформацію подав земський агроном Педашенко, який зафіксував розширену географію ремесл, дані про ще декілька промислів, що не ввійшли в студійовану працю О. Твердохлебова, а саме: шевство, столярство, бондарство, олійництво та ін. Погоджуючись із висновками О. Твердохлебова, Педашенко констатує причинно-наслідкові зв'язки між розвитком промисловості та занепадом багатьох кустарних промислів. Кореляцію даних зроблено згідно з Всеросійським переписом населення 1897 року та подано у вигляді узагальнень вищого рівня, що, безперечно, стало можливим завдяки праці Олександра Дмитровича.

Крім згаданих вище М. Сумцова та Д. Багалія, які завжди позитивно відгукувалися про творчі здобутки колеги, старання О. Твердохлебова належно поцінювала й широка громадськість краю. В одному з вересневих номерів 1909 року харківської газети «Утро» згадувалося про опис кустарних промислів Охтирського повіту, проведений О. Твердохлебовим і опублікований у 1885 році Харківським губернським земством, що заслуговував

на високу оцінку та потребував перегляду, доповнень сучасними даними за участю повітового, губернського земств і творчого продовження з огляду на виняткову цінність подібних розвідок, які, «на жаль, зрідка трапляються» [17].

Висновки. Отже, важливим напрямом сучасної гуманітаристики є етнографічні студіювання маловідомих дослідників, зокрема О. Твердохлебова, що підкреслюють пасіонарність особистості, яка прагне пошуку в ім'я служіння науці та суспільству. Його розвідки з історії кустарних промислів і ремесл Слобожанщини є важливим історичним джерелом, оскільки завдяки таким етнографічним локусам можна скласти загальну картину етнографії України.

Праці Олександра Дмитровича Твердохлебова були високо поціновані його сучасниками – однодумцями, колегами-науковцями й освітянами, а також знайшли відгук у сучасних етнографічних дослідженнях. Уведення в науковий обіг та їх популяризація є важливими стверджуючими факторами українства як основоположного підґрунтя Слобожанщини в її історичних межах.

Джерела та література

1. Багалій Д. І. Історія Слобідської України. Харків : Основа, 1990. 258 с.
2. Багалей Д. И. Заселение Харьковского края и общий ход его культурного развития до открытия университета. Харьков : Тип. М. Ф. Зильберберга, 1889. 43 с.
3. Борjak О. О. Культура хліба у селян Старобільського повіту Харківської губернії (за матеріалами збірки В. Іванова «Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии»). *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Історія України. Українознавство: історичні та філософські науки»*. 2017. Вип. 24. С. 56–61.
4. Волис В. Р. Александр Дмитриевич Твердохлебов – краевед и этнограф. *Краеведческие записки Ахтырского краеведческого музея*. 1962. Т. 3. С. 94–97.
5. Гавриш Л. Особливості збуту полив'яного посуду (кінець XIX – початок XX ст.). *Сіверщина в історії України*. 2019. Вип. 12. С. 258–260.
6. Каталог выставки XII-го археологического съезда в г. Харькове. Этнографический отдел. Харьков : Паровая тип. и литография М. Зильберберг и сыновья, 1902.
7. Комиссия по исследованию кустарных промыслов Харьковской губернии. *Южный край*. Харьков, 1881. 9 (21) декабря. № 329. С. 2.
8. Малишев О. В. Розвиток кустарної промисловості в Харківській губернії у другій половині XIX – на початку XX ст. : дис. <...> канд. іст. наук : 07.00.01 / Національний аерокосмічний університет ім. М. Є. Жуковського. Харків, 2005. 230 арк.
9. Местные промыслы населения Харьковской губернии / изд. Харьк. губерн. земства ; [предисл. Б. В. Авилова]. Харьков : Печатное дело, 1905. [2], 97 с.
10. Метка Л. Гончарство Слобідської України у другій половині XIX – першій половині XX століття. Полтава : АСМІ, 2011. 240 с.
11. Слюсарский А. Г. Социально-экономическое развитие Слобожанщины XVII–XVIII вв. Харьков : Харьковское книжное изд-во, 1964. 459 с.
12. Слюсарський А. Г. Слобідська Україна : історичний нарис XVII–XVIII ст. Харків, 1954. 278 с.
13. Сумцов М. Ф. Слобожане. Історико-етнографічна розвідка. Харків : Союз, 1918. 240 с.

14. Сумцов Н. Ф. Очерки народного быта. (Из этнографической экскурсии 1901 г. по Ахтырскому уезду Харьковской губернии). Харьков : Печатное дело, 1902, 57 с.
15. Твердохлебов А. Д. Котельва. *Харьковский сборник за 1888 г.* 1888. Вып. 2. С. 113–130.
16. Труды комиссии по исследованию кустарных промыслов Харьковской губернии. Вып. 3. Ахтырский уезд / сост. А. Д. Твердохлебов. Харьков : Тип. губернского правления, тип. окружного штаба, 1885. 83 с.
17. Исследование кустарных промыслов в Харьковской губернии. *Утро*. Харьков, 1909. 19 сентября. С. 2.
18. Щербань А. Л. Глиняні миски з фондової колекції Харківського історичного музею ім. М. Сумцова. *Харківський історико-археологічний збірник*. 2016. Вип. 18. С. 52–61.
19. Щербань А. Трансформації орнаментативної народної кераміки Слобожанщини у ХІХ столітті. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Історія України. Українознавство: історичні та філософські науки»*. Харків, 2015. С. 94–100.
20. Щербань А., Щербань О. Слобожанська народна кераміка ХІХ століття: проблеми атрибуції (на прикладі мисок із фондів Харківського історичного музею ім. Миколи Сумцова). *Народознавчі зошити*. 2016. № 4. С. 856–859.
21. Щербань О. Глиняний чайник в культурі харчування українців. *Вісник Львівської національної академії мистецтв*. Львів, 2012. Вип. 23. С. 327–334.

References

1. БАНАЛИЙ, Dmytro. *History of Sloboda Ukraine*. Kharkiv: Basis, 1990, 258 pp. [in Ukrainian].
2. BAGALEY, Dmitry. *Settlement of the Kharkov Region and the General Course of Its Cultural Development before the Opening the University*. Kharkov: Typography of M. F. Zilberberg, 1889, 43 pp. [in Russian].
3. BORIAK, Olena. Bread Culture among the Peasants of Starobilsk County of Kharkiv Governorate (After the Materials of V. Ivanov's Collection "Life and Works of peasants of Kharkov Province"). *Bulletin of V. N. Karazin Kharkiv National University. Series "History of Ukraine. Ukrainian Studies: Historical and Philosophical Sciences"*, 2017, vol. 24, pp. 56–61 [in Ukrainian].
4. VOLIS, Villi. Aleksandr Dmitrievich Tverdokhlebov is a Local Historian and Ethnographer. *Local History Notes of the Akhtyrka Local History Museum*, 1962, vol. 3, pp. 94–97 [in Russian].
5. HAVRYSH, Larysa. Peculiarities of the Sale of Glazed Dishes (Late 19th – Early 20th Centuries). *Sivershchyna in the History of Ukraine*, 2019, issue 12, pp. 258–260 [in Ukrainian].
6. ANON. *Catalogue of the Exhibition of the 12th Archaeological Congress in Kharkov*. Ethnographic Department. Kharkov: Steam Printing House and Lithography of M. Zilberberg and Sons, 1902 [in Russian].
7. ANON. Commission for the Study of Handicrafts of the Kharkov Province. *Southern Region*. Kharkov, 1881, December 9 (21), no. 329, pp. 2 [in Russian].
8. MALYSHEV, Oleksandr. *Handicrafts Development in the Kharkiv Governorate in the Mid to Late-19th – Early 20th Centuries: A Ph.D. Thesis in History: 07.00.01*. M. Ye. Zhukovskiy National Aerospace University. Kharkiv, 2005, 230 pp. [in Ukrainian].
9. ANON. *Local Handicrafts of the Population of Kharkov Governorate*. Edition of the Kharkov Governorate County. Prefaced by Boris AVILOV. Kharkov: Printing Affair, 1905, [2], 97 pp. [in Russian].
10. METKA, Liudmyla. *Pottery of Slobidska Ukraine in the Mid to Late-19th – First Half of the 20th Century*. Poltava: ASMI, 2011, 240 pp. [in Ukrainian].
11. SLYUSARSKY, Anatoly. *Social and Economic Development of Slobozhanshchina in the 17th–18th Centuries*. Kharkov: Kharkov Book Publishing House, 1964, 459 pp. [in Russian].
12. SLYUSARSKY, Anatoly. *Slobidska Ukraine: Historical Essay of the 17th – 18th Centuries*. Kharkiv, 1954, 278 pp. [in Ukrainian].
13. SUMTSOV, Mykola. *Slobozhane: Historical and Ethnographic Study*. Kharkiv: Union, 1918, 240 pp. [in Ukrainian].
14. SUMTSOV, Nikolai. *Essays on Folk Life (From the Ethnographic Excursion of 1901 in the Akhtyrka County of the Kharkov Governorate)*. Kharkov: Printing Business, 1902, 57 pp. [in Russian].
15. TVERDOKHLEBOV, Aleksandr. Kotelva. *Kharkov Collection for 1888*. 1888, issue 2, pp. 113–130 [in Russian].
16. TVERDOKHLEBOV, Aleksandr, compiler. *Works of the Commission for the Study of Handicrafts of the Kharkov Province*. Issue 3. Akhtyrka County. Kharkov: Typography of the Provincial Government, Typography of the Area Headquarters, 1885, 83 pp. [in Russian].
17. ANON. A Study of Handicrafts in Kharkov Province. *Morning*. Kharkov, September 19, 1909, pp. 2 [in Russian].
18. SHCHERBAN, Anatolii. Clay Bowls from the Fund Collection of M. Sumtsov Kharkiv Historical Museum. *Kharkiv Historical and Archaeological Collection*, 2016, issue 18, pp. 52–61 [in Ukrainian].

19. SHCHERBAN, Anatolii. Transformations of Ornamentation of Folk Ceramics of Slobozhanshchyna in the 19th Century. *Bulletin of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series "History of Ukraine. Ukrainian Studies: Historical and Philosophical Sciences"*. Kharkiv, 2015, pp. 94–100 [in Ukrainian].

20. SHCHERBAN, Anatolii, Olena SHCHERBAN. Slobozhanshchyna Folk Ceramics of the 19th Century: Problems of Attribution (Exemplified by the Bowls from the Funds of Mykola Sumtsov Kharkiv Historical Museum). *The Ethnology Notebooks*, 2016, no. 4, pp. 856–859 [in Ukrainian].

21. SHCHERBAN, Olena. Clay Teapot in the Food Culture of Ukrainians. *Bulletin of the Lviv National Academy of Arts*. Lviv, 2012, issue 23, pp. 327–334 [in Ukrainian].

Конфлікт інтересів

Авторка не має потенційного конфлікту інтересів, який би міг вплинути на рішення про опублікування цієї статті.

Використання штучного інтелекту

Не використовувався.

Отримано / Received 21.10.2025

Рекомендовано до друку / Recommended for publishing 04.12.2025

Опубліковано / Published 26.12.2025

УДК 314.117:316.347](477.41)“1926”
DOI <https://doi.org/10.15407/mue2025.24.141>

СКЛЯР ВОЛОДИМИР

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

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0020-5973>

SKLIAR VOLODYMYR

a Doctor of History, a professor, a leading 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/0000-0003-0020-5973>

Бібліографічний опис:

Скляр, В. (2025) Етнічний склад населення Переяславського району Київської округи: за статистичними матеріалами перепису населення 1926 року. *Матеріали до української етнології*, 24 (27), 141–148.

Skliar, V. (2025) Ethnic Composition of the Population of Pereiaslav District of Kyiv Area: According to Statistical Materials of the 1926 Census. *Materials to Ukrainian Ethnology*, 24 (27), 141–148.

© Видавництво ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2025. Опубліковано на умовах відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

**ЕТНІЧНИЙ СКЛАД НАСЕЛЕННЯ
ПЕРЕЯСЛАВСЬКОГО РАЙОНУ КИЇВСЬКОЇ ОКРУГИ:
ЗА СТАТИСТИЧНИМИ МАТЕРІАЛАМИ
ПЕРЕПИСУ НАСЕЛЕННЯ 1926 РОКУ**

Анотація / Abstract

У сучасній українській етнології чільне місце посідають етнодемографічні дослідження. Статистичні матеріали щодо чисельності та етнічного складу населення, зокрема матеріали перепису населення 1926 року, є важливим джерелом у проведенні досліджень етнодемографічних процесів у 20-х роках ХХ ст. в Київській окрузі, у тому числі й у Переяславському районі. З початку 30-х років ХХ ст. ці унікальні статистичні матеріали опинилися в «спецхрані» й не були доступні для науковців. Повернені в науковий обіг вони були лише після здобуття Україною незалежності. На основі опрацювання матеріалів перепису населення 1926 року проведено розрахунки та складено таблицю щодо чисельності й етнічного складу населення Переяславщини, ураховуючи етнічний склад населення районного центру та сільського населення району.

Переяславський район як окрема адміністративно-територіальна одиниця існував з березня 1923 року до липня 2020 року. До його складу в 1926 році належали м. Переяслав та 36 сільських рад, а сільська поселенська мережа складалася із 70 населених пунктів. Рівень урбанізації населення району був тоді незначний – 19,58 % (15 466 осіб із 78 971 особи). Тобто лише кожен 5-й мешканець Переяславщини в 1926 році належав до міського населення, а абсолютна більшість населення зосереджувалася в сільській місцевості – 63 505 осіб. Переяславський район характеризувався етнічною однорідністю населення, абсолютним домінуванням за чисельністю на його теренах українців на тлі поодиноких представників етнічних меншин, розселених дисперсно. У районному центрі спостерігався малокомпактний тип розселення євреїв. Частка українців серед загальної чисельності населення Переяславщини в 1926 році досягала 94,61%.

Ключові слова: Переяславський район, Київська округа, чисельність та етнічний склад населення, українці, етнічні меншини, перепис населення 1926 року.

Ethnodemographic studies occupy a prominent place in modern Ukrainian Ethnology. Statistical materials concerning the quantity and ethnic composition of the population, particularly the materials of the 1926 census, are an important source in conducting research on ethnodemographic processes in the 1920s in the Kyiv area, including Pereiaslav district. These unique statistical materials are in the «special storage» and have not been accessible to scientists since the early 1930s. They have been returned to scientific circulation only after the period when Ukraine gains independence. The calculations are made and a table is compiled on the number and ethnic composition of the population of Pereiaslav district, taking into account the ethnic composition of the population of the district center and the rural population of the district based on the processing of the materials of the 1926 census.

Pereiaslav district, as a separate administrative-territorial unit, has existed from March 1923 to July 2020. In 1926 it has included the city of Pereiaslav and 36 village councils, and the rural network consisted of 70 settlements. The level of urbanization of the district's population was then quite insignificant – 19,58 % (15,466 people out of 78,971 people). Namely only every 5th resident of Pereiaslav region in 1926 has belonged to the urban population, and the absolute majority of the inhabitants is concentrated in rural areas – 63,505 people. Pereiaslav district is characterized by ethnic homogeneity of the population, absolute dominance in terms of numbers of Ukrainians on its territory against the background of isolated representatives of ethnic minorities, settled dispersedly. A small-scale type of settlement of Jews is observed only in the district center.

Keywords: Pereiaslav district, Kyiv area, number and ethnic composition of the population, Ukrainians, ethnic minorities, 1926 census.

Вступ. Однією з найактуальніших наукових проблем сучасної української етнології залишається дослідження етнодемографічних процесів в Україні в цілому, у її областях та районах, урахування табування цих досліджень за радянських часів. Під час проведення краєзнавчих студій цілком логічним є використання цих етнологічних досліджень. Надзвичайно важливе значення для вивчення етнодемографічних процесів мають статистичні матеріали перепису населення 1926 року, які від початку 30-х років і аж до розпаду срср опинилися в «спецхрані» й не могли бути опрацьовані та використані етнологами [1; 5].

Особливу значущість для дослідження чисельності та етнічного складу населення, а також поселенської мережі Київської округи, за матеріалами перепису населення 1926 року, має збірник статистичних матеріалів «Населені місця Київщини. Попередні підсумки перепису 17 грудня 1926 року» [6]. Унікальність цього статистичного збірника полягає в тому, що в ньому було подано матеріали щодо чисельності та етнічного складу населення кожного сільського населеного пункту, наведено навіть кількість домогосподарств. На основі опрацювання цих статистичних даних автор розвідки підготував таблицю.

Виклад основного матеріалу. На відміну від переважної більшості інших міст та районів Київської області, історичне минуле яких недостатньо досліджене, історія м. Переяслава та Переяславського

району знайшла відображення в низці наукових праць істориків Університету Григорія Сковороди в Переяславі та Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав». Виходять публікації в серіях «Краєзнавча бібліотека Переяславщини» та «Затоплені села Переяславщини». У Переяславі постійно проводиться Всеукраїнський історико-культурологічний форум «Сікорські читання», де представлена краєзнавча, етнологічна, музеєзнавча та культурологічна наукова проблематика. Переяславщина має потужний потенціал науковців, які досліджують славетну історію свого краю, на чолі з доктором історичних наук, професором, академіком НАПН України, заступником голови Національної спілки краєзнавців України В. Коцуром.

У фундаментальній праці «Переяслав у віках» (автори-упорядники: В. П. Коцур, О. В. Колибенко), присвяченій 1100-літтю міста, відображено основні віхи розвитку Переяславщини від X ст. до початку XXI ст. [6]. У колективній монографії «Переяславський соціум на перехресті епох: люди, події, факти» визначено особливості розвитку соціокультурного процесу на Переяславщині [3]. Огляд історії цього краю викладено в колективній монографії науковців Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав» [2]. З'явилася й перша історіографічна стаття Т. Нагайка щодо узагальнення результатів досліджень історії м. Переяслава та Переяславщини [4].

Утім, спеціальної праці, яка б опиралася на аналіз статистичних матеріалів і була присвячена чисельності та етнічному складу населення Переяславщини середини 20-х років ХХ ст., нині не існує.

Мета статті – опираючись на аналіз статистичних матеріалів перепису населення 1926 року, визначити чисельність населення, окреслити поселенську мережу Переяславського району та встановити особливості етнічного складу його міського та сільського населення.

Чисельність населення та поселенська мережа Переяславського району в 1926 році. Одним із 25 районів Київської округи в 1926 році був Переяславський район. Його утворено за Постановою ВУЦВК «Про адміністративно-територіальний поділ Полтавщини» від 7 березня 1923 року в Золотоніській округі Полтавської губернії в межах ліквідованих 5 волостей Переяславського повіту: Переяславської, Дем'янцівської, Помоклівської, Студениківської та Ташанської [7].

3 червня 1925 року, після розформування Золотоніської округи, Переяславський район передано до складу Київської округи Київської губернії [9]. Київську округу, як і всі інші, ліквідовано у вересні 1930 року [8]. Тоді ж Переяславський район перейшов у безпосереднє підпорядкування тодішній столиці УСРР – м. Харкову. Зі створенням у лютому 1932 року Київської області Переяславський район увійшов до її складу [10].

До Переяславського району в 1926 році (на час перепису) входили Переяславська міська рада та 36 сільських рад. Окрім цього, населення с. Підварки та хут. Яковенків (Підварківська сільська рада) обраховувалося за переписом населення 1926 року як міське населення (Переяславська міська рада) [5, с. 53–57].

Поселенська мережа Переяславського району в 1926 році складалася із 73 населених пунктів: Переяславська міська рада – 1 місто, 1 село, 1 хутір, а також 36 сільських рад: Андрушівська, Бабачиська, Велико-Каратувська, Виповзька, Вінинцівська, Вовчківська, Воскресенська, В'юнищенська, Гайшинська, Гланишівська, Городищенська, Дем'янцівська, Денисівська, Зарубинецька, Засупоївська, Каранська, Козинецька, Козлівська, Кулябівська, Лецьківська, Мало-Каратувська, Панфілівська, Полого-Вергунівська, По-

лого-Чобітківська, Положайвська, Помоклівська, Пристромська, Соснівська, Сомково-Долинська, Стоп'язька, Строківська, Студениківська, Трахтемирівська, Ташанська, Харківецька, Циблівська. У межах цих 36 сільських рад було 70 населених пунктів – 37 сіл, 29 хуторів, 1 селище, 1 залізнична станція, 2 залізничні будки [5, с. 53–57]. За переписом населення 1926 року, до населених пунктів зараховувалися не лише міста, села, хутори, а й залізничні станції, залізничні будки та навіть лісові сторожки.

Переяславський район у 1926 році розташовувався на південному сході Київської округи, межував на заході та південному заході з Рогозівським та Ржищівським, на півночі з Березанським районами Київської округи, на північному сході та сході з Яготинським і Бирлівським районами Прилуцької округи, а на південному сході та півдні з Гельм'язівським та Канівським районами Черкаської округи. Територіальною особливістю Переяславського району в 1926 році було те, що він був на межі трьох округ: Київської, Прилуцької та Черкаської. Район розташовувався на лівобережжі Дніпра, за винятком Зарубинецької та Трахтемирівської сільських рад.

Серед загальної кількості сільських населених пунктів Переяславського району в 1926 році частка сіл сягала 50,69 % (37 сіл із 70 населених пунктів). Найбільш розповсюдженим типом сільського поселення в районі було на той час село, на відміну від переважної більшості районів Київської округи, де тоді найбільш поширеним типом сільського поселення був хутір. Частка хуторів серед загальної кількості сільських населених пунктів Переяславського району в 1926 році становила 39,73 % (29 хуторів) (див. табл.; розрахунки автора). У межах району – м. Переяслав, с-ще Чаплини Каранської сільської ради, залізнична станція Переяслав Козлівської сільської ради (нині – с. Переяславське), 2 залізничні будки в Козлівській та Засупоївській сільських радах.

За переписом населення 1926 року, Переяславський район за загальною чисельністю населення посідав перше місце з-поміж усіх 25 районів Київської округи. Загальна чисельність населення району в 1926 році складала 78 971 особа. Меш-

кали вони в 16 985 домогосподарствах. Середня чисельність 10 домогосподарств району складала 46 осіб. Рівень частки Переяславщини серед загальної чисельності населення Київської округи складав 4,96 % (78 971 особа із 1 593 111 осіб) (розрахунки автора). Тобто в 1926 році в межах району зосереджувався кожен 20-й мешканець Київської округи.

Площа Переяславського району в 1926 році становила 1175 кв. км. Доволі високою була густота населення цього району й сягала 67 осіб на 1 кв. км (розрахунки автора).

У м. Переяславі разом із с. Підварки та хут. Яковенків у 1926 році мешкало 15 466 осіб (3832 домогосподарства). Середня чисельність 10 міських домогосподарств становила 40 осіб. Рівень урбанізації населення на Переяславщині (рівень частки Переяславської міської ради серед загальної чисельності населення району) був не досить значним і складав 19,58 % (15 466 осіб із 78 971 особи) (див. табл.). Тобто кожен 5-й мешканець району в 1926 році належав до міського населення.

Слід зазначити, що реальний рівень урбанізації Переяславського району в 1926 році був ще нижчим. Безпосередньо в м. Переяславі тоді мешкало 11 267 осіб, ще 3916 осіб – у с. Підварки та 83 особи – на хут. Яковець. За чисельністю с. Підварки менш ніж утричі поступалося тоді районному центру. Тому рівень урбанізації населення Переяславщини фактично становив 14,52 % (11 267 осіб із 78 971 особи) (див. табл.; розрахунки автора). Реально лише кожен 7-й мешканець району в 1926 році належав до урбаністичного середовища. Слід також зауважити, що тоді в переважній більшості районів Київської округи не було міських поселень, а районними центрами були здебільшого села чи колишні містечка, які також перетворилися на села.

Значно більшою, ніж чисельність міського населення, була чисельність сільського населення Переяславщини й сягала в 1926 році 63 505 осіб (13 153 домогосподарства). Середня чисельність 10 сільських домогосподарств становила 48 осіб. Сільські родини району, як, до речі, й у всій Україні, традиційно були помітно більші ніж міські родини. Порівняймо, середня чисельність 10 міських до-

могосподарств складала тоді 40 осіб (див. табл.; розрахунки автора).

Абсолютну більшість населення Переяславського району становили сільські мешканці. Їх частка серед загальної чисельності населення району становила 80,49 % (63 505 осіб із 78 971 особи) (див. табл.; розрахунки автора). Тобто 4 із 5 мешканців Переяславщини належали до сільського населення. Із 13 153 домогосподарств усіх 36 сільських рад Переяславського району 12 926 домогосподарств (98,27 %) належали до домогосподарств «селянського типу» і лише 227 домогосподарств (1,73 %) – до домогосподарств «іншого типу» [5, с. 57]; (розрахунки автора). Найбільше домогосподарств «іншого типу» (робітники та кустарі) було на залізничній станції Переяслав – 42 домогосподарства, а також у селах, таких як Студеники, Андруші, Кулябівка, Помоклі, Ташань [5, с. 53–55]. Отже, абсолютну більшість населення Переяславщини в 1926 році, як і населення всіх інших районів, становили сільські мешканці, головним заняттям яких було сільське господарство.

Досить значною у 1926 році була середня чисельність населення однієї сільської ради Переяславського району (сягала 1716 осіб). Великою була також середня чисельність населення одного сільського населеного пункту (складала 907 осіб). Тобто як сільські ради, так сільські населені пункти Переяславщини були на той час багатолюдними. Досить великими були тоді й сільські родини – 10 сільських домогосподарств налічували 48 осіб, що було більше ніж середня чисельність 10 міських домогосподарств – 40 осіб (див. табл.; розрахунки автора).

Отже, сільська поселенська мережа Переяславського району в 1926 році складалася із 70 населених пунктів. Нараховувалося п'ять різновидів: 37 сіл, 29 хуторів, 1 селище, 1 залізнична станція, 2 залізничні будки. У складі 33 сільських рад було 33 села, по 1 селу в кожній сільській раді, а у 2 сільських радах (Полого-Чобітківській та Зарубинецькій) налічувалося 2 села в кожній сільській раді, разом 37 сіл. Лише у Воскресенській сільській раді не було жодного села.

Етнічний склад населення Переяславського району у 1926 році. Київщина, як і її лівобережна частина Переяслав-

щина, була історичним ядром України. Визначальною ознакою етнічного складу населення Переяславського району в 1926 році була етнічна однорідність його населення. Про це свідчить абсолютне домінування за чисельністю українців, частка яких серед загальної чисельності населення Переяславського району сягала 94,81 % (74 717 осіб із 78 971 особи). Українці домінували за чисельністю в районному центрі, у всіх без винятку 36 сільських радах, а також у всіх без винятку 70 сільських населених пунктах Переяславського району (див. табл.; розрахунки автора).

В етнічному складі населення м. Переяслава рівень частки українців становив 74,05 % (11 453 особи із 15 466 осіб). Тобто майже 3 із 4 мешканців районного центру в 1926 році належали до українців. Однак досить незначним був рівень урбанізації українців Переяславського району і склав 15,33 % (11 453 особи із 74 717 осіб). Тобто лише кожен 6-й українець району належав до міського населення. До того ж рівень урбанізації українців був навіть дещо нижчим ніж рівень урбанізації всього населення Переяславщини – 19,58 % (див. табл.; розрахунки автора).

Рівень частки українців в етнічному складі сільського населення Переяславського району в 1926 році був помітно вищим, якщо порівняти з етнічним складом міського населення і становив 99,62 % (63 264 особи із 63 505 осіб). Слід зазначити, що в половині сільських рад (у 18 із 36) рівень частки українців сягав 100 %: Андрушівській, Вінинцівській, Вовчківській, Воскресінській, Гайшинській, Каранській, Козиницькій, Кулябівській, Малокаратульській, Положаївській, Полого-Вергунівській, Полого-Чоботівській, Пристромській, Сомководолинській, Стов'язькій, Строківській, Трахтемирівській, Ташанській. У всіх інших 18 сільських радах рівень частки українців серед усього населення перевищував 99 % (див. табл.; розрахунки автора). Тому ключовою ознакою етнічного складу сільського населення Переяславщини в 1926 році була його українська етнічна однорідність.

Сукупна чисельність етнічних меншин у Переяславському районі в 1926 році становила 4254 особи, що складало 5,19 % загальної чисельності населення району

(78 971 особа). Тобто лише кожен 20-й мешканець району належав до етнічних меншин. Етнічні меншини на теренах Переяславщини були розселені досить нерівномірно. Найбільше їх зосереджувалося в м. Переяславі – 4013 осіб, що становило 94,33 % загальної чисельності етнічних меншин району (4254 особи) (див. табл.; розрахунки автора). Тобто головним осередком територіального розміщення етнічних меншин у Переяславському районі був районний центр.

Помітним був рівень частки етнічних меншин (переважно за рахунок євреїв) в етнічному складі населення м. Переяслава і становив 25,95 % (4013 осіб із 15 466 осіб). Рівень урбанізації етнічних меншин (також за рахунок євреїв) був істотно вищим – 94,33 % (4013 осіб із 4254 осіб) ніж рівень урбанізації українців – 15,33 % (11 453 особи із 74 717 осіб) (див. табл.; розрахунки автора). Тому в 1926 році серед етнічних меншин переважали міські мешканці, а серед українців – сільські.

Навпаки, зовсім мінімальним був рівень частки етнічних меншин серед сільського населення Переяславського району в 1926 році і становив лише 0,38 % (241 особа із 63 505 осіб). У сільській місцевості Переяславщини, і то не у всіх сільських радах, були дисперсно розселені лише поодинокі представники етнічних меншин. Слід зазначити також, що у 18 із 36 сільських рад не було жодного представника етнічних меншин. Також із 70 сільських населених пунктів у 51-му не було зовсім етнічних меншин. Тобто в половині сільських рад, а також у 7 із 10 сільських населених пунктів Переяславського району не було жодного представника етнічних меншин. Поодинокі представники етнічних меншин мешкали в Переяславі та 19 сільських населених пунктах (див. табл.; розрахунки автора).

Найбільшою за чисельністю етнічною меншиною Переяславського району в 1926 році були євреї. Їх чисельність становила 3605 осіб, що складало 4,57 % загальної чисельності населення Переяславщини. Частка євреїв серед сукупної чисельності населення етнічних меншин району сягала 84,74 % (3605 осіб із 4254 осіб). За чисельністю євреї на Переяславщині більш ніж у п'ятеро переважали інші етнічні меншини разом узяті, відповідно 3605 осіб

та 649 осіб. Тобто 5 із 6 представників етнічних меншин Переяславського району в 1926 році належали до євреїв (див. табл.; розрахунки автора).

Абсолютна більшість євреїв Переяславщини в 1926 році зосереджувалася у м. Переяславі – 3590 осіб, що складало 99,58 % їхньої загальної чисельності (3605 осіб). Тобто рівень урбанізації євреїв був найвищим, якщо порівняти з українцями та представниками всіх інших етносів. Частка євреїв в етнічному складі населення районного центру становила 23,21 % (3590 осіб із 15 466 осіб). Тобто майже кожен 4-й мешканець м. Переяслава в 1926 році належав до євреїв. На Переяславщині за межами районного центру, тобто в сільській місцевості мешкало лише 15 євреїв, що складало 0,02 % загальної чисельності сільського населення району (див. табл.; розрахунки автора).

Слід зазначити, що за чисельністю населення м. Переяслав тоді вчетверо поступалося сільському населенню Переяславського району. Окрім районного центру, євреї мешкали лише в 4 із 70 сільських населених пунктів: у селах Памфіли, Сонова, Студеники, а також на залізничній станції Переяслав.

Чисельність представників кожної з інших етнічних меншин у 1926 році в Переяславському районі залишалася помітно меншою, ніж євреїв. Так, чисельність росіян становила 465 осіб, що складало лише 0,59 % загальної чисельності населення Переяславщини. Частка росіян серед сукупної чисельності населення етнічних меншин району сягала 10,93 % (465 осіб із 4254 осіб) (див. табл.; розрахунки автора). Тобто лише кожен 10-й представник етнічних меншин Переяславського району належав до росіян.

Абсолютна більшість росіян Переяславщини зосереджувалася в районному центрі – 335 осіб. Рівень урбанізації росіян, попри їхню незначну чисельність, був досить значним і сягав 72,04 % їхньої загальної чисельності в районі (335 осіб із 465 осіб). Рівень частки росіян в етнічному складі населення цього міста становив 2,17 % (335 осіб із 15 466 осіб). У сільській місцевості Переяславщини мешкало 130 росіян, що складало лише 0,20 % загальної чисельності сільського населення району (63 505 осіб). Окрім районного центру, поодинокі представни-

ки російської етнічної меншини мешкали в 16 із 70 сільських населених пунктів Переяславського району. Найбільше – на залізничній станції Переяслав (16 осіб) та в с. Харківці (12 осіб), в інших 14 сільських населених пунктах нараховувалося від 1 до 7 росіян у кожному (див. табл.; розрахунки автора).

У 1926 році в Переяславському районі мешкав також 41 поляк. Вони були розселені дисперсно. Більшість поляків зосереджувалася тоді в м. Переяславі (32 особи). У районному центрі зосереджувалося 78,04 % поляків Переяславщини. Тобто рівень урбанізації поляків, попри їхню незначну чисельність, був досить значним. Частка поляків в етнічному складі населення Переяславського району була зовсім незначною і складала лише 0,05 % (41 особа із 78 971 особи), а серед сукупної чисельності етнічних меншин – 0,96 % (41 особа із 4254 осіб) (див. табл.; розрахунки автора).

У Переяславському районі в 1926 році територіальне представництво трьох інших етнічних меншин – білорусів, чехів, німців – було мінімальним, відповідно 15 осіб, 10 осіб, 9 осіб. У м. Переяславі мешкало 7 німців, 6 чехів, 3 білоруси. Також білоруси та чехи мешкали на залізничній станції Переяслав. Частка білорусів, чехів, німців в етнічному складі населення району була мізерною і складала, відповідно, лише 0,019 %, 0,012 %, 0,011 %, а серед сукупної чисельності етнічних меншин – 0,35 %, 0,23 %, 0,21 %. Окрім цього, ще 109 осіб, що складало лише 0,14 % загальної чисельності населення району, належали до представників інших етнічних меншин або тих осіб, хто не вказав свого етнічного походження. Їхня частка серед сукупної чисельності етнічних меншин становила 2,56 % (див. табл.; розрахунки автора).

Таким чином, українці домінували за чисельністю в районному центрі та в усіх без винятку населених пунктах Переяславщини. Етнічні меншини в 1926 році мешкали в м. Переяславі, а також у 17 із 70 сільських населених пунктів Переяславського району, де були розселені дисперсно. В інших 53 сільських населених пунктах не було жодного представника етнічних меншин.

Висновок. Отже, у 1926 році загальна чисельність населення Переяславсь-

кого району становила 78 971 особа. Мешкали вони в м. Переяславі, а також у 70 сільських населених пунктах, які об'єднувалися в 36 сільських радах. Абсолютну більшість населення Переяславщини становили сільські мешканці, а рівень урбанізації населення був незначним. Як свідчить аналіз статистичних матеріалів перепису населення 1926 року, демографічний потенціал Переяславського району був досить потужним. У доурбаністичний період основну масу населення Переяславщини, як і всієї України того часу, складали сільські мешканці, розселені переважно в багатолюдних селах у великих сільських родин. Тому досить високою була й густота сільського населення Переяславського району. Цей район як окрема адміністративно-територіальна одиниця існував з березня 1923 року до липня 2020 року.

Переяславщина характеризувалася етнічною однорідністю населення – аб-

солютним домінуванням за чисельністю на його теренах українців на тлі поодиноких представників етнічних меншин, розселених дисперсно. Попри незначні відмінності в етнічному складі населення м. Переяслава та сільського населення в 1926 році, українці становили абсолютну більшість серед населення на всіх теренах Переяславського району. До того ж в абсолютній більшості населених пунктів (53 із 70) та у 18 із 36 сільських рад Переяславщини не було жодного представника етнічних меншин. Лише євреї в Переяславі зберігали частково малокомпактний тип розселення. У районному центрі мешкали також поодинокі представники інших етнічних меншин.

Досить перспективним є дослідження чисельності та етнічного складу населення Київської округи та всіх її районів за статистичними матеріалами перепису населення 1926 року.

Таблиця

Чисельність та етнічний склад населення Переяславського району в 1926 році

	кількість домогосподарств	загальна чисельність населення	українці		євреї		росіяни	
			осіб	%	осіб	%	осіб	%
Переяславський район	16 985	78 971	74 717	94,61	3 605	4,57	465	0,59
м. Переяслав (с. Підварки, хут. Яковенків)	3 832	15 466	11 453	74,05	3 590	23,21	335	2,17
сільське населення (36 сільських рад, 70 населених пунктів)	13 153	63 505	63 264	99,62	15	0,02	130	0,20
	поляки		білоруси		чехи		німці	
	осіб	%	осіб	%	осіб	%	осіб	%
Переяславський район	41	0,05	15	0,02	10	0,01	9	0,01
м. Переяслав (с. Підварки, хут. Яковенків)	32	0,21	3	0,02	6	0,04	7	0,05
сільське населення (36 сільських рад, 70 населених пунктів)	9	0,09	12	0,02	4	0,01	2	0,00...

Джерела та література

1. Всесоюзная перепись населения 1926 года. Т. XII : Украинская Социалистическая Советская Республика. Правобережный подрайон. Левобережный подрайон: народность, родной язык, возраст, грамотность / Центральное статистическое управление СССР, Отдел переписи. Москва : Издание ЦСУ Союза ССР, 1928. 472 с.
2. Короткий нарис історії Переяслава / за заг. ред. О. М. Лукашевича. Переяслав-Хмельницький, 2019. 223 с. («Краєзнавча бібліотека Переяславщини»; Вип. 8).
3. Коцур В. П., Гуржій О. І., Лоха В. А. Переяславський соціум на перехресті епох: люди, події, факти. Київ : Видавництво Юрка Любченка, 2019. 624 с.
4. Нагайко Т. Ю. Історичний розвиток Переяславщини як наукова проблема. *Фактор простору в історичних дослідженнях : матеріали Всеукр. наук. конф., 23 травня 2019 р.* Переяслав-Хмельницький, 2019. С. 63–70.
5. Населені місця Київщини. Попередні підсумки перепису 17 грудня 1926 року. Київ, 1927. 104 с.
6. Переяслав у віках / авт.-упоряд. В. Коцур, О. Колибенко. Київ : Світ успіху, 2007. 423 с.
7. Постанова ВУЦВК «Про адміністративно-територіальний поділ Полтавщини» від 07 березня 1923 року. *Збірник узаконень та розпоряджень робітничо-селянського уряду України (ЗУРПСУУ)*. 1923. № 18–19. Ст. 312.
8. Постанова ВУЦВК і РНК УСРР «Про ліквідацію округ та перехід на двоступеневу систему управління» від 05 вересня 1930 року. *ЗУРПСУУ*. 1930. Ч. 1. № 23. Ст. 225.
9. Постанова ВУЦВК «Про скасування Золотоніської округи й інші зміни адміністративно-територіального поділу Полтавщини» від 03 червня 1925 року. *ЗУРПСУУ*. 1925. Ч. 1. № 32. Ст. 312.
10. Постанова ВУЦВК і РНК УСРР «Про утворення областей на території УСРР» від 09 лютого 1932 року. *ЗУРПСУУ*. 1932. № 5. Ст. 28.

References

1. ANON. *All-Union Census of 1926*. Vol. 12. Ukrainian Socialist Soviet Republic. Right-Bank Subdistrict. Left-Bank Subdistrict: Nationality, Native Language, Age, Literacy. Central Statistical Office of the USSR, Census Department. Moscow: Publishing House of the Central Statistical Office of the USSR, 1928, 472 pp. [in Russian].
2. LUKASHEVYCH, Oleksii, ed. *A Brief Essay of the History of Pereiaslav*. Pereiaslav-Khmelnytskyi, 2019, 223 pp. ("Local History Library of Pereiaslav Region"; Issue 8) [in Ukrainian].
3. KOTSUR, Viktor, Oleksandr HURZHII, Viacheslav LOKHA. *Pereiaslav Society at the Crossroads of Epochs: People, Events, Facts*. Kyiv: Yurko Liubchenko, 2019, 624 pp. [in Ukrainian].
4. NAHAIKO, Taras. Historical Development of Pereiaslav Region as a Scientific Problem. The Space Factor in Historical Research: Materials of All-Ukrainian Scientific Conference, May 23, 2019. Pereiaslav-Khmelnytskyi, 2019, pp. 63–70 [in Ukrainian].
5. ANON. *Populated Places of Kyiv Region. Preliminary Results of the Census of December 17, 1926*. Kyiv, 1927, 104 pp. [in Ukrainian].
6. KOTSUR, Viktor, Oleksandr KOLYBENKO, compilers. *Pereiaslav through the Ages*. Kyiv: World of Success, 2007, 423 pp. [in Ukrainian].
7. Resolution of the All-Ukrainian Central Executive Committee "On the Administrative-Territorial Division of Poltava Region" dated March 7, 1923. *Collection of Legislations and Orders of the Workers' and Peasants' Government of Ukraine (CLOWPGU)*, 1923, no. 18–19, art. 312 [in Ukrainian].
8. Resolution of the All-Union Central Executive Committee and the Ukrainian SSR Council of People's Commissars "On the Liquidation of Areas and the Transition to a Two-Tier System of Administration" dated September 5, 1930. *CLOWPGU*, 1930, part 1, no. 23, art. 225 [in Ukrainian].
9. Resolution of the All-Ukrainian Central Executive Committee "On the Liquidation of the Zolotonosha Area and Other Changes in the Administrative-Territorial Division of Poltava Region" dated June 3, 1925. *CLOWPGU*, 1925, part 1, no. 32, article 312 [in Ukrainian].
10. Resolution of the All-Union Central Executive Committee and the Ukrainian SSR Council of People's Commissars "On the Formation of Regions on the Territory of the Ukrainian SSR" dated February 9, 1932. *CLOWPGU*, 1932, no. 5, art. 28 [in Ukrainian].

Конфлікт інтересів

Автор не має потенційного конфлікту інтересів, який би міг вплинути на рішення про опублікування цієї статті.

Використання штучного інтелекту

Не використовувався.

Отримано / Received 25.11.2025

Рекомендовано до друку / Recommended for publishing 04.12.2025

Опубліковано / Published 26.12.2025

УДК 39:572.9:902]:7.072.2“1883/1941”(092)
DOI <https://doi.org/10.15407/mue2025.24.149>

ТАРАН ОЛЕНА

кандидатка історичних наук, старша наукова співробітниця відділу «Український етнологічний центр» Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (Київ, Україна).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0548-0678>

TARAN OLENA

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

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0548-0678>

Бібліографічний опис:

Таран, О. (2025) «Він був єдиним у всьому роду, що став науковцем»: до наукового портрета Анатолія Носова. *Матеріали до української етнології*, 24 (27), 149–158.

Taran, O. (2025) “He was the Only One in His Entire Family who has Become a Scholar”: To a Scientific Portrait of Anatol Nosov. *Materials to Ukrainian Ethnology*, 24 (27), 149–158.

© Видавництво ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2025. Опубліковано на умовах відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

**«ВІН БУВ ЄДИНИМ У ВСЬОМУ РОДУ,
ЩО СТАВ НАУКОВЦЕМ»:
ДО НАУКОВОГО ПОРТРЕТА АНАТОЛІЯ НОСОВА**

Анотація / Abstract

Стаття присвячена висвітленню наукової біографії українського вченого-антрополога, керівника Кабінету антропології та етнології ім. Хв. Вовка при ВУАН Анатолія Носова (1883–1941). У значній частині розвідки йдеться про студентські роки майбутнього вченого, оскільки саме в стінах університету на нього чекала доленосна зустріч із земляком Федором Кіндратовичем Вовком, яка визначила подальшу наукову долю майбутнього етнолога, музейника, антрополога. Власне, лекції Ф. Вовка, а також активна участь у студентських гуртках та наукових товариствах допомогли сформувати науковий світогляд А. Носова. Як керівник Кабінету антропології, А. Носов ставив кілька завдань: антропометричні дослідження населення України (вікові, статеві, професійні варіації); «популяризація антропологічного знання», насамперед серед студентської молоді. Анатоль Носов здійснював свої дослідження за методикою, здобутою на лекціях Ф. Вовка під час студіювання в Петербурзькому університеті. Актуальність активної антропологічної наукової діяльності А. Носова полягала у вкрай незначній кількості публікацій із цієї тематики. Перед собою та своїми співробітниками по відділу він поставив мету – збирати матеріал для з'ясування антропологічного типу українського народу загалом та в його складових елементах (антропологічне дослідження окремих груп). Тому в антропологічних працях А. Носова немає теоретичних узагальнень, а також не розглядалося питання етногенезу українців. Це відкладалося на майбутнє. На жаль, через внутрішньополітичні процеси в державі, пов'язані з політичним терором, А. Носову та його колегам так і не вдалося здійснити своїх намірів. Зміна економічної політики наприкінці 1920-х років в сфері відбилася і на культурно-політичному житті країни, зокрема, торкнулася різних наукових установ: почалися масові «пересування» кадрів та тотальна реорганізація наукового процесу. Як наслідок, Кабінет антропології було ліквідовано, а А. Носова репресовано.

Ключові слова: Анатоль Носов, Федір Вовк, наукова школа Ф. Вовка, етнологія, антропологія, експедиційна діяльність.

The article is dedicated to the description of scientific biography of Ukrainian scholar-anthropologist Anatol Nosov (1883–1941), head of the F. Vovk Cabinet of Anthropology and Ethnology at the All-Ukrainian Academy of Sciences. A significant part of the article is about the student years of the future scientist, since it was within the walls of the university that he had a fateful meeting with his fellow countryman Fedir Kindratovych Vovk, which has determined the further scientific fate of the future ethnologist, museum worker and anthropologist. In fact, F. Vovk's lectures, as well as active participation in student clubs and scientific societies have made it possible to form A. Nosov's scientific worldview. A. Nosov has set several tasks as a head of the Anthropology Department: anthropometric studies of the population of Ukraine (age, gender, and professional variations), as well as the «popularization of anthropological knowledge», primarily among students. Anatol Nosov has conducted his research using methods he learned from F. Vovk's lectures while studying at St. Petersburg University. The relevance of A. Nosov's active anthropological research has consisted in the extremely insignificant number of published works on this subject. He has set the goal of collecting material for himself and his colleagues in the department to determine the anthropological type of the Ukrainian people as a whole and its constituent elements (anthropological study of individual groups). Therefore, A. Nosov's anthropological works contain neither theoretical generalizations, nor address the issue of the ethnogenesis of Ukrainians. This goal has been postponed for the future. Unfortunately, A. Nosov and his colleagues were unable to carry out their intentions because of the internal political processes in the state associated with political terror. The change in economic policy in the late 1920s in the USSR has also affected the cultural and political life of the country, influencing various scientific institutions in particular: mass personnel transfers and a total reorganization of the scientific process have started. As a result, the Cabinet of Anthropology has been eliminated and A. Nosov is repressed.

Keywords: Anatol Nosov, Fedir Vovk, F. Vovk's scientific school, ethnology, anthropology, expeditionary activity.

Вступ. Постать Анатолія Носова (у 1920-х рр. підписувався як Носів) в історії української науки ще не оцінена повною мірою. Талановитий антрополог, організатор науки та музеєзнавець, усе своє життя поклав на ниву українського народознавства. Науковий доробок вченого вивчався в основному в контексті становлення наукової школи визначного українського етнолога та антрополога Федора Вовка (1847–1918) [19; 20], антропологічної спадщини А. Носова [18], його бібліотечної роботи [4] або етнографічного музейництва [17]. Поступово почали з'являтися наукові нариси узагальнюючого характеру [22], у яких намагалися всебічно охопити та систематизувати науковий доробок дослідника, але їх кількість надзвичайно мізерна, що й спонукало нас звернутися до теми більш ґрунтовного висвітлення наукової біографії вченого.

Виклад основного матеріалу. Винесена у назву статті цитата належить Юрію Шевельову, двоюрідному брату Анатолія Зіновійовича Носова, і красномовно свідчить про повагу та авторитет, який мав А. Носов в очах молодшого родича і значною мірою сформував світогляд майбутнього мовознавця [23].

А. Носів народився 11 липня 1883 року в м. Костянтинограді Полтавської губернії (суч. м. Берестин Харківської обл.),

за іншими даними – у м. Полтаві (принаймні так зазначено в протоколі допиту від 26 лютого 1933 р.) в родині колезького асесора Зенона Носова та німкені із походження Надії Медер (рідної тітки Ю. Шевельова). Упродовж 1899–1903 років навчався в Полтавському та Двинському реальних училищах, а також прослухав чотири курси Новоолександрівського інституту сільського господарства та лісоводства (до речі, одного з перших в Європі вищих сільськогосподарських навчальних закладів) і вирішив вступати до університету. Для цього в Другій київській чоловічій гімназії склав іспит з латини, оскільки знання цього предмета було вимогою для вступу.

У вересні 1908 року А. Носів був зарахований на природниче відділення фізико-математичного факультету Санкт-Петербурзького університету. Саме у стінах університету на нього чекала доленосна зустріч із земляком Федором Кіндратовичем Вовком, яка визначила подальшу наукову долю майбутнього етнолога, музейника, антрополога. Власне, лекції приват-доцента Ф. Вовка, а також активна участь у студентських гуртках та наукових товариствах дали змогу сформувати науковий світогляд А. Носова. У стінах університету А. Носов слухав курси Ф. Вовка з фізичної антропології,

передісторичної (первісної) археології та порівняльної етнографії. Викладаючи там антропологію, Ф. Вовк згуртував навколо себе студентську молодь, створивши власну антропологічну школу за західноєвропейським зразком. Разом з А. Носовим учнями стали відомі в майбутньому науковці Петро Єфименко, Сергій Сергель, Сергій Руденко, Володимир Сахаров, Давид Золотарьов, Левко Чикаленко, Олександр Алешо, Євген Артюх(ов), Генріх Манізер, Гліб Бонч-Осмоловський, Олександр Сержпутовський, Микола Лебедєв. Значна частина з них була українцями за етнічним походженням, що створювало додатковий поштовх до занять українознавчою тематикою (археологією, етнографією, антропологією, географією). Студенти, слухаючи курси Ф. Вовка, відчували у викладі лектора «дух французької школи», як згодом висловиться сам А. Носов [15, с. XXV]. За спогадами сучасників, Ф. Вовк відрізнявся цікавою педагогічною рисою: дуже швидко допускав своїх учнів до найвідповідальнішої роботи, звертаючи найбільшу увагу на загальну природознавчу освіту, вважав студента готовим до антропологічних студій лише тоді, коли слухач добре освоїв практичні роботи з хімії та порівняльної анатомії [21, с. 16]. Його учні ще зі студентської лави відряджалися в самостійні археологічні, етнографічні та антропологічні експедиції. Характерним почерком наукової діяльності учнів Ф. Вовка був комплексний підхід до антропологічних досліджень: одночасно вони вивчали антропологічний, етнографічний та археологічний матеріал певного регіону.

Співпрацюючи одночасно з університетським Російським антропологічним товариством (РАТ), Імператорським російським географічним товариством (ІРГТ) та етнографічним відділом Російського музею імператора Олександра III (РМ), Ф. Вовк залучав до співпраці із цими науковими установами і своїх учнів.

Так, уже 1912 року А. Носов був відряджений РМ для здійснення етнографічних та антропологічних студій серед місцевого слов'янського населення Сербського королівства (насамперед сербів). Результати своїх досліджень він виголосив (з демонстрацією діапозитивів) після повернення на засіданнях РАТ [7, с. 3] та ювілейному зібранні університетського

студентського Географічного гуртка («Результати антропологічного дослідження сербів Королівства» та «Нові відомості з антропології сербів Королівства»). У результаті своєї експедиції А. Носов збагатив фототеку РМ, в іменну колекцію якого увійшли світлини типів жител, господарських споруд, традиційного чоловічого і жіночого одягу, антропологічних типів. Крім того, А. Носов подав наукову розвідку про традиційні ремесла (килимарство, гончарство) та господарські заняття (сироваріння, скотарство).

Підсумки антропологічної частини сербської експедиції «До антропології сербів Королівства Югославії» молодий дослідник надрукував у 4-му томі Річника РАТ [10, с. 123–150]. Перші антропометричні дослідження сербів розпочав доктор Вейсбах, пізніше – представник паризької антропологічної школи Е. Піттар (Е. Pittard). Але власне систематичні дослідження по майже всіх адміністративних округах Сербії проводив саме А. Носов. На перешкоді його дослідженням стали, на жаль, Балканські війни та Перша світова війна. Утім, зі статті, уміщеної в Річнику, відомо про результати експедиції А. Носова. Свої виміри автор проводив за антропометричною програмою, прийнятою женецьким конгресом, яка використовувалася в Кабінеті географії та антропології Санкт-Петербурзького університету Ф. Вовком. На підставі своїх досліджень 93 осіб А. Носов дійшов висновку про загалом високий зріст сербів (51,76 % від обстежених), до того ж спостерігається його підвищення з північного сходу на південний захід. Середній зріст 1708 мм (за пізнішими перерахунками Івана Раковського – 1713 мм). Колір очей переважно мішаний (56,4 %), а волосся – темний (62,7 %). Головний показник 85,4, при 73,2 % брахікефалів та 19,8 % суббрахікефалів. Порівнюючи антропологічні ознаки зросту й головного показника сербів зі словенцями та болгарами, автор відмітив більшу спорідненість сербів із першими. Наприкінці свого дослідження А. Носов дійшов висновку щодо антропологічних даних обстеженої групи: будова тіла середня, з огляду на головний показник серби є брахікефалами, середньолиці, лепторини. На основі цієї характеристики автор відносить сербів Королівства до темної рослої круглолової «адриатич-

ної раси», до якої зараховував цей етнос і Йосип Денікер тільки на здогад (термінологія щодо антропологічної класифікації, вживана А. Носовим, з погляду сучасної науки є застарілою).

На засіданнях РАТ неодноразово порушувалося питання участі членів товариства в роботі Комісії по укладанню етнографічних мап Росії при ІРГТ. Антропологічна секція під керівництвом Ф. Вовка займалась укладанням етнографічних квестіонарів для росіян, українців, білорусів та башкирів. Співпрацював з Комісією і А. Носов.

Учні Ф. Вовка не обмежувалися участю в роботі РАТ, етнографічного відділу РМ, ІРГТ, а також співпрацею з Річником РАТ. Вони були членами кількох студентських гуртків, на засіданнях яких популяризували погляди свого вчителя через реферати та шляхом диспутів, що відбувалися під час роботи цих гуртків. Зокрема, А. Носов був членом студентського Географічного гуртка: на засіданні 12 жовтня 1912 року він виголосив доповідь про свою сербську експедицію.

Уже 1913 року, після закінчення курсу наук в університеті, А. Носов узяв участь у напіввійськовій-напіветнографічній експедиції князя Дія Ухтомського, авторитетного буддолога, співробітника етнографічного відділу РМ та члена РАТ, до Монголії та Тибету. Метою експедиції було дослідження річок Орхон та Селенги на придатність до судноплавства з метою торговельних стосунків між російською імперією та Монголією. Мимохідь члени експедиції займалися етнографічними та антропологічними спостереженнями місцевого населення, про що залишив свої записи А. Носов [14, с. 135]. Свої антропологічні нотатки після завершення експедиції А. Носов виклав у доповіді на загальних зборах РАТ 15 березня 1915 року [2, В/14]. За власною ініціативою також брав участь в екскурсії Товариства дослідження Сибіру до Забайкальської області: збирав етнографічний матеріал про життя й побут бурят та монголів. 11 березня 1915 року, на черговому засіданні РАТ, оголосив доповідь за результатами експедиції «До антропології монголів-халкасів».

Повернувшись з експедиції в Монголію, у 1913 році А. Носов недовго працював в етнографічному відділі РМ; з почат-

ком Першої світової війни взяв участь в облаштуванні тимчасової експозиції, присвяченої етнографії Галицької України, територія якої стала ареною бойових дій та потрапила в зону російської окупації. Куратором цієї виставки був Ф. Вовк. Уже 1915 року А. Носов був на фронті, де перебував до 1918 року. Того самого року опинився в Києві й фактично відразу влився в роботу нещодавно заснованої Української академії наук: маючи бібліотечнознавчий (студентський) досвід, увійшов до складу Тимчасового Комітету по створенню Національної бібліотеки Української Держави [4], а наступні два роки перебував у Криму через стан здоров'я.

У 1921 році А. Носов переїжджає до Києва й пов'язує своє наукове життя з ВУАН, де працює спочатку науковим співробітником, а згодом і керівником Кабінету (Музею) ім. Хв. Вовка. Одночасно А. Носов став членом Комісії краєзнавства, Таврійської вченої архівної комісії, членом ВУАК, головою географічної секції природничого відділу ВУАН, членом-співробітником Інституту української літературної мови, а також займався педагогічною діяльністю – читав лекції в Київському інституті народного господарства. У 1921 році А. Носов став членом Сільськогосподарського наукового комітету (СГНК) Наркомзему та увійшов до його президії, а також головував у секції сільськогосподарського побуту. Упродовж 1923–1924 років керував Комісією з організації Державного лісостепового заповідника ім. Тараса Шевченка (тепер – Канівський природний заповідник) [22]; на початку 1930-х років працював референтом у відділі управління заповідниками Всеукраїнської академії сільськогосподарських наук; був членом Музейного комітету ВУАН. Паралельно проводив археологічні дослідження, зокрема, у 1925 році на Чернігівщині.

29 березня 1921 року у складних політичних та економічних умовах після поразки Визвольних змагань у Києві постав центр комплексних антропологічних студій (з фізичної антропології, етнографії, етнології, археології та палеоетнології) – Музей антропології та етнології ім. Хв. Вовка. Музей було засновано на Спільному зібранні УАН. Так, у протоколі зазначено: «Постановлено заснувати при УАН у безпосередньому віданні Спільного зібрання “Музей

антропології та етнології ім. Хв. Вовка» [6, с. 467]. Керівником новоствореної інституції став Олександр Алешо, а його першими співробітниками – Анатоль Носов, Антін Онищук, Лідія Шульгіна, Євген Дзбановський, Юрій Павлович, Данило Демуцький, згодом – Максим Ткач. Музей розміщувався в будинку ВУАН на бульварі Шевченка (колишня 1-а гімназія, тепер – «жовтий» корпус університету), пізніше Музеєві було відведене приміщення на території Києво-Печерської лаври, яка 1926 року була оголошена Державним культурно-історичним заповідником. Згідно зі Статутом Академії наук керівник Музею як академічної установи мав право дорадчого голосу на засіданнях Президії ВУАН. Новостворена інституція Академії наук була поділена на три відділи: антропології, етнології та передісторії (археології); одночасно було організовано наукову бібліотеку, архів та фотолaboratorію, що мала стати ілюстрованим фондом як для безпосередньої наукової роботи, так і для підготовки й публікації етнологічної літератури. Музей (Кабінет) мав стати першою інституцією в Україні, що мала б статус та рівень таких закладів, як l'École d'Anthropologie (Антропологічна школа) в Парижі, Royal Anthropological Institute (Королівський антропологічний інститут) в Лондоні, Bureau of Ethnology (Етнологічне бюро) у Вашингтоні, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology (Музей археології та етнології Пібоді) в Кембриджі. Основу Музею антропології та етнології склали наукова спадщина Ф. Вовка (згідно із заповітом, духівники Ф. Вовка – С. Єфремов та П. Стебницький – передали молодій ВУАН право на користування тими рукописами та науковими матеріалами, розбір яких не був проведений за життя Ф. Вовка, а також домашню бібліотеку, що містила книги з антропології, археології, історії, етнографії, фольклору та колекції доісторичних (археологічних) артефактів та амулетів). Комісія, яка виробляла статут Академії, почала вживати заходи для перевезу цього коштовного майна з Петрограда до Києва, але військово-політична ситуація, що склалася на україно-більшовицькому фронті, стала тому на перешкоді. Лише 1920 року Олександрові Алеші вдалося перевезти наукову спадщину свого вчителя на батьківщину до Києва.

За рік функціонування, 31 березня 1922 року, через технічні причини було скорочено штат співробітників Музею до чотирьох осіб та змінено назву закладу на «Кабінет антропології та етнології ім. Хв. Вовка» [1]. Після реорганізації Кабінет складався з таких структурних одиниць: спеціальної антропології, передісторії (палеоетнології), етнології та пам'яткового відділу. У 1923 році антропологічним відділом велася робота для підготовки підручника з фізичної антропології «Основи анатомічної антропології», що мав вийти друком 1924 року, але так і не побачив світу.

Центральним друкованим органом Відділу антропології став науковий збірник Кабінету ім. Хв. Вовка «Антропологія. Річник Кабінету», який виходив протягом 1927–1932 років у Києві. Щорічник мав шість томів та вмщував антропологічні й археологічні роботи та розвідки працівників Кабінету. Головним редактором цього наукового часопису був А. Носов (Анатоль Носів). Видання й розсилка щорічника дали змогу київським антропологам підтримувати науковий зв'язок не лише з аналогічними закладами УСРР та срср, але й закордону, що привело до обміну науковими виданнями з університетами та дослідними центрами й інститутами Німеччини, Франції, Іспанії, Чехії, Польщі, Болгарії, Югославії, Португалії, Швеції, Данії, Норвегії, США. Ситуація різко змінилася через політичні утиски в 1930-х роках: спроба НТШ зав'язати у 1938 році офіційні наукові відносини з українськими наддніпрянськими антропологами через керівників української АН, насамперед О. Богомольця, виявилася невдалою [3].

З 1926 року Відділ антропології було виділено в окремий Кабінет антропології, завданням якого стали дослідження фізичних (анатомічних) варіацій населення України різного віку, статі, професійної діяльності; а також популяризація антропологічних знань, науково-педагогічна праця, пов'язана з керуванням гуртком молоді при Кабінеті з метою набуття слухачами практичних знань з антропологічних дисциплін (керівник – А. Носов). Робота в Кабінеті (Музеї) антропології та етнології ім. Хв. Вовка розкрила А. Носова як польовика-професіонала та вдумливого керівника.

З двох пріоритетних напрямів, зазначених метою наукової діяльності Кабінету, антропологічні дослідження велися доволі мляво. Основний наголос унаслідок обставин, пов'язаних з асигнуванням, ставився на етнографічне вивчення населення України.

За час існування Кабінету його співробітники (А. Носов та М. Ткач) здійснювали антропометричні дослідження не лише «на виїзді» в польових умовах Дніпропетровщини, Поділля, Криму, а й на практичних заняттях зі студентами археологічного інституту м. Києва, а також червоноармійців однієї з дивізій, розташованої поблизу Києва. Поміри проводили за допомогою устаткування власне Кабінету та приладів Інституту фізичного культури [16, с. 10].

Відділ етнології вже з 1921 року впровадив нові методи стаціонарного дослідження українського села, заснувавши за допомогою місцевого вчителя Якіма Шевченка першу науково-дослідну етнографічну станцію в с. Старосілля на Чернігівщині. У 1924 році дослідну роботу поширено на суміжні села: Сваром'я (1964 р. затоплене внаслідок будівництва Київського водосховища), Дубечню, Новосілки, Хотянівку. Того самого року відкрито стаціонарну станцію в с. Жукин на Чернігівщині (усі згадані села тепер адміністративно належать до Вишгородського р-ну Київської обл.) та намічено розпочати систематичну працю в с. Ялинець на Поділлі. Зібрані дослідницькі матеріали (стаціонарні записи, предмети матеріальної культури, фотографії, малюнки) дали «повну картину одного села», наочно проілюструвавши методи стаціонарного його дослідження.

Перед відділом антропології були поставлені такі завдання: антропометричні дослідження населення України (вікові, статеві, професійні варіації), а також «популяризація антропологічного знання». У зв'язку з нестачею лабораторного обладнання (деякі інструменти були роздобуті 1922 р. А. Носовим) та коштів для придбання необхідного інструментарію, Відділ не міг розгорнути свої наукові дослідження у всій повноті означених завдань. Ширша діяльність відкладалася на майбутнє.

Відділ систематизував значну кількість антропометричних карток, зібраних під

час польових експедиційних досліджень Ф. Вовком, С. Руденком, О. Алешою, Л. Чикаленком, Е. Артюхом, М. Кондрашенком. У цьому допоміг Антропологічний кабінет Ленінградського університету, який дозволив скопіювати з оригіналів анкет відомості вимірів 1200 українців. Ці антропометричні дані у вигляді таблиці зберігаються у нафрф ІМФЕ [1].

Негативно на науковій діяльності Кабінету антропології відбивалась нестача коштів. До 1928 року на Кабінет була виділена лише одна штатна одиниця керівника (для А. Носова), до того ще й зменшились асигнування – фінансування на експедиційні потреби та наукове устаткування. На роботі Відділу антропології Кабінету негативним чином позначився брак фахівців та проблеми з їх фінансуванням. На 1929 рік Кабінет налічував трьох (!) співробітників (А. Носів, М. Рудинський, М. Мушкет, останні двоє – археологи за фахом) й одного позаштатного практика (М. Ткач, антрополог).

Незважаючи на ускладнення фінансового характеру, А. Носов проводив польові роботи – відбулись експедиційні виїзди на Поділля, Дніпропетровщину, Шевченківщину (Звенигородщину) з метою антропометричних обстежень українців, а також представників національних меншин: болгар, кримських татар (до Криму), маріупольських греків (на Маріупольщину, у грецькі колонії Маріуполя, Мангуша, Гурзуфа). Частина польових матеріалів отримали теоретичний супровід і були опубліковані [8, с. 6–57; 9, с. 9–69; 11, с. 31–64; 12; 13, с. 94–117].

Скрупульозно дослідивши подолан, А. Носів дійшов висновку, що ця група українців у своєму загальному антропологічному типі незначно відрізняється від загального типу (за Ф. Вовком), проте А. Носів зазначає, що «однорідність» українців, яку фіксує Ф. Вовк, не дає повного підтвердження в групі подільських українців, які не являють собою однорідного типу. Тому відхилення, які припускає Ф. Вовк, від загального типу українців (переважно в прикордонних районах) для «нечисленних кількості осіб» у дослідженнях А. Носова відзначаються досить яскраво. Так, вищевказана група українців характеризується (за Носовим) високим зростом з домішкою низкорослих елементів («вище середнього»

зросту), темною пігментацією волосся та очей з досить значною домішкою білявих та яснооких [13, с. 96–98] («мішаним» кольором очей), брахікефалією з виразною домішкою суббрахікефальних елементів, носовий показник схиляється більш до мезоринії (пересічний показник носа 71,26), але зі значним ухилом до лепторинії (47,0 %) з прямим або увігнутим профілем носа.

Аналогічних висновків дійшов А. Носов, досліджуючи антропометричні ознаки українців Кубані, зібрані свого часу учнем Ф. Вовка М. Пахловим, який не встиг опрацювати та систематизувати отримані власноруч матеріали через передчасну смерть. А. Носов зазначив, що його колега проводив дослідження за прийнятою міжнародною антропометричною системою, але «в деяких випадках автор дослідів припускався відхилення» [11, с. 33]. На підставі обстежень 256 мешканців Єйського та Кавказького відділів були отримані результати щодо темної пігментації волосся та очей (причому, за спостереженнями А. Носова, М. Пахлов не зафіксував жодного випадку носіїв білявого волосся чи світлого кольору очей, що, на думку керівника Кабінету, є помилкою), вищого за середній зросту з великими відсотком високорослих суб'єктів (пересічний – 1686 мм), притаманної українцям Кубані суббрахікефалії (головний показник 82,39), лицевий показник 105,7 (кубанські українці є за цим показником середньолицими, з помітним ухилом до широколицих), вузьким носом – лепторини (66,0–66,5).

Дослідивши 1929 року 150 українців Дніпропетровщини, А. Носов відмітив здебільшого темну пігментацію волосся (60,7 % темного та 32,4 % мішаного кольору) та мішаного (50,3 % мішаного, 34,5 % темного) типу очей, вищесередній зріст (1690 мм) (дані зросту менші, ніж у Ф. Вовка – 1716 мм), суббрахікефалію (82,4), що різниться від висновків Ф. Вовка щодо переважання в цій місцевості виразних брахікефалів [12, с. 51]. А. Носов відмічає також властиву українцям Дніпропетровщини мезопрозопію (середньошироке лице) та мезоринію (носний показник 75,5).

У 1927 році А. Носів запланував та здійснив експедицію до Криму з метою антропометричного обстеження кримли.

Маршрут експедиції був прокладений зі степового Криму до східного узбережжя півострова: Сімферополь, Карасубазар, Аргин, Баксан, Старий Крим, Джума-Елі, Феодосія, Отузи, Кози, Токлук, Сулак, Біюк-Таракташ, Кучук-Таракташ, Кутлак, Ускут, Алушта; загалом учений обміряв 179 чоловіків. За рік подібні обстеження провів інший антрополог (Я. Рогинський) у селищі Ускут. За майже однотайними висновками антропологів-польовиків, різні групи кримських татар (степові, гірські та південнобережні) мало різняться між собою. Загалом кримські татари – брахікефали середнього зросту, з відносно опуклою формою спинки носа, мішаною пігментацією забарвлення райдужини та волосся. Уловлюваний відсоток світлооких свідчить про домішку північноєвропейського елемента, імовірно, готського.

Оскільки станом на 1920-і роки було обмаль публікацій антропологічного вивчення українців, які давали б більш-менш вичерпний матеріал, не кажучи вже про все українське населення, А. Носов поставив перед собою та своїми співробітниками по відділу за мету збір матеріалу для з'ясування антропологічного типу українців в цілому та його варіативність (дослідження територіальних груп). Тому в публікаціях А. Носова не проводилися порівняльні дослідження антропологічних ознак українців з ознаками інших народів і не розглядалось питання етногенезу українців. Ця робота відкладалася на майбутнє. На жаль, через внутрішньополітичні процеси в державі, пов'язані з політичним терором, ці плани здійснити не вдалося.

Зміна економічної політики наприкінці 1920-х років в сср відобразилася й на культурно-політичному житті країни, зокрема, торкнулася різних наукових установ усіх республік без винятку: почали проводитися масові пересування кадрів та тотальна реорганізація наукового процесу. Так, установи, що раніше підлягали Спільному зібранню ВУАН (Раді ВУАН), серед яких – Кабінет антропології та етнології ім. Хв. Вовка, за резолюцією листопадової сесії ВУАН (1929) були передані до II Відділу Академії наук.

У 1933 році до новоствореної Секції історії матеріальної культури Академії наук України ввійшли шість установ

ВУАН, які мали вже значний науковий стаж, наукове обличчя, серед них – Кабінет антропології та етнології. Секція існувала не довше року, у лютому 1934-го її було ліквідовано. В Академії наук розпочалася широкомасштабна «чистка» з метою позбавлення її установ «від націоналістичних і великодержавницьких буржуазних елементів». У зв'язку із цим 1933 року починається ліквідація «ворожих» буржуазних археологів, етнологів, антропологів. Цей процес набирає обертів особливо тоді, коли розпочалася «чистка» парторганізації ВУАН, так зване викриття «контрреволюційного кубла», яке нібито звили собі в стінах Академії контрреволюційні агенти. «Комісія по чистці» апарату ВУАН, очолена Населовським, тривала два місяці, після чого відбулося чотири «прилюдних засідання комісії». Через цю комісію пройшли майже всі співробітники Кабінету антропології та етнології, зокрема й А. Носов.

Після заслання, у 1930-х роках, учений відійшов від активної науково-дослідної роботи; жив у Ялті, працюючи в місцевому краєзнавчому музеї, допоки не почалася німецько-радянська війна. Найвірогідніше, А. Носов разом з родиною (дружиною та сином) загинув під час евакуації з півострова в червні 1941 року. Про останні роки його життя залишив спогад Ю. Шевельов: «За винятком Анатолія Носова, що в моєму житті відіграв роллю вирішальну, може, сам того не знаючи. Про це далі докладніше, а тут лише те з його біографії, що мені відоме. Він був єдиним у всьому роду, що став науковцем. Учень Федора Вовка, він став етнографом-антропологом. <...> Ми зустрічалися з ним у Лубнях, куди ми і він приїздили літом до кухні Ольги на відпочинок. У протилежність Олі він був гостро критичний до радянської системи. Пригадую, коли ми виходили на прогулянку до приміського гаю, де корови полишали свої сліди, він казав: – Обережно, не вступайте до... – тут він робив павзу і закінчував: – ...до партії. Ув'язнений під час масових арештів української інтелігенції, зокрема зв'язаної з Академією Наук, під час процесу СБУ він був засу-

джений до примусової праці, яку відбував на будові Біломорського каналу, а потім “Московського моря”. Закінчивши термін, він не дістав дозволу повернутися на Україну. Він оселився в Ялті (Крим тоді ще не був “подарований” Україні), де працював у етнографічному музеї в кол[ишньому] палаці еміра бухарського. Наречений моєї сестри Віри, він часто бував у нас десь 1923 р. Після смерті Віри він одружився з дочкою завідувача гурзуфського будинку відпочинку для науковців (де пізніше і я був) Шарого. Вона не зрадила його під час його довгого арешту й заслання і виховувала йому надзвичайно милого й швидкодумного сина. Коли почалася евакуація Криму під час німецького наступу, разом з іншими “неблагонадійними” Толю з родиною навантажили на спеціальний пароплав. Свій людський вантаж цей пароплав ніколи нікуди не довів» [23].

Висновок. А. Носов як учений сформувався в науковій школі, яку створив визначний український учений-народознавець Федір Вовк на засадах передових на початок ХХ ст. наукових концепцій у царині етнології та антропології. Як і Ф. Вовк та інші його учні, А. Носов наполегливо і планомірно працював у царині української антропології та музейництва. Найбільш плідними у науковому й творчому плані для вченого стали 1920-і роки, коли він очолював Кабінет антропології та етнології ім. Хв. Вовка та антропологічний відділ Кабінету. Саме на цей період припадають публікації його основних праць, написаних за результатами антропологічних експедицій. На жаль, одним із результатів згорання «українізації» в Україні стало закриття багатьох наукових установ ВУАН, а також тотальне переслідування вчених. Не уник цієї долі й А. Носов. Був заарештований спочатку 1929 року у справі сфабрикованого процесу «Спілки визволення України», а 1933-го – у зв'язку з іншою сфабрикованою енкаведистами справою «Української військової організації» з відбуванням терміну на будівництві Біломоро-Балтійського каналу. Реабілітовано вченого було 7 липня 1989 року.

Джерела та література

1. АНФРФ ІМФЕ. Ф. 43 : Кабінет антропології та етнології ім. Ф. Вовка.
2. Науковий архів Інституту археології НАН України. Ф. 1 : Вовк (Волков) Федір Кіндратович.
3. Центральний Державний історичний архів у Львові. Ф. 309. Наукове товариство ім. Т. Шевченка. Спр. 2259.
4. Вернадський В. І. Листування з українськими вченими. [Текст]. Т. 2. Кн. 1 : Листування: А–Г. Київ : Національна бібліотека України імені В. І. Вернадського, 2011. 824 с.
5. Вернадський В. І. Листування з українськими вченими. [Текст]. Т. 2. Кн. 2 : Листування: Д–Я. Київ : Національна бібліотека України імені В. І. Вернадського, 2012. 742 с.
6. Історія Академії наук України. 1918–1923. Документи і матеріали. Київ : Наукова думка, 1993.
7. Краткий отчет о деятельности Антропологического общества при С.-Петербургском Университете за 1912 г. *Отчет о состоянии и деятельности Санкт-Петербургского университета за 1912 г.* Санкт-Петербург : Тип. Вольфа, 1913. С. 3.
8. Носов А. До антропології болгарів. *Антропологія*. 1930. С. 6–57.
9. Носов А. До антропології кримських татар. *Антропологія*. 1929. С. 9–69.
10. Носов А. К антропології сербов Королевства. *Ежегодник Русского антропологического общества*. Петербург, 1913. Т. 4. С. 123–150.
11. Носов А. Матеріали до антропології України. Українці Кубані. *Антропологія*. 1928. С. 31–64.
12. Носов А. Матеріали до антропології України. Українці Дніпропетровщини. *Журнал геолого-географічного циклу*. 1932. № 3–4. С. 51.
13. Носов А. Матеріали до антропології України. Українці Поділля. *Етнографічний вісник*. 1927. Кн. 5. С. 94–111.
14. Носов А. Петрогліфи з долини р. Орхон (Монголія). *Антропологія*. Київ, 1928. С. 135.
15. Носов А. Проф. Ф. К. Вовк в українській археології (1847–1918–1928). *Записки Всеукраїнського археологічного комітету*. Київ, 1930. Т. 1. С. XXV.
16. Протокол засідання листопадової сесії ВУАН. *Вісти ВУАН*. 1929. № 9–10. С. 10.
17. Скрипник Г. А. Етнографічні музеї України. Становлення і розвиток. Київ : Наукова думка, 1989. 304 с.
18. Таран О. Антропологічні дослідження Дніпропетровщини у ХХ ст. *Етнологія, фольклористика, культурологія : збірник наукових праць VI Міжнародного конгресу україністів*. Донецьк ; Київ : Вид-во Асоціації етнологів, 2005. Кн. 1. С. 86–88.
19. Таран О. «Петербургський» період наукової та педагогічної діяльності Федора Вовка. *Вісник Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Серія : Українознавство*. Київ : Київський університет, 2001. Вип. 5. С. 30–34.
20. Таран О. Українознавчі дослідження в Санкт-Петербурзькому університеті на початку ХХ ст. *Україна і світ: етнічні, науково-інтелектуальні та освітні виміри : збірник наукових праць*. Київ : Українська Видавнича Спілка, 2004. С. 289–296.
21. Чикаленко Л. Хведір Кіндратович Вовк як передісторик. Відбитка.
22. Чорна Л. О. Із когорти повернених імен репресованих українських науковців : Анатолій Зіновійович Носів. *Гуржіївські історичні читання : збірник наукових праць*. Черкаси : Черкаський національний університет ім. Б. Хмельницького, 2011. Вип. 4. С. 115–117.
23. Шевельов Ю. Я – мене – мені... (і довкруги) : Спогади. 1. В Україні. Харків : Видавець Олександр Савчук, 2017. 728 с.

References

1. ASFMAR IASFE. Fund 43. F. Vovk Cabinet of Anthropology and Ethnology [in Ukrainian].
2. *Scientific Archives of the Institute of Archaeology of the National Academy of Sciences of Ukraine*. Fund 1: Vovk (Volkov) Fedir Kindratovich [in Ukrainian].
3. *Central State Historical Archives of Ukraine in Lviv* (CSHA of Ukraine). Fund 309. Shevchenko Scientific Society. Dossier 2259 [in Ukrainian].
4. VERNADSKYI, Volodymyr. *Correspondence with Ukrainian Scientists*. [Text]. Vol. 2. Book 1: Correspondence: А–Г [A–G]. Kyiv: V. Vernadskyi National Library of Ukraine, 2011, 824 pp. [in Ukrainian].
5. VERNADSKYI, Volodymyr. *Correspondence with Ukrainian Scientists*. [Text]. Vol. 2. Book 2: Correspondence: Д–Я [D–Ya]. Kyiv: V. Vernadskyi National Library of Ukraine, 2012, 742 pp. [in Ukrainian].
6. SOKHAN, Pavlo, responsible ed. *History of the Academy of Sciences of Ukraine. 1918–1923. Documents and Materials*. Kyiv: Scientific Thought, 1993, pp. 467 [in Ukrainian].
7. ANON. Brief Report on the Activities of the Anthropological Society at St. Petersburg University for 1912. *Report on the State and Activities of St. Petersburg University for 1912*. St. Petersburg: Typography of Wolf, 1913, pp. 3 [in Russian].
8. NOSOV, Anatol. To the Anthropology of Bulgarians. *Anthropology*, 1930, pp. 6–57 [in Ukrainian].
9. NOSOV, Anatol. To the Anthropology of the Crimean Tatars. *Anthropology*, 1929, pp. 9–69 [in Ukrainian].
10. NOSOV, Anatol. To the Anthropology of the Serbs of the Kingdom [Kingdom of Serbs, Croats, and Slovenes]. *Yearbook of the Russian Anthropological Society*. St. Petersburg, 1913, vol. 4, pp. 123–150 [in Russian].

11. NOSOV, Anatol. Materials to the Anthropology of Ukraine. Ukrainians of the Kuban. *Anthropology*, 1928, pp. 31–64 [in Ukrainian].
12. NOSOV, Anatol. Materials to the Anthropology of Ukraine. Ukrainians of Dnipropetrovsk Region. *Journal of Geology and Geography*, 1932, no. 3–4, pp. 51 [in Ukrainian].
13. NOSOV, Anatol. Materials to the Anthropology of Ukraine. Ukrainians of Podillia. *Ethnographic Bulletin*, 1927, book 5, pp. 94–111 [in Ukrainian].
14. NOSOV, Anatol. Petroglyphs from the Orkhon River Valley (Mongolia) *Anthropology*. Kyiv, 1928, pp. 135 [in Ukrainian].
15. NOSOV, Anatol. Prof. F. K. Vovk in Ukrainian Archaeology (1847–1918–1928). *Proceedings of the All-Ukrainian Archaeological Committee*. Kyiv, 1930, vol. 1, pp. 25 [in Ukrainian].
16. ANON. Minutes of the November Session of the All-Ukrainian Academy of Sciences. *News of the All-Ukrainian Academy of Sciences*, 1929, no. 9–10, pp. 10 [in Ukrainian].
17. SKRYPNYK, Hanna. *Ethnographic Museums of Ukraine. Formation and Development*. Kyiv: Scientific Thought, 1989, 304 pp. [in Ukrainian].
18. TARAN, Olena. Anthropological Research in Dnipropetrovsk Region in the 20th Century. *Ethnology, Folkloristics, Culturology: Collected Scientific Works of the 6th International Congress of Ukrainianists*. Donetsk; Kyiv: Publishing House of the Association of Ethnologists, 2005, book 1, pp. 86–88 [in Ukrainian].
19. TARAN, Olena. The “Petersburg” Period of Fedir Vovk’s Scientific and Pedagogical Activity. *Bulletin of Taras Shevchenko Kyiv National University. Series: Ukrainian Studies*. Kyiv: Publishing and Printing Center “Kyiv University,” 2001, iss. 5, pp. 30–34 [in Ukrainian].
20. TARAN, Olena. Ukrainian Studies at St. Petersburg University in the Early 20th Century. *Ukraine and the World: Ethnic, Scientific, Intellectual, and Educational Dimensions: Collected Scientific Works*. Kyiv: Ukrainian Publishing Union, 2004, pp. 289–296 [in Ukrainian].
21. CHYKALENKO, Levko. *Khvedir Kindratovych Vovk as a Prehistorian*. Offprint, pp. 16 [in Ukrainian].
22. CHORNA, Liudmyla. From the Cohort of Restored Names of Repressed Ukrainian Scientists: Anatolii Zinoviiiovych Nosiv. *Hurzhi Historical Readings: Collected Scientific Works*. Cherkasy: B. Khmelnytskyi Cherkasy National University, 2011, issue 4, pp. 115–117 [in Ukrainian].
23. SHEVELOV, Yurii. *I – Me – Me... (and all around): Memoirs. 1. In Ukraine*. Kharkiv: Publisher Oleksandr Savchuk, 2017, 728 pp. [in Ukrainian].

Конфлікт інтересів

Авторка не має потенційного конфлікту інтересів, який би міг вплинути на рішення про опублікування цієї статті.

Використання штучного інтелекту

Не використовувався.

Отримано / Received 25.11.2025

Рекомендовано до друку / Recommended for publishing 04.12.2025

Опубліковано / Published 26.12.2025

УДК 39(477):631(091):069.5](051)(44)“1852”
DOI <https://doi.org/10.15407/mue2025.24.159>

ОЛІЙНИК МАРИНА

кандидатка історичних наук, старша наукова співробітниця відділу «Український етнологічний центр» Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (Київ, Україна).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2946-8243>

OLIYNYK MARYNA

a Ph.D. in History, a senior 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>

Бібліографічний опис:

Олійник, М. (2025) Сільськогосподарська виставка в Києві 1852 року: стаття у французькому часописі як етнографічне джерело про українську культуру. *Матеріали до української етнології*, 24 (27), 159–171.

Oliynyk, M. (2025) Agricultural Exhibition in Kyiv in 1852: An Article in a French Magazine as an Ethnographic Source about Ukrainian Culture. *Materials to Ukrainian Ethnology*, 24 (27), 159–171.

© Видавництво ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2025. Опубліковано на умовах відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

**СІЛЬСЬКОГОСПОДАРСЬКА ВИСТАВКА
В КИЄВІ 1852 РОКУ:
СТАТТЯ У ФРАНЦУЗЬКОМУ ЧАСОПИСІ
ЯК ЕТНОГРАФІЧНЕ ДЖЕРЕЛО**

Анотація / Abstract

Статтю присвячено введенню до джерельної бази з дослідження української етнокультурної реальності середини XIX ст. невідомої раніше для вітчизняної історіографії франкомовної статті. Авторка віднайшла статтю в паризькому щотижневику «L'Illustration» («Ілюстрація») за 4 грудня 1852 року. Відсутність інформації про це важливе джерело пов'язано з особливістю назви статті. Стаття називається «Промислова виставка в Росії». Назва статті відбиває політико-географічні реалії того часу, коли українські етнографічні території входили до складу російської імперії. У цій статті йдеться про проведення в 1852 році сільськогосподарської виставки в Києві. Автора статті не вказано, але достеменно відомо, що це був француз, який працював на той момент неподалік Києва. Цей іноземець не володів російською мовою, а тільки французькою. Він описав те, що побачив на виставці та загалом у Києві, а також подав цінні малюнки Андріївської церкви, українок, які відвідували виставку, та предметів, які були представлені на виставці. Його описи є доказом присутності української культури в повсякденному житті того часу на українських етнографічних територіях. За інформацією оповідача, на виставці були представлені селянські вироби з Київської, Чернігівської, Курської, Полтавської, Харківської, Подільської та Волинської губерній. Перекладачка Зоя Борисюк зробила переклад з французької українською мовою на замовлення авторки спеціально для журналу «Матеріали до української етнології». У статті висвітлено особливості погляду іноземця на українську культуру. Проаналізовано колоніальні стереотипи існуючої в той час термінології та дискурсу представлення українських реалій як частини російської культури. Особливу увагу приділено дослідженню українського одягу жіночих образів селянок.

Ключові слова: українська культура, сільськогосподарська виставка, Київ, журнал «L'Illustration», український одяг, вишивка, вишитий рушник, орнаментика, винахід «сановоза», Андріївська церква, українська культура середина XIX століття.

The article is dedicated to introducing a French-language article unknown previously to Ukrainian historiography into the source database for the study of Ukrainian ethnocultural reality of the mid-19th century. The authoress has found the article in the Parisian weekly "L'Illustration" ("Illustration") for December 4, 1852. The lack of information about this important source is connected with the peculiarity of the article's title. It is called "Industrial Exhibition in Russia". The title of the article reflects the political and geographical realities of the time when Ukrainian ethnographic territories are included into the Russian Empire. This article deals with the holding of an agricultural exhibition in Kyiv in 1852. The author of the article is not specified, but it is known for certain that this is a Frenchman who is working near Kyiv at that time. This foreigner did not speak Russian, but only French. He has described what he saw at the exhibition and in Kyiv in general, and also provided valuable drawings of St. Andrew's Church, Ukrainian women who visited the exhibition, and objects that were presented at the exhibition. His descriptions are evidence of the presence of Ukrainian culture in everyday life on Ukrainian ethnographic territories at that time. According to the narrator, peasant products from the Kyiv, Chernihiv, Kursk, Poltava, Kharkiv, Podillia and Volhynia governorates have been submitted at the exhibition. Translator Zoia Borysiuk has made a translation from French into Ukrainian at the authoress's request specifically for the «Materials to Ukrainian Ethnology» journal. The peculiarities of a foreigner's view on Ukrainian culture are highlighted in the article. The colonial stereotypes of the terminology and discourse of the representation of Ukrainian realities as part of Russian culture existing at that time are analyzed. Special attention is paid to the study of Ukrainian clothing and images of peasant women.

Keywords: Ukrainian culture, agricultural exhibition, Kyiv, "L'Illustration" magazine, Ukrainian clothing, embroidery, embroidered rushnyk, ornamentation, invention of the "sanovoz"(sleigh), St. Andrew's Church, Ukrainian culture, mid-19th century.

Вступ. Обираючи під час російсько-української війни проблематику для дослідження, вітчизняні науковці віддають перевагу висвітленню актуальних напрямів сучасного гуманітарного дискурсу, які прямо чи опосередковано пов'язані з українською ідентичністю. Наукове обґрунтування особистості української культури було здійснено в другій половині XIX ст. та збіглося в часі зі становленням української етнологічної наукової школи. Саме вивченню етнокультурних реалій середини XIX ст. крізь призму погляду французького оповідача, який відвідав Київ у 1852 році та підготував нарис для паризького журналу, присвячена стаття.

Постановка проблеми. Дослідження іноземної періодики, у якій представлено інформацію щодо побуту та господарювання українців у середині XIX ст., є важливим етнографічним джерелом. У той історичний період частина етнографічних українських земель входила до складу Російської імперії, тому заголовки іноземних публікацій з українським історичним фактажем часто не мають відповідних етнонімів через використання загальноприйнятих у той час імперських маркерів. Сама назва статті «Exposition industrielle en Russie» («Промислова виставка в Росії») [8] могла не привернути уваги шукачів українського контенту, а відтак цікаву статтю про сільськогоспо-

дарську виставку в Києві 1852 року донині не було опрацьовано.

Мета розвідки – увести до наукового обігу нове франкомовне джерело з паризького часопису середини XIX ст. з опису реалій повсякденного життя в Києві та специфіки матеріальної культури українського селянства.

Об'єктом дослідження є франкомовна стаття невідомого автора в паризькому часопису «L'Illustration» («Ілюстрація») (1852).

Предметом дослідження є враження французького спостерігача, який відвідав Київ та сільськогосподарську виставку в 1852 році, щодо специфіки духовної та матеріальної складових української культури.

Авторка поставила такі завдання дослідження:

- організувати переклад українською мовою франкомовного тексту віднайденної статті в паризькому журналі «L'Illustration» («Ілюстрація») (1852);
- з'ясувати наявну інформацію про автора франкомовного допису;
- зібрати інформативну базу про київську сільськогосподарську виставку 1852 року;
- проаналізувати специфіку термінології, яку залучав оповідач щодо опису українських реалій того часу;
- дослідити специфіку українських маркерів щодо представлених описів та зображень.

Виклад основного матеріалу. У паризькому щотижневику «L'Illustration» («Ілюстація») за 04 грудня 1852 року було розміщено цікаву публікацію про міське повсякдення Києва середини XIX ст. Увагу до цього франкомовного матеріалу привернули ілюстрації, які беззаперечно вказували на український контент. Відтак авторка статті звернулася з проханням підготувати український варіант цієї статті до авторитетної перекладачки з французької мови Зої Борисюк, яка люб'язно надала згоду. У додатку розміщено текст українською мовою, який підготовлено спеціально для цієї публікації.

Етнографічний нарис починається як лист до директора журналу «Ілюстація» з розповіддю про відвідини міста Києва та його пам'яток, далі йдеться про особливості виставки «промислових і сільськогосподарських товарів Київської, Чернігівської, Курської, Полтавської, Харківської, Подільської та Волинської губерній». Оповідачем, очевидно, є француз, хоча сама стаття немає підпису імені автора, проте в тексті є паралелі з побутом та культурою Франції. Зі змісту статті стає відомо, що в Києві автор спілкувався тільки французькою мовою. Завітавши на останній день виставки, йому як іноземцю дозволили оглянути її в той час, коли працювала оціночна комісія, і, очевидно, не було інших відвідувачів. Про автора маємо мінімум інформації, відомо, що він здійснював керівництвом роботами «за 40 верст» від Києва в особи, яка й допомогла йому потрапити на виставку вчасно. Оповідач шкодує, що редакція не відрядила художника, який би відобразив з допомогою пензля красу київських краєвидів. Сам автор зробив кілька рисунків олівцем жіночих костюмів, сподіваючись, що на основі його замальовок «рисувальники» зможуть підготувати ілюстрації для публікації. Опубліковані зображення мають підпис «E. FOREST», який міг належати художнику та граверу Ежену Іполіту Форесту (іл. 5–6).

У ході дослідження необхідно було з'ясувати стан вивчення питання щодо київської сільськогосподарської виставки з етнологічного погляду. На даний момент знайдено обмаль інформації, а саме, фактично тільки в одній історіографічній статті Б. Бутника-Сіверського є побіжна інформація про організацію київської



Іл. 1. Молода селянка з Києва [8, с. 365]

виставки-ярмарки в 1852 році. Зокрема, автор опрацював статтю з правилами участі в київській виставці, опубліковану в «Київських губернських відомостях» у 1851 році, він звертає увагу на заохочення представляти на виставці-ярмарку селянські «вишивки червоною бавовною та гарусом» [1, с. 66; 6, с. 387]. Відтак постало завдання зібрати нову джерельну базу для висвітлення особливостей перебігу першої київської сільськогосподарської виставки.

Було опрацьовано періодику 1851–1853 років та віднайдено публікації про першу київську виставку сільськогосподарських товарів. У другому відділі до «Київських губернських відомостей» (з неофіційною частиною) напередодні проведення виставки було опублікова-



Іл. 2. Костюм з Полісся [8, с. 365]

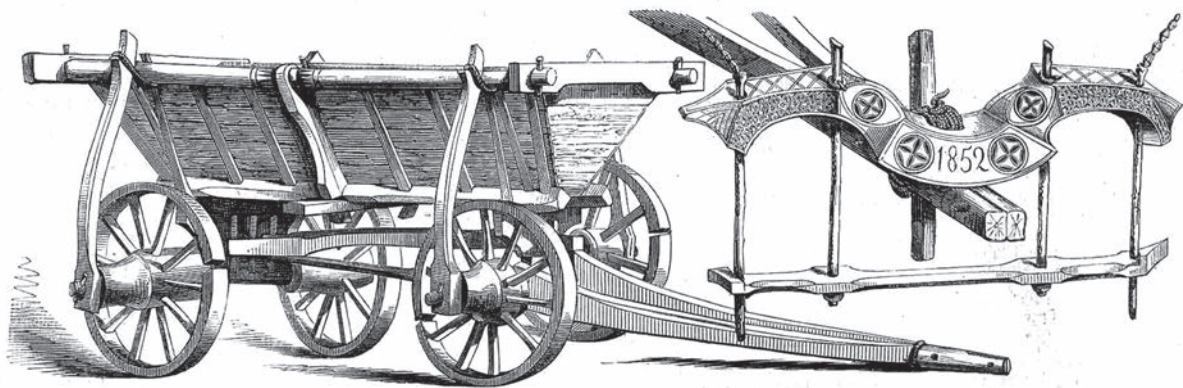
но статтю, яка містила інформацію щодо умов участі у виставці та початок прийому предметів з 25 серпня 1852 року, а власне роботу виставки планували з 7 по 14 вересня 1852 року [5]. Результати роботи виставки висвітлені в двох публікаціях журналу Міністерства державного майна, у яких ідеться про масштаб проведення виставки [2; 3], зокрема, повідомляється про 1792 предмети, що їх представили 1018 учасників [2, с. 135]. Виставка тривала до 17 вересня, оцінювання проводилось із 15 по 17 вересня, під час роботи експертної комісії з 11 години до 12 години відвідувачів до огляду експозиції не допускали [2, с. 127–128]. Процедура нагородження відбулася 21 вересня в день закриття виставки [2, с. 135]. У другій статті подано список осіб, які отримали нагороди та подарунки [3, с. 257–266]. Важливою для теми цієї розвідки є стаття

«Сановоз», у якій детально описано винахід селянина Д. Ганька, який належав поміщику В. Тарновському, а також представлено зображення сановоза з київської виставки, яке ідентичне до зображення в французькій статті про виставку в Києві [7]. Знайдені матеріали дозволяють стверджувати, що у французькій статті є помилка щодо термінів роботи виставки, вона тривала не з 10 по 22 жовтня 1852 року, а з 7 по 21 вересня 1852 року.

Представлений у додатку україномовний текст статті «Промислова виставка в Росії» містить цікаві та важливі подробиці повсякденного життя в Києві. Франкомовний автор написав про високий виконавський рівень співів у київських церквах та загалом серед місцевого селянства, про побутуючу в Києві європейську традицію променаду в парках, європейську моду серед киянок та знання ними французької мови тощо. У той час українські землі входили до складу Російської імперії, національно-культурне відродження українства набирало обертів, очевидно, серед кола спілкування оповідача йому не трапився співрозмовник, який би проінформував його щодо історичних, культурних та етнічних реалій життя українців як автохтонів на своїй землі. Отож, у тексті не знаходимо жодного терміна, який би безпосередньо ідентифікував українство. Натомість в описах щодо Києва він послуговується імперськими термінами, які відбивають колоніальну політику Російської імперії щодо України – «Київ (Південна Росія)», «Це святе місто Росії, мета паломників з усіх частин цієї величезної імперії», «саме в Києві російський князь святий Володимир був хрещений і хрестив свій народ» – що вкотре доводить існування давньої традиції у росіян фальсифікувати історію.

У своїй оповіді автор називає Україну Південною Росією: «Мандруючи по Південній Росії, я вже милувався невичерпною родючістю ґрунту, який дозволяє без гною і без потреби тримати під паром вирощувати пшеницю на тому самому полі впродовж кількох років, не втрачаючи ні врожайності, ні якості зерна».

Деякі терміни етнографічного фактажу автору вдалося донести до свого читача через транскрипцію оригінальних назв, а саме – «катакомби, які в Києві



Іл. 3. Паровиця, віз для запрягання двох волів.
Оздоблене ярмо, яке кріпиться до воза [8, с. 364]

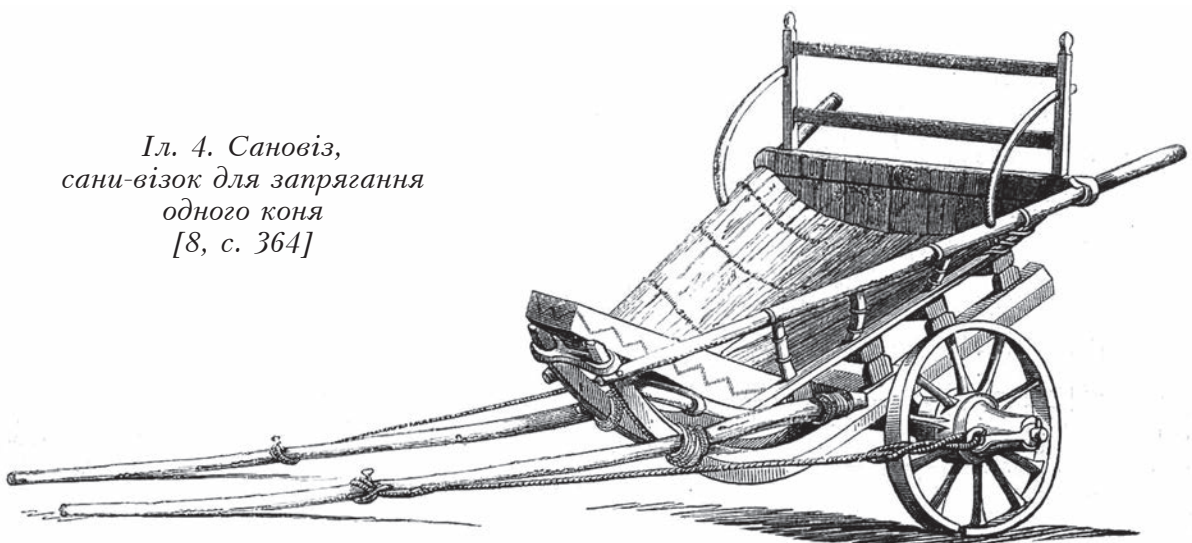
називаються “печерами” [французькою: Peshchires]»; «ченці-аскети, нагадуючи відлюдників середньовіччя, які у Франції жили в колодязях чи замурованих келіях, їх називають “затворниками” [французькою: Zatworniki]»; «віз для запрягання двох биків, який називається паровиця [французькою: parovytsa]»; «віз-санчата на одного коня (винахідник назвав його сановозом [французькою: sanovoz])»; «вишитий утиральник, який називається рушником [французькою: rutchnyk]».

Описуючи традиційний український одяг, автор послуговується французькою термінологією, що ще раз доводить, що поряд з ним не було знавця української культури, який би повідомив йому оригінальну назву предметів. Ось як іноземець описує традиційну українську керсетку: «Влітку поверх сорочки селянки носять лише суконний казакін [французькою:

casaque], що доходить до колін і відкритий спереду, вдома вони його знімають, під ним спідниця і фартух яскравих кольорів, з-під яких виглядає низ сорочки». На виставці було представлено й тогочасний український одяг селянства. Автор написав про «сурдути [французькою: surtouts] з капюшоном», очевидно, йдеться про кобеняки або киреї. Побачені ним «жіночі казакіни [французькою: casaque]» могли бути юпками чи свитками. Як вище було зазначено, два зображення жіночих образів представлено в статті – це дівчина з Києва та молодиця з Полісся.

У статті є надзвичайно цінне зображення вишитого рушника з Чернігівщини (іл. 4), до якого автор подав опис: «Візерунок композиції, яку виконала дівчина, оздоблений червоною ниткою; синім вишито лише обличчя. Головною постаттю на фоні російського орла є діва Марія з дитятком Ісусом

Іл. 4. Сановіз,
сани-візок для запрягання
одного коня
[8, с. 364]





Іл. 5. Рушник, вишитий утиральник
[8, с. 365]

з простягнутими руками; різні частини цих персонажів виділено розміщенням і напрямком шиття, що я постарався відобразити». Видається цілком логічним, що іноземець у середині XIX ст. інтерпретував зображення двоголового орла в контексті російського герба. Утім, за дослідженнями В. Зайченко, саме така стилістика зображення двоголового орла (у середині композиції з Богородицею і маленьким Ісусом) на рушниках Чернігівщини пов'язана із запозиченням такого образу з чернігівського стародруку Іоанна Максимовича («Алфавіт...», 1705) [4, с. 57]. Варто також згадати, що двоголовий орел був гербом Візантійської імперії, та загалом був поширений у Європі з XIII ст.

На нашу думку, традиція вишивати двоголового орла на Чернігівщині може бути пов'язаною з тим, що він був частиною герба Чернігівського воєводства (1633–1654). У колекції Чернігівського обласного історичного музею ім. В. В. Тарновського є чимало пам'яток з вишивкою дво-

голового орла. До прикладу, двоголовий орел є на вишитій скатертині Івана Скоропадського. По її краях вишито двоголових орлів, у центрі яких розміщено герб Скоропадських [4, с. 148–149].

Цікавими у французькій статті є зображення вбрання дівчини з Києва та жінки з Полісся. Очевидно, вони були учасницями виставки, автору вдалося замалювати їхній зовнішній образ. Зроблений ним ескіз, імовірно, перемалював для журналу професійний рисувальник. Як уже було зазначено, ілюстрації підписані художником Еженом Форестом. Ілюстрація схематично передає основні деталі костюма, має певні стереотипні форми зображення, як-то зачіски типові для жіночих моделей у тогочасних журналах мод. Але, попри умовність зображення та неточності в передачі народних образів, самі ілюстрації є цікавими свідченням української побутової культури середини XIX ст.

Авторка цієї розвідки висловлює щирю вдячність відомій перекладачці з французької Зої Петрівні Борисюк за плідну співпрацю в ході підготовки статті до публікації.

Висновок. У результаті проведеного дослідження віднайдено статтю в французькому журналі «L'Illustration» («Ілюстрація») про організацію виставки сільськогосподарських та ремісничих товарів у Києві 1852 року. У співпраці із З. Борисюк організовано переклад тексту статті українською мовою, який представлений у додатку до цієї статті. Матеріал про сільськогосподарські товари, які демонструвались на виставці, суттєво доповнює інформаційну базу про особливості традиційних ремесел та господарювання українців.

З'ясовано, що в контексті етнологічних студій тематику проведення київської виставки 1852 року не висвітлено належним чином. Зібрано та опрацьовано нову джерельну базу для подальшого висвітлення характеру української побутової культури та традицій господарювання.

Звернено увагу на специфіку залученої французьким автором термінології, про що було зроблено відповідні коментарі. Аналіз представленого в статті контенту показав типовий український вимір представлених реалій.

**Промислова виставка в Росії
Пану директору «L'Illustration»
Київ (Південна Росія), 22–10 жовтня 1852 р.**

Пане,

Пропозицію підготувати для вас статтю про київську виставку я робив з певним застереженням, бо не був певен, чи мені вдасться її побачити; але завдяки люб'язності особи, у якої я керую роботами за 40 верст від цього міста, я зміг вчасно на неї потрапити.

Кажу вчасно, хоча день мого приїзду був днем закриття виставки; я прийшов якраз тоді, коли члени оціночної комісії проходили по залах, приймаючи рішення про заслуги її учасників. Мені як іноземцю з делікатною люб'язністю дозволили її оглянути, занотувати й замалювати все, що потрібно. Я покvapливо, практично серед повсюдного сум'яття, зібрав те, що видалось найцікавішим для ваших читачів, тож надсилаю вам цей незначний добуток.

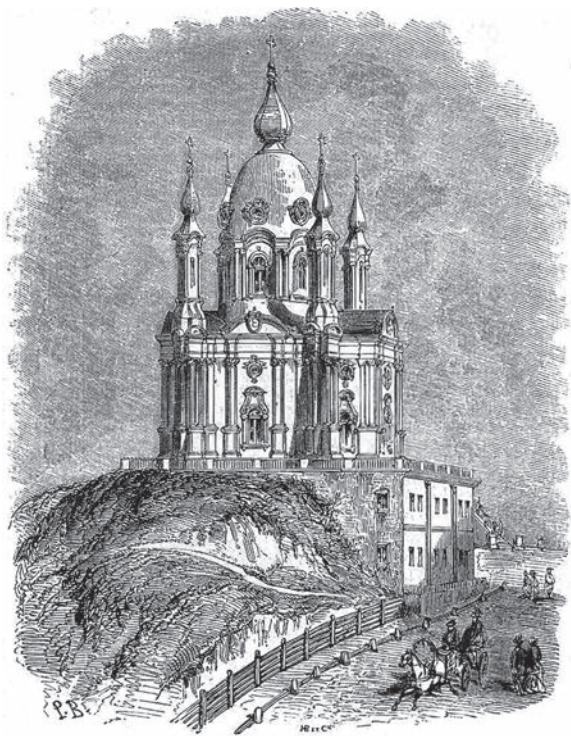
Перш ніж говорити про виставку, яку я бачив досить побіжно, дозвольте сказати кілька слів про саме місто; я вдруге приїхав сюди на тиждень-другий, і здивований ще більше, ніж під час першої подорожі.

Хоча Київ налічує всього близько 50 000 душ населення, він займає простір, який, як мені здається, дорівнює двом третинам Парижа; тобто вже з цього видно, що це таки виняткове місто. Фактично воно складається з п'яти міст, що відрізняються за назвою і звичаями. Це передусім Печерськ, місто військове, що має фортецю й арсенали, це величезна стіна, яка оточує кілька церков, серед них Лавру, митрополичу церкву. – Потім іде Хрещатик, місто багатого вищого суспільства та розкішних крамниць; це значно сучасніша й відповідно менш оригінальна частина. – Древній Київ можна вважати релігійним містом, бо там на досить невеликій території зосереджено найдавніші й найбагатші після Лаври церкви. – На тому самому плоскогір'ї розміщено наукове місто, яке включає величезну будівлю університету з підпорядкованими йому приміщеннями, і частину кадетського корпусу, де навчаються й виховуються сини шляхетних родин, які присвячують себе військовій службі, та обсерваторію; ця цілком сучасна частина щодня поповнюється новими будівлями. – І, нарешті, цілком окремо лежить торгове місто, яке називається Поділ, де розміщено базари й купецькі крамниці.

Над цими такими різними частинами, химерно забудованими по горах чи в долинах, по яких прорізано широкі вулиці, що перетинають величезні сади та вкриті деревами й травами пагорби, височіє безліч візантійських церков, головні з них увінчані численними золотими чи срібними банями. Повірте, це надзвичайно чудовий вид, я не раз жалкував, що в цій подорожі не маю супутником когось із ваших вправних художників; цю статтю можна було б проілюструвати краєвидами, вони були б ціннішими ще й тому, що їх годі знайти, навіть тут, де я марно шукав трохи докладнішого малюнка за той, що сам зміг зробити. Власне для того, щоб дати більш-менш повне уявлення про оригінальність Києва, потрібен пензель; хіба можна одним олівцем передати яскраву білизну будинків, що контрастує з переважно яскраво-зеленими дахами, безліччю дерев у садах та золотом бань? На одній лише церкві Святої Софії я нарахував дванадцять, недавно повністю позолочених бань: головна з них, яка увінчує дзвіницю (збудовану окремо як при більшості церков грецького обряду), сама по собі займає величезну площу.

Зовнішнє багатство тих церков здається незначним при порівнянні з внутрішніми дивовижами, ніщо у Франції не здатне передати навіть уявлення про них; срібло й золото, перли й діаманти лежать прямо такі купами, переважно довкола реліквій та святих образів. Ці картини завжди вкриті срібною, виступаючою, позолоченою пластиною, яка вирізана так, що видно лише обличчя й руки персонажів, вона збагачена діадемами й головними уборами з дорогоцінного каміння й діамантів, та кольє й браслетами з природних перлин. Майже скрізь я зауважив також срібні й позолочені оклади Євангелій, що значно більші за наші богослужбові книги.

Досить часто до їх цінності додається мистецька вартість. У церкві Святого Михаїла я бачив мозаїчне виконане за Рафаелем зображення її патрона; це настільки тонка ро-



*Іл. 6. Виставка в Києві.
Андріївська церква, вид з Подолу [8, с. 365]*

сучаснішої церкви Києва, єдиної, що має срібні бані; її збудував Растреллі, архітектор Зимового палацу і Смольної церкви в Петербурзі. З цього майданчика відкривається вид на Поділ, збудований на піщаній косі майже на рівні ріки, яка щовесни загрожує йому повінню. На іншій височині є ротонда, якою завершується велика алея Імператорського саду, звідки відривається надзвичайно широкий краєвид на ріку й протилежний берег, вкритий розлогим лісом, білизна піщаних мілин, які розділяють той ліс на менші, утворює широкі плями на темній зелені ялин. На цьому місці стоять (про що тут ідеться?), повернувшись спиною до міста, жодна частина якого тут практично не проглядається; і коли сутінки поволі стирають грані цього безмежного небокраю, весь Дніпро поступово спалахує вогнями: це вогнища човнярів на великих баркасах і плотах, вогні рибальських бівуаків, які ночують на островах і мілинах, а ще червоні вогники цегляних печей. В Імператорському саду, який вкриває схили й вершини обох гір, повно гарних дерев, він нагадує публічні променади всіх європейських міст, згідно з модою, це одна-єдина, найбільш запилена й найменш затінена з-поміж усіх алея, по якій гуляють з кінця в кінець, щоб усіх бачити й себе показати. До річч, там прогулюються дуже гарненькі жіночки в нових, майже паризьких туалетах; щоб збільшити схожість, вони частенько розмовляють французькою, чистота вимови й виразів якої змушує навіть засумніватись у їх походженні.

Якщо Київ гідний стати моделлю для художника, він не менше вартий уваги археологів. Це святе місто Росії, мета паломників з усіх частин цієї величезної імперії, із Сибіром включно, які йдуть за маленькими пляшечками олії з ламп, запалених перед святими лаврськими образами, а ще набрати води з водойми, викопаної святим Феодосієм, засновником цієї церкви, чи за обручками, освяченими доторком до тіла святої Варвари. У 960 році саме в Києві російський князь святий Володимир був хрещений і хрестив свій народ, з того часу і йде християнство в цій частині Європи. Джерело, яке послужило для хрещення, при цій нагоді існує досі; це струмінь води, який тече з Дніпра, біля підніжжя двох гір, над ним споруджено портик з кам'яною колоною. Найдавніші київські церкви Свято-Софійська і Свято-Михайлівська датуються кінцем

бота, що я кілька миттєвостей розглядав її як живопис на порцеляні. Цю прикрашену діамантами й дуже дорогими смарагдами картину подарував покійний великий герцог Михайл, брат Його Величності імператора. У Лаврі є ще одна гарна мозаїка «Ось Чоловік» [«Ессе Номо»], дарунок графині Орлової. Гробівець, у якому в Михайлівській церкві зберігається цілим тілом святої Варвари, позолочено й вкрито балдахіном з масивного срібла, це шедевр смаку й елегантності. Бажаючи перелічити всі ті багатства, я не дійшов би кінця-краю; один лише Лаврський скарб потребував би багатьох сторінок.

Мене дивує, що досі жоден митець не створив альбому про Київ; тут, без сумніву, є гарні сюжети для використання. Зокрема, дві підвищені місцини дають зовсім різні панорами, хоча з кожної відкривається вид на Дніпро, примхливу ріку, шириною тричотири кілометри взимку, яка в цю пору року поділена на безліч рукавів острівцями й піщаними мілинами, які щороку міняють своє місцезнаходження.

Першою є височина, на якій зведено Андріївську церкву, шедевр витонченості й легкості. Надсилаю вам малюнок цієї най-

десятого століття¹; Лавра не така давня. Згідно з традицією, Свято-Михайлівський монастир збудовано на тому самому місці, де стояв ідол Перуна, слов'янського Юпітера, якого святий Володимир зіштовхнув у Дніпро.

Мені також порадили відвідати і вам описати катакомби, викопані в горі, на якій збудована Лавра; під час першої поїздки я їх не бачив, тож цього разу постарався не пропустити. На жаль, особа, яка мене супроводжувала, слабо володіє французькою, тож переклад наданих пояснень був лише частковим.

Катакомби, які в Києві називаються «печерами» [французькою: Peshchires] і які існували вже у XIII столітті, викопані в шарі піску з домішкою глини і тримаються без кам'яної кладки; лише в окремих місцях долівка вимощена металевими плитами. Якщо я правильно зрозумів, за традицією, їх викопали ченці, які в них оселилися, висота печер дорівнює росту високого чоловіка, ширина невелика, у ній важко розминутись, окрім окремих місць, де створено невеликі каплиці. Печери, які неодноразово перетинаються, досить довгі, у них зберігається справді незліченна кількість мощей святих; як здогадується, це ще один з пунктів для відвідин прочанами. Тут і там, уздовж бічних стін трапляються отвори за склом, це єдиний засіб з'єднання з виритими і потім замуrowаними келіями, на життя в яких прирікали самі себе ченці-аскети, нагадуючи відлюдників середньовіччя, які у Франції жили в колодязях чи замуrowаних келіях, їх називають «затворниками» [французькою: Zatworniki]. Вийшовши з печер, я піднявся на найвище, доступне тут місце, високу лаврську вежу, точнісінько, як той провінціал на Вандомську колону, але, якщо серйозно, результат сходження по триста п'ятдесяти сходинах того вартий. Територія, на якій споруджена вежа, являє собою кульмінаційну точку Києва й околиць, тож на її вершині маємо унікальний загальний огляд міста; деякі його частини, однак, заховані за пагорбами, що їх розділяють. Дуже гарна за архітектурним рішенням вежа стоїть зовсім окремо від церкви, вона частково пофарбована й увінчана величезною золотою банею, яку видно за 40 кілометрів навколо.

Цей візит став для мене нагодою послухати службу в митрополичій церкві. Євангеліє та Послання протодиякон виголошує в особливій манері, починаючи з нижньої ноти і поступово піднімаючись по півтонах до останньої фрази, яка має сягнути найвищих нот середнього регістру. У церквах грецького обряду орган та музичні інструменти заборонені; але вся літургія виконується чотириголосим хором. Я не чув знаменитих хорів імператорської капели в Санкт-Петербурзі, які так вразили нашого співвітчизника Берліоза, однак маю сумнів, що вони справили б сильніше враження, ніж тутешні. Зокрема, я насолоджувався точністю й силою голосів; басові партії в кожній фразі мають *мі бемоль* та *ре* і досить часто спускаються навіть до ноти *до*. Партію сопрано, як і в наших церквах, виконують діти, дисканти. Особливістю цих піснеспівів та манери їх виконання є те, що фінальний звук майже завжди витримується на ферматі, непомітно затихаючи, доки не згасне остаточно; співаки блискуче досягають такого ефекту. Між іншим, у Росії чоловічі голоси, навіть у селян, загалом дуже гарні; у їхніх народних піснях можна почути звуки, які неймовірно довго з абсолютною точністю доходять до затихання. Повертаючись увечері в свої казарми, солдати хором співають народні пісні, їхній спів справляє дивний ефект, зумовлений діапазоном голосів. Один зі звуків, який мені довелося чути найчастіше, закінчується тремоло на *до*, яке дивовижної сили фальцет тримає впродовж кількох тактів.

Слід, однак, перейти до предмета моєї подорожі до Києва, де щойно відбулася виставка промислових і сільськогосподарських товарів Київської, Чернігівської, Курської, Полтавської, Харківської, Подільської та Волинської губерній. Її основна мета – показати сільськогосподарські багатства й товари селянського виробництва. Власне якраз у цій площині я зміг краще оцінити результати; російські селяни загалом наділені чудовим розумом і вправністю: опинившись в їхній країні, можна тільки дивуватись простоті використаних засобів та незначній кількості необхідних інструментів. Так, російські теслярі не знають інших інструментів, окрім долота, сокири та пилки, цього їм досить, щоб зводити дерев'яні будинки, часто прикрашені дуже тонкою різьбою. Основним видом про-

¹ Зовсім недавно на склепінні цієї церкви було виявлено дуже гарні грецькі мозаїки XI ст., а також чудово збережені фрески тієї самої епохи.

мисловості в Києві є виготовлення цегли, поширеної в довколишніх околицях. Сировина постачається з потужних шарів слюдяних глин третинного періоду, вони складають основу височин, на яких споруджено частину міста; у деяких місцях завдяки їхнім властивостям з них можна виготовляти вогнестійку цеглу прекрасної якості. Дрова, потрібні для випалення, сплавляються по Дніпру. Завдяки сприятливим обставинам таке корисне виробництво для країни, де бракує каміння, зазнало значного розвитку. Так, довкола Києва працює безліч цегельень, що розміщені навіть на Дніпрових островах, куди глину завозять; їхня продукція використовується як на околицях, так і в самому місті, яке впродовж останніх років відчутно розширюється й гарнішає. Найпотужніша цегельня належить Короні, вона більш як на кілометр тягнеться по берегу Дніпра, займаючи до двохсот метрів у ширину; тамтешні чудові цеглини використовуються виключно на державне будівництво.

Цей вид виробництва був дуже помітним на Виставці, зокрема, порожнисті цеглини (система Робертса) та труби, що виготовляються за допомогою машини Клейтона, яку один із землевласників Київської губернії замовив з Англії.

Оскільки я почав з товарів, виготовлених у великих масштабах, маю так само згадати про сукно, яке, хоч і не може зрівнятися з нашим сукном з Ельбефу, дуже якісне і відносно недороге; було представлено п'ять фабриканти.

Цукрова промисловість також виставила гарні зразки цукру-сирцю і рафінаду. Впродовж кількох останніх років буряківництво щораз більше поширюється в Південній Росії, де воно дає досить гарні результати; існуючі кілька фабрик ні в чому не поступаються потужністю нашим північним заводам. Звичка пити чай, поширена як у Росії, так і в Англії, зумовлює високу вимогливість споживачів щодо білизни й твердості цукру: так, на виставці я натрапив на рафінади, які, з огляду на ці дві властивості, дорівнюють щонайменше нашим найкращим продуктам. Зрештою, чимало цих заводів обладнані апаратами, привезеними з Франції, окрім того, ними керують французи. На виставці було представлено зразки семи різних фабрик, які належать Київській губернії.

До числа менш значних фабричних виробів, які, проте, мають своїх власників, назву білий та розмальований фаянсовий посуд, виготовлений у Києві; кілька імітацій білої матової порцеляни, без глазури, досить гарні, а господарчі предмети прикрашені досить вдалим малюнками. Аналогічне виробництво, а саме пляшки із чорного скла, надіслало повну колекцію своїх виробів. Щоб запам'ятати, назву лише кілька машин для використання на цукровому заводі, створених київським механіком, тому що ті апарати (помпи для гідравлічних пресів, доцентрові змішувачі й бурякові тертушки) слабенькі за задумом і не пропонують жодних нових рішень; я побачив у них тільки досить невдалі копії наших машин.

Ледве не забув написати вам ще про свічки й досить гарні стеаринові свічі, шкода бути несправедливим до нових для цього краю виробів. Згадаю тут і про велику панораму зразків типографських, літографічних і літохромних відбитків, переважно дуже гарних; зокрема, я зауважив там бездоганно виконані дошки, що стосуються частини археологічних робіт.

Що стосується сільськогосподарських продуктів, щиро визнаю свою некомпетентність; єдине, що можу підтвердити, то це те, що селяни, схоже, задоволені. Мандруючи по Південній Росії, я вже милувався невичерпною родючістю ґрунту, який дозволяє без гною і без потреби тримати під паром вирощувати пшеницю на тому самому полі впродовж кількох років, не втрачаючи ні врожайності, ні якості зерна. Ці продукти, які є основним багатством країни, були зібрані в спеціальному залі, елегантно прикрашені квітами й пірамідами різноманітного колосся. Я бачив там різні види зернових, пшеницю, жито, кукурудзу, гречку, ячмінь, просо тощо. У цьому залі було виставлено кілька гарних сортів тютюну, як у вигляді живих рослин, так і висушеного листя, а також фрукти, виноград, яблука й груші, що їх мені пропонували скуштувати, я високо оцінив їхній смак.

Я приїхав надто пізно, щоб побачити виставку овець та рогатої худоби, про яку чув прекрасні відгуки; реноме російської вовни не викликає в мене жодного сумніву; самі побачите, що основні медалі були присуджені цьому типу виробів. Мені також розповідали про свиней китайської породи, аналогічні масам сала, присутнім на нашій виставці 1849 року.

У залі сільськогосподарського реманенту, між іншим, було представлено різні моделі плугів, один з яких привернув, як здається, особливу увагу комісії; мені, людині зовсім некомпетентній, здалося, що вони виготовлені дуже якісно. Серед пречудових продуктів цього краю слід згадати надзвичайно смачний мед у стільниках та зразки дуже тонкого білого й жовтого шовку в коконах і клубках.

Підходжу до найбільш мальовничої частини місцевих виробів, які виготовлено руками селян. Почну з тих, малюнки яких вам надсилаю, вклавши в їх виконання все своє вміння і покладаючись на вправність ваших граверів, які зроблять решту.

Перший виріб – це віз для запрягання двох биків, який називається паровиця [французькою: *parovytsa*], ця модель використовується для доставки солі з Криму. Він повністю дерев'яний, власне ця особливість і зумовила мій вибір. Однак не думайте, що це виняток, навпаки: усі селянські вози зроблені так само, від інших цей відрізняється тільки старанністю, з якою його було виготовлено, але для багатьох ваших читачів він буде новинкою. Як самі бачите, ободи коліс виготовлені з єдиного шматка дерева, зігнуті дугою в печі і залишені вільними, кінці навіть не з'єднано. Такі ободи виготовляють зі спеціального дерева, гадаю, це різновид в'яза (по-російськи кажуть берест [французькою: *berest*]); він має здатність зберігати надану йому форму після згинання; тож селяни не завжди натягують залізну шину на колеса невеликих сільських повозок. Осі виготовлено з дуже твердого дерева, так само як і маточини, які дуже довгі, щоб уникнути стирання; щоб осі не поламалися, частина тягаря переноситься на краї завдяки дерев'яним бічним деталям, які легко знімаються при змащенні. Залежно від місцевості, селяни змащують осі дьогтем з ялини чи березової кори. Обидві боковини возу вкривають липовою корою. Я намалював для вас у збільшеному вигляді рясно оздоблене ярмо, яке до нього чіпляється; шиї волів опиняються між цим ярмом і нижньою частиною, їх з'єднують двома кілочками; щоб розпрягти, досить висунути один з них, бо тут волів запрягають за шию, а не за роги, як робиться в більшій частині Франції.

На другому малюнку віз-санчата на одного коня (винахідник назвав його сановозом [французькою: *sanovoz*]), виготовлений також повністю з дерева, окрім кріпків для кріплення мотузок, які з'єднують вісь із паралельними брусами. Головна прикмета цього візка, яка тут демонструється вперше, полягає в його подвійному призначенні, що виявляється дуже цінним у Росії за окремих обставин. Вісь, також виготовлена з дерева, кріпиться дуже просто на полозки; тож її можна зняти і, поставивши попереду впоперек, отримати таким чином сани.

Мій третій малюнок потребує довгих пояснень; він стосується місцевого костюма. Коли молодий селянин пропонує дівчині вийти за нього заміж, він отримує від неї, якщо пропозицію прийнято, вишитий утиральник, який називається рушником [французькою: *routchnyk*]; цей дарунок являє собою формальне зобов'язання, якого не можна не дотриматись. У разі відмови юнакові замість відповіді подають гарбузовий суп. Це – один з кінців такого рушника, вишитий селянкою з Борзнянського повіту Чернігівської губернії, який я постарався відтворити якнайдостовірніше. Він має до півтора метри довжини при ширині 40 см.; обидва кінці подібні, середина прикрашена паростками квітів, які обрамляють краї.

Візерунок композиції, яку виконала дівчина, оздоблений червоною ниткою; синім вишито лише обличчя. Головною постаттю на фоні російського орла є діва Марія з дитятком Ісусом з простягнутими руками; різні частини цих персонажів виділено розміщенням і напрямком шиття, що я постарався відобразити. У всьому цьому відсутня закономірність, але загалом цій примітивній наївності не бракує смаку. Я вибрав саме цю річ як найоригінальнішу з-поміж численної колекції білизни, вишитої так само. Улітку поверх сорочки селянки носять лише суконний казакін [французькою: *casaque*], що доходить до колін і відкритий спереду, вдома вони його знімають, під ним спідниця й фартух яскравих кольорів, з-під яких виглядає низ сорочки. Тож усі видимі частини цього одягу (тобто рукави, перед і низ) прикрашено вишивкою червоними й синіми нитками, часто досить оригінальною. Вовняними нитками вишивають також спідницю і верхній одяг. Велику частину селянської виставки займали предмети одягу та первісні матеріали, які при цьому використовуються: це були сурдути [французькою: *surtouts*] з капюшоном, фетрові чоботи, вовняні пояси, спідниця й жіночі казакіни [французь-

кою: casaque] тощо; а ще нитки природного кольору, деякі надзвичайно тонкі, для виготовлення лляних газових головних уборів, фарбовані нитки для вишивання тощо.

Господарче кухонне начиння з дерева – майже єдине в селянському вжитку і виготовлене їхніми руками – представлено великою добіркою ложок різноманітних форм, веретенами, гребінками для льону й конопель, відрами й посудинами для миття, вирізаними з одного шматка дерева тощо.

Селянам належить і більша частина такого виробництва, як обробка шкіри для власного вжитку, з якою вони дуже добре справляються; виготовлення шкіри для торгівлі, яке вимагає вкладення більшого капіталу, досить часто перебуває в руках купців і землевласників. Селянин з Києва під ім'ям пана Антуана довго продавав шкіру козеняти для пошиття рукавичок, доки дізналися, що її виготовлено не в Парижі. Я бачив виставлені ним речі і був вражений не лише тонкістю й м'якістю зразків його шкіри, як виразністю й чистотою відтінків.

Окремі виробники виставили чоботи загального вжитку, вони грубі за формою, але неймовірно міцні; зрештою, взуття є частиною одягу, яку в Росії виробляють найкраще і не дуже дорого. Я бачив також пальта [французькою: paletot] і вишиті зі смаком шуби з баранячої шкіри вовною всередину, верх яких після обробки став водонепроникним; це виріб одного київського міщанина, за який він отримав медаль журі.

Переглядаючи свої нотатки, бачу, що слід ще про дещо знати. Передусім про варення й фруктові консерви, якими славиться Київ. А ще про вирізьблений з горіха, вишуканий за формою і за деталями буфет для їдальні, це робота одного селянина. І, нарешті, особливі для Києва вироби: релігійні скульптури з кипарисового дерева. Виставлені роботи були нецікаві, але в одного торговця такими предметами, що при вході в церкву, мені вдалося натрапити на справжній шедевр такого плану. Він являє собою цілий шматок кипарису розміром 40х30 см, з різьбленим, надзвичайно делікатним рослинним орнаментом, який оточує п'ять медальйонів в напіврельєфі, що відображають головні сцени Страстей; мені його продали за 600 франків, просто за безцінь, якщо тільки уявити час та запобіжні заходи, яких вимагало виконання цієї роботи, не кажучи вже про справжній мистецький хист. Серед виставлених меблів фігурував стіл, стільниця якого була зроблена з єдиної пречудової пластини лабрадориту; її видобули з величезної скелі, яка утворює ложе невеличкої річечки поблизу Радомишля, за сотню кілометрів від Києва. Один тутешній геолог оглянув цю скелю, пройшовши по суші понад чотири кілометри, але її не експлуатують через брак можливостей.

Ось, гадаю, все, що я можу розповісти про виставку. Якщо мені не вдалося викликати у вас зацікавлення, яке я тут відчув, я, принаймні, певен, що нічого не забув з того, що, на мою думку, було чудовим з точки зору місцевих особливостей та відносної переваги. Залишилось сказати пару слів про розподіл нагород, на якому я також був присутній.

На цьому урочистому заході, який зібрав численну аудиторію, головував Київський цивільний губернатор, йому допомагав голова Палати маєтностей, архієпископ-вікарій та члени Оціночної комісії.

Учасників було нагороджено медалями, розданими в такому порядку²:

I. Дві золоті медалі однакового значення.

1. за рогату худобу;
2. за шовк.

II. Три великі срібні медалі однакового значення:

1. за рогату худобу;
2. за плуг;
3. за лойові, воскові та стеаринові свічки й мило.

III. Шість малих срібних медалей однакового значення:

1. за пшеницю;
2. за рогату худобу;
3. за тварин, що дають вовну
4. за шовк;

² Не подаю імен, вони ще не опубліковані в жодному офіційному місцевому виданні, тож боюся припуститися помилок.

5. за виробництво шкіри;
6. за односторонню вичинку шкур для шуб.

Потім було названо 76 почесних відзнак і виділено суму 1500 рублів (6000 франків), яку розподілили як грошову винагороду від 40 до 5 рублів між селянами, чиї вироби були визнані найкращими. Після вручення нагород в одній з нижніх зал для селян-учасників виставки було влаштовано обід; губернатор і члени оціночної комісії залишалися в залі, доки тривав обід.

Я похапцем зробив кілька нотаток про два жіночі костюми, які мені видалися найбільш характерними. Надсилаю їх вам і прошу ваших рисувальників щось із них зробити, якщо це можливо і може бути цікавим, на ваш розсуд.

Виставка, як на мене, – цю думку поділяють і навколишні великі землевласники, – принесла чудові результати, можливість щороку дати одній з обраних губерній нагоду позмагатися значною мірою сприятиме промислового й сільськогосподарському розвитку краю.

Прошу прийняти, пане, запевнення високої поваги, з яким маю честь бути Вам відданим.

(Переклад Зої Борисюк. Публікується вперше)

Джерела та література

1. Бутник-Сіверський Б. Українське народне мистецтво на виставках-ярмарках 1840–1850-их років. *Народна творчість та етнографія*. 1981. № 2. С. 64–68.
2. Виставка сельских произведений, фабричных и ремесленных изделий, в г. Киеве в 1852 году. *Журнал министерства государственных имуществ*. 1853. № 2. С. 119–143.
3. Виставка сельских произведений, фабричных и ремесленных изделий, в г. Киеве в 1852 году. *Журнал министерства государственных имуществ*. 1853. № 3. С. 245–266.
4. Зайченко В. Вишивка Чернігівщини. Київ : Родовід, 2019. 208 с.
5. О выставке сельских произведений в г. Киеве. *Киевских губернских ведомостей отдел второй*. 1852. № 32. С. 249–252.
6. О предполагаемой в будущем в 1852 году Киевской губернии выставке сельских произведений. *Киевских губернских ведомостей отдел второй*. 1851. № 49. С. 386–389.
7. Сановоз. *Земледельческая газета*. 1853. № 3. С. 21–23.
8. Exposition industrielle en Russie. *L'Illustration*. 1852. № 510. Vol. XX. P. 363–366.

References

1. BUTNYK-SIVERSKYI, Borys. Ukrainian Folk Art at Fairs and Exhibitions of the 1840s–1850s. *Folk Art and Ethnography*, 1981, no. 2, pp. 64–68 [in Ukrainian].
2. ANON. Exhibition of Rural Products, Factory and Handicraft Goods, in Kyiv in 1852. *Journal of the Ministry of State Properties*, 1853, no. 2, pp. 119–143 [in Russian].
3. ANON. Exhibition of Rural Products, Factory and Handicraft Goods, in Kyiv in 1852. *Journal of the Ministry of State Properties*, 1853, no. 3, pp. 245–266 [in Russian].
4. ZAICHENKO, Vira. *Embroidery of Chernihiv Region*. Kyiv: Genealogy, 2019, 208 pp. [in Ukrainian].
5. ANON. About the Exhibition of Rural Products in Kiev. *The Second Department of the Kyiv Provincial Bulletin*, 1852, no. 32, pp. 249–252 [in Russian].
6. ANON. About the Future Exhibition of Rural Works of the Kyiv Province in 1852. *The Second Department of the Kyiv Provincial Bulletin*, 1851, no. 49, pp. 386–389 [in Russian].
7. ANON. Sanovoz (Sleigh). *Agricultural Newspaper*, 1853, no. 3, pp. 21–23 [in Russian].
8. ANON. Exposition industrielle en Russie [Industrial Exhibition in Russia]. *L'Illustration* [Illustration], 1852, no. 510, vol. 20, pp. 363–366 [in French].

Конфлікт інтересів

Авторка не має потенційного конфлікту інтересів, який би міг вплинути на рішення про опублікування цієї статті.

Використання штучного інтелекту

Не використовувався.

Отримано / Received 28.11.2025

Рекомендовано до друку / Recommended for publishing 04.12.2025

Опубліковано / Published 26.12.2025

АРХІВНІ МАТЕРІАЛИ

ARCHIVAL SOURCES



Бібліографічний опис:

Маломуж, Д. (2025) Магічні елементи в похоронному обряді на Звенигородщині [архівний матеріал] / з Архівних наукових фондів рукописів та фонозаписів ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України ; підготували до друку С. Яковенко, О. Таран ; анотація О. Таран ; опрацювання списків літератури С. Яковенко та О. Таран ; додатки підготував О. Дедуш. *Матеріали до української етнології*, 24 (27), 174–201.

Malomuzh, D. (2025) Magical Elements in the Funeral Rite in the Zvenyhorod Region [Archival Material]. From the Archival Scientific Funds of Manuscripts and Audio-Recordings of M. Rylskyi Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine; it is prepared for publication by S. Yakovenko, O. Taran; abstract by O. Taran; processing of the literature lists by S. Yakovenko and O. Taran; appendixes are prepared by O. Diedush. *Materials to Ukrainian Ethnology*, 24 (27), 174–201.

**МАГІЧНІ ЕЛЕМЕНТИ
В ПОХОРОННОМУ ОБРЯДІ НА ЗВИНОГОРОДЩИНІ
[Архівний матеріал¹]**

Анотація / Abstract

Дмитро Артемович Маломуж (1893–?) – збирач фольклорно-етнографічних матеріалів зі Звенигородщини. Упродовж 1920-х років спочатку як аспірант Науково-дослідної катедри історії України, а з 1925 року – співробітник Археологічного кабінету ВУАН, був активним кореспондентом Етнографічної комісії ВУАН. На жаль, не збереглося його «Анкети дописувача ВУАН», з якої можна було б з'ясувати інформацію біографічного характеру. Проте завдяки генеалогічному вивченню родинного дерева Тараса Шевченка, родичем якого був Дмитро Маломуж, кандидату історичних наук, науковому співробітнику Архівних наукових фондів рукописів та фонозаписів (АНФРФ) ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України Олексію Дедушу вдалося уточнити окремі факти біографії етнолога, які публікуються наприкінці запропонованого архівного матеріалу окремим додатком.

Коло наукових зацікавлень Д. Маломужа становили обряди, пов'язані з перебігом похоронних ритуалів, їх походженням. Він досліджував також еволюцію та адаптивні форми окремих обрядових елементів; символіку вогню, води, землі – стихій, поклоніння яким входило до основних магічних елементів навколопохоронних обрядодій.

В Архівних наукових фондах рукописів та фонозаписів ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України зберігаються два його рукописи: «Магічні елементи похоронного обряду на Звенигородщині [Звенигородщині]», датована 1925 роком, та «Магічні елементи в похоронному обряді на Звенигородщині в порівняльному освітленні», без дати. Ймовірно, рукопис першої статті готувався до публікації, оскільки зберіг редакторську правку, але через певні невідомі нам обставини не був опублікований у жодному із часописів етнологічного спрямування – «Етнографічному віснику», «Побуті» (офіційному органі Всеукраїнського етнографічного товариства), Бюлетні Кабінету антропології та етнології імені Хв. Вовка та ін.

У 2025 році виповнюється 100 років, відколи рукопис науковця зберігається в АНФРФ ІМФЕ. Упродовж тривалого часу українські та зарубіжні етнографи й фольклористи користувалися науковим доробком Д. Маломужа; наразі ж цією публікацією надаємо голос автору.

Уточненням іноземних джерел та підготовкою матеріалу до друку займалася Світлана Яковенко – редакторка австралійського українознавчого видавництва «Sova Books». Англomовний переклад статті побачить світ 2026 року в збірнику, присвяченому традиційній поховально-поминальній обрядовості українців. Для зручності читання вона перенесла посторінкові посилання автора та використані ним джерела, подаючи їх у дужках одразу після цитати. За переліком згаданих Д. Маломужем праць вона також сформувала список джерел та літератури, що подається в кінці цього матеріалу.

¹ АНФРФ ІМФЕ. Ф. 1. Од. зб. 203. Арк. 1–66.

ASFMAR IASFE. Fund 1. Unit of Issue 203. Folios 1–66.

Рукопис статті «Магічні елементи в похоронному обряді на Звенигородщині» (36 арк.) містить також машинописний варіант, разом одиниця зберігання становить 66 аркушів. Аркуші 32–35, присвячені магічним уявленням, пов'язаним із землею, на жаль, не збереглися. Рукописні матеріали містять перекреслені фрагменти – це, очевидно, авторська редакція, яку ми для зручності позначаємо курсивом. Основою для написання статті Д. Маломужа стали фольклорно-етнографічні матеріали, записані ним у с. Керелівка (сучасне с. Шевченкове Звенигородського р-ну Черкаської обл.) та сусідніх селах. Для порівняння автор користувався широким колом доступних на той час вітчизняних та зарубіжних джерел, що свідчить про його високий рівень фахової підготовки.

Структурно стаття складається зі вступу, аналізу окремих похоронних атрибутів, які, на думку автора, складають основу похоронного обряду та несуть магічне навантаження, змісту якого сучасники вже не можуть раціонально пояснити або інтерпретують по-своєму. Найхарактернішими магічними елементами похоронного обряду Д. Маломуж вбачає вогонь (світло/свічку), воду, хліб (жито), сіль, покуть (як сакральне місце життєвого простору хати), поріг, пір'я, гроші, домовину, пута. До магічних уявлень він відносить також певні обрядодії, такі як підкурювання зіллям та зривання стелі для полегшення настання стану смерті, ритуальне значення червоного кольору в контексті жалоби. Зупиняється автор і на вірі в магічну силу мерця «зупиняти / забирати» хвороби чи добробут. Значна частина дослідження Д. Маломужа присвячена уявленням про душу та супровідним віруванням і прикметам.

Висновок. Докладно описуючи всі перераховані вище складові похоронного обряду, на широкому порівняльному етнографічному матеріалі Д. Маломуж доходить висновку про стійкість «магічних» елементів у традиційному поховальному комплексі українців, а їх побутування «спрямоване проти знешкодження лихих сил, що спілкуються з померлими – живим людям. Засоби знешкодження – задобрити мертвого (його духа), виконавши всі приписані обряди й бажання небіжчиків, і цим не обурити його проти себе; застерегтися». Отже, наукова розвідка Д. Маломужа яскраво ілюструє тогочасний рівень теоретичних наукових пошуків українських етнологів.

Ключові слова: етнографія, поховальна обрядовість, магія, ритуал, жалоба, вогонь.

Dmytro Artemovych Malomuzh (1893–?) is a collector of folklore and ethnographic materials from the Zvenyhorod Region. The scholar has been an active correspondent of the Ethnographic Commission of the All-Ukrainian Academy of Sciences during the 1920s first as a postgraduate student at the Research Department of the History of Ukraine, and as a research fellow of the Archaeological Cabinet of the All-Ukrainian Academy of Sciences from 1925.

Unfortunately, his “Questionnaires of the All-Ukrainian Academy of Sciences Contributor” has not been preserved. It would be possible to find out information about the author of a biographical nature. However, owing to the genealogical study of the family tree of Taras Shevchenko, whose relative is Dmytro Malomuzh, a Ph.D. in History, a research fellow of the Archival Scientific Funds of Manuscripts and Audio-Recordings (ASFMAR) of M. Rytskyi IASFE of the NAS of Ukraine, Oleksii Diedush has managed to clarify some facts of the ethnologist's biography, those are published at the end of the submitted archival material in a separate appendix.

The circle of D. Malomuzh's scientific interests has included rites connected with the course of funeral rituals, their origin. He has also studied the evolution and adaptive forms of individual ritual elements; the symbolism of fire, water, and earth – the elements, the worship of which was one of the main magical elements of funeral rituals.

Two his manuscripts “Magical Elements of the Funeral Rite in the Zvynohorod Region [Zvenyhorod Region]”, dated 1925, and “Magical Elements in the Funeral Rite in the Zvenyhorod Region in Comparative Light”, undated, are preserved at the Archival Scientific Funds of Manuscripts and Audio-Recordings (ASFMAR) of M. Rytskyi IASFE of the NAS of Ukraine. The manuscript of the first article has probably being prepared for publication, as it retains the editing. But it has not been published in any of the ethnological journals – “Ethnographic Bulletin”, “Life” (the official organ of the All-Ukrainian Ethnographic Society), “Bulletin of the Khv. Vovk Cabinet of Anthropology and Ethnology”, etc. because of certain circumstances beyond our knowledge.

It is a centenary in 2025 since the scholar's manuscript has been preserving at the ASFMAR IASFE. Ukrainian and foreign ethnographers and folklorists have used D. Malomuzh's scientific work for a long time. Currently we are giving a voice to the author with this published work.

Svitlana Yakovenko, an editor at the Australian Ukrainian Studies publishing house “Sova Books”, is responsible for clarifying foreign sources and preparing the material for publication. The English translation of the article will be published in 2026 in a collection dedicated to the traditional funeral and memorial rites of Ukrainians. She has moved the author's page-by-page references to the sources he used, placing them in parentheses immediately after the quote, for easy reading. She has also formed a list of references, which is submitted at the end of this material, after the list of works mentioned by D. Malomuzh.

The manuscript of the article “Magical Elements in the Funeral Ritual in the Zvenyhorod Region” (folios 36) also contains a typewritten version. The total amount of the unit of issue is 66 folios. The folios 32–35, devoted to magical concepts connected with the earth, have not been preserved unfortunately. The manuscript materials contain crossed-out fragments – this is, obviously, the author’s revision, which we indicate in italics for convenience. Folklore and ethnographic materials recorded by D. Malomuzh in the village of Kerelivka (modern village of Shevchenkove in Zvenyhorod district of Cherkasy region) and neighboring villages have formed the basis for writing the article by him. The author has used a wide range of Ukrainian and foreign sources available at the time, for comparison. This fact indicates his high level of professional training.

Structurally the article consists of an introduction, an analysis of individual funeral attributes, those, in the author’s opinion, form the basis of the funeral rite and carry a magical charge, the meaning of which contemporaries can no longer explain rationally or interpret it in their own way. D. Malomuzh considers fire (light/candle), water, bread (rye), salt, icon corner (as a sacred place in the living space of the house), threshold, feathers, money, coffin, and bonds as the most typical magical elements of the funeral rite. He also includes certain rituals, such as lighting incense with potions and tearing down the ceiling to ease the onset of death, the ritual significance of the red color in the context of mourning. The author also dwells on the belief in the magical power of the dead to “stop / take away” illnesses or well-being. A significant part of D. Malomuzh’s research is dedicated to ideas about the soul and accompanying beliefs and signs.

Conclusion. Describing in detail all the above components of the funeral rite, based on extensive comparative ethnographic material, D. Malomuzh concludes about the stability of “magical” elements in the traditional burial complex of Ukrainians. Their existence “is directed against neutralizing evil forces communicating with the dead – living people. The means of neutralization are to appease the dead (his spirit), having performed all the prescribed rites and wishes of the deceased, and thus not to anger him against himself; to warn against”. Thus, the scientific study by D. Malomuzh illustrates vividly the contemporary level of theoretical scientific searches of Ukrainian ethnologists.

Keywords: Ethnography, funeral rites, magic, ritual, mourning, fire.

(Арк. 1)

Магічну силу людина може передати й речам, тоді вони самі стають магичні з паралелі до немагнічуваних речей.

Магія діє через слово (заціптування, молитву, заклання), дії (співи, танці, музика) Предмети (обливання, обкурювання й т. ін.).

Д. Маломуж

Магічні елементи в похоронному обряді на Звиногородщині

Смерть здавна звертала на себе увагу своєю, до певної міри, таємничістю.

От людина живе, ходить, говорить, працює. Потім приходить смерть – з людини став труп, що не говорить і не рухається. Це дивувало людину, то вона й силувалася ще здавна знайти розгадку цієї таємниці. Дорівнюючи смерть до сну, людина гадала, що в сні справді можна ходити, співати і т. п. Тіло лежить нерухоме, лише дише, а людина бачить у сні різні чудовиська, диноді навіть воює, ходить на полювання й т. ін. – це все робить не хто, як душа сама без тіла. Ця схожість між трупом і сонним надала людині можливість гадати, що коли людина вмирає, то лише тому, що душа залишає її тіло. А з добра – дива душа не хоче залишити тіла, а тільки під примусом якоїсь сили сторонньої. Такі сторонні сили є злі духи, чари ворожих людей. Хворість – це лише засіб до смерті. Леві Бріль [Люсьєн Леві-Брюль] (Lévy-Bruhl), згадуючи про погляди на смерть примітивної людини, говорить: «примітивній людині смерть не уявляється актом неминучим, нечуваним, для примітивної людини смерть – результат чийогось злого наслання (ворогів, чужородців)» [Цит. за: 9, с. 115].

Втручання злої сили до смерті людини, примусило вже здавна людину бути начеку берегтися, застерігаючи все живе й неживе від злих духів. Злі духи через свою присутність роблять і самий труп небезпечним, надаючи йому смертельної сили, яка передається всім, хто доторкнеться до нього.

Щоб оберегтися від цієї ворожої сили, людина здавна почала витворювати певні магичні обряди, намагаючись докласти до них усіх своїх сил, щоб вони правили за страховисько ворожій силі. Ці обряди, як і все на землі, до певної міри мінялися протягом

століть, еволюціонуючи і пристосовуючись до чим раз новіших обставин людського економічного життя й набираючи відповідного значення та пояснень. Розпочинаючи виклад своєї теми, я мушу зауважити, що маю

(Арк. 2)

розглянути тут магичні елементи в похороннім обряді лише на Звиногородщині і по змозі, скільки, звичайно, дозволяє видобутий матеріал, порівняти їх до відповідних обрядів у інших народів.

Нехай нас і каплі не здивує те, що тут знайдемо цілу низку магичних елементів зайшлих із сивої давнини й кореняться вони, й знаходять своє пояснення аж за часів прадавної пракультури. Деякі з них цих елементів цілком не знаходять відповіді серед народу тепер – чому так треба робити, – бо довжелезний час пережитків стер з пам'яті народу дійсне значення старих давніх обрядів, тому то бо й чуємо «так діди робили», «так треба», «так бо годиться». Все це виправдує твердження, що надбуда може лишитися без реакційної бази й жити так ще довго.

Розглядаючи магичні елементи в похоронному обряді, спинятимуся, головне, на таких моментах, що є найхарактерніші для магичного прояву. Таку магичну силу гуртуватимуть навколо себе – світло (вогонь), вода, земля. Щоб не говорити по декілька разів про вогонь, воду та землю, я зразу з'єдную до купи все про вогонь, порушуючи цим самий порядок похоронного ритуалу.

Вогонь, світло.

Хворої людини весь час доглядають пильнуючи, щоб, бува, вона не вмерла, часом, без свічки. Умерти ж без свічки вважається за дуже великий гріх. Тому то, коли запримітять, що хвора людина починає конати, мерщій світять свічку й похапцем дають у праву руку хворому, дотримуючи своєю рукою, щоб свічка, бува, не випала. Свічка горить, аж поки хворий не одійде. Цього звичаю додержуються по всій Звиногородщині. «Це світло (свічка) є той ясний шлях, яким блукає душа», – так пояснюють значіння світла в с. Керелівці. По інших місцях України також цей звичай є. Наприклад маємо його в с. Зелениці Надвірнянського повіту (Західня Україна) з таким поясненням: «як умре без свічки, то “на тім світі” не буде мати світлості (себто раю)»; а також «як умре без свічки, то на тім світі буде йому темно» [10, с. 233]. У лемків також дають «грімницю» (свічку), «лише тому, хто тяжко вмирає, щоб скоріше помер і не мучився» [10, с. 204]. На Холмщині теж дають «грімницю» [10, с. 384].

Вогонь взагалі горить біля померлого на Звиногородщині весь час і горить у головах свічка, коли тіло лежить на лаві; несуть в руках засвічені свічки провідники), як провадять тіло до ями і навіть, недопалки ці світять на обідах на 3, 9 і 40 день в перші і 3 роковини.

(Арк. 3)

Таке широке вживання вогню підчас похорону є поширене не лише по всій Україні, а й по цілому світі. У Римі, за словами Marquardt'a [Карл Йоахім Маркардт, історик античності], «несли смолоскипи за возом з покійником» [23, с. 77]. У Steiermark [Штирія, федеральна земля в Австрії] за домовиною несуть лихтаря із засвіченою свічкою, йдучи вперед, як свідчить [Friedrich Carl] Andrea [Фрідріх Карл Андреа, німецький сходовознавець]. В Японії йде людина зі смолоскипом у руках, у сірому вдягнена, коло ями жрець тричі обмахує цим смолоскипом навколо небіжчикової голови, й від нього потім розпалюють ватру. Як повідомляє [Paul] Sartori [Пауль Готфрід Карл Сарторі, німецький філолог та фольклорист], у Волощині йдуть діти перед жалобним походом, несучи багато свічок чи смолоскипів. На Борнео йде чоловік із смолоскипом у руках попереду жалобного походу. У Vogtland [Фогтланд, земля Саксонія, Німеччина], за словами Kohler'a [Йоганн Август Ернст Келер, німецький учитель та письменник, проводив етнологічні та фольклористичні дослідження], ставлять світло коло труни, щоб душа не мала потреби блукати в темряві. У Китаї теж ставлять свічки, як згадує [Manuk] Abeghyan [Манук Абеґян, вірменський філолог та фольклорист], навколо труни, щоб світили небіжчиковому духові на його шляху [23, с. 78].

Світло(свічка) набуває тут, очевидно, значення вогню взагалі, як якоїсь стихійної, магичної сили що допомагає разом і обергтися від злих духів, і, як побачимо далі, очищає людину.

У с. Козацькому, Вільшані, Керелівці (на Звиног.[ородщині]), повернувшись із похорону, кожне мусить торкнутися до комину. Керелівчани, торкаючи комин, приказують: «Комине, комине, приболи; як цей дим виходить трубою, то йди й ти смерть від нас із димом, із чадом із своєю косою». Проф. [Микола] Сумцов спостерігає також, що доторкуються до комину також у с. Лебедині, Шебекіні, Миколаєві (Київщина), щоб не було досади та скоріше забути (за небіжчика) [16, с. 75]. У с. Пединівці [Звенигородського р-ну Черкаської обл.], стромляючи руки під комин, приказують: «Стоноги, таргани пропадять». У м. Вільшані душать комина грудьми після похорону, щоб досада не душила. У с. Боровикове [Звенигородського р-ну Черкаської обл.] всі, хоча й не рідня померлого, повернувшись із похорону доторкуються до комину, «щоб смерті не занести додому». У с. Пединівці заглядають ще в сінях у вивід, «щоб покійник не ввижався». У сс. Керелівці, Тарасівці примушують тих дітей (рідню, сиріт), що дуже побиваються за покійником, повернувшись із похорону, дивитися в піч і вогонь, гадаючи, «що тоді не буде дітей їсти журба та жаль». Із цим звичаєм йде в парі звичай у Кадниківському повіті, про що переказує Неуступов: «Коли поїде молода до вінця, то рідня втаскує материну голову в піч, де горять дрова, щоб вона не жалкувала за дочкою» [15, с. 246].

(Арк. 4)

Із наведеного видно, що вогонь оберігає від жалю будь то за вмерлим, чи й за відданою дочкою. Комин, вивід, очевидно, як заміна вогню (бо не завжди ж у господі можна знайти вогонь), теж набувають сили, що може прогнати смерть, яку заносять з похорону; або ж щоб на комині все лихе окошилося, що готувалося для людини («комине, приболи»), а то комин (як сила вогню) може направити загрозливу силу смерті на стоног [мухоловок], тарганів («стоноги, таргани пропадять») [23, с. 80].

Аналогічні звичаї можна знайти й у інших народів. У Wadschagga [чагга, назва народів банту] після похорону чоловіка запалюється у дворі вогнище, піддержуване днів зо два, зо три; вона (душа) і гріється коло вогню, і їсть їжу, що в честь її на цім вогні вариться. Оповідаючи про східню Прусію, Sartori пише: «в тій кімнаті де лежить мертвець, кладуть рушника й цілісіньку ніч горить свічка» [23, с. 80]. У Сибіру, за досліддами Frazer'a, ті що повернуться з похорону, перескакують через вогонь; цього ж таки звичаю додержували й у Римі; а китайці, додає він, після похорону теж переходять через вогонь [23, с. 84]. Досліджуючи похоронні звичаї Вотяків, [Konrad] Schwenk [Конрад Швенк, німецький філолог] зазначає: «Вотяки, повернувшись із похорону, перескакують через розведений біля хати вогонь» [23, с. 84]. Схоже до цього переказує Річковський про якутів, що вони, повертаючись із похорону, підпалюють купу дров на дорозі, й рідня померлого скаче через полум'я, щоб від злого духа звільнитися, бо він у їхню одежу вгніздитися міг. У Ганновері, як згадує [Franz] Tetzner [Франц Оскар Тецнер, німецький етнолог та історик], повертаючись із похорону (навіть) переводять коня, що віз домовину, через запалену соломку. [Karl] Bartsch [Карл Барч, німецький філолог] відзначив ще інше вживання вогню при похороні: у Меклебургзі, коли виносять із хати тіло, мусять також огонь і воду кинути із хати в слід; це свідчить, що духа померлого нема більше в хаті. Близесенький до цього звичай знаходить Tylor у сибірських Чувахів – вони кидають мертвому в слід, як його виносять із хати, розпеченого червоного каменю, щоб йому поворот відрізати [23, с. 84]. Frazer відшукував ще такий самий звичай у Югославії: зустрічає жінка людей з похорону з посудиною жару, вони ллють воду через посудину, або беруть вуглинка із землі й кидають через голову; брамани торкаються до вогню, а Українці дивляться пильно в піч, або кладуть свою руку на неї, – але це все робиться не для душі померлого, а для духів, що при пологах і при весіллі приносять небезпеку, бо коли породілля, чи наречена й наречений переступають через вогонь, то духи,

Арк. 5.

що не далеко перебувають, не можуть шкодити, і загрозлива небезпека минається. Frazer говорить, що дуже тяжко тут розділяти вогонь, як силу, що відгонить злих духів, від сили, що очищає, – іноді він (вогонь) виконує те й те [23, с. 84–85].

У с. Головах Косівського повіту (Захід. Україна), коло хати горить вогонь, де сидять люди, що прийшли на похорон, і гріють руки, хоч би й літо. [10, с. 265]. У персів

біля труни розкладають багаття не далі як за три ступні, і тут читає жрець молитву [18, с. 146]. В Японії біля тіла вісім днів горить вогонь [18, с. 146]. На Звенигородщині тепер не розводять вогню біля хати, де є мрець, а колись був і цей звичай. Але аналогічний звичай був ще за моєї пам'яті весільний: коли ведуть було молоду до свекрухи, то палять куля на вулиці й коні мусіли переїхати через полум'я. Це звалося «обсмавити молоду». Але звичай цей уже зник.

Вживання свічок, вогню має в кожного народу своє пояснення. Дарма, що ці пояснення іноді розходяться, але загалом, як побачимо далі, вони охоплюють одну сферу вірувань. У Вірменському народньому повір'ї, треба дати мертвому в руки дві свічки, щоб допомогти йому впізнати своїх родичів і знайомих у темнім потойбічнім світі, як зазначає [Manuk] Abeghyan [23, с. 78].

Свічку, що горить при мертвому, в Західній Україні міряють до мертвого, а на Звенигородщині, але весільну свічку, що потім горить у світильнику, міряють від голови до стану молодої, чи молодого, щоб більше добробуту розлилося по господі молодого господаря. Очевидно, є тут щось спільне між похоронним звичаєм та весільним, і це спільне полягає якраз у значінні, наданому вогневі.

Samter гадає, що свічок і смолоскипів уживають підчас похорону ще й для того, щоб духів відвернути. У Бенгалії, як відомо, ставлять у кімнаті мертвого лямпу, вона має лякати(прогонити) злих духів, що його відвідують. Як вірують горішні баварці, свічка повинна держати чорта далеко від душі, що має відлітати. Румуни гадають, що свічка має нечистого (чорта) здалека держати, як переказує Flachs. У горішньому Пфальці гадають, як повідомляє [Adolf] Wuttke [Карл Фрідріх Адольф Вуттке, німецький письменник, теолог, автор «Німецьких народних забобонів»], що свічка перед людиною під час конання, має злих духів прогонити. Крім злих духів, що загрожують небіжчиковій хаті, вогонь має силу небіжчикову душу із хати прогнати, як думає [Elard Hugo] Meyer [Елард Гуго Майєр, німецький фольклорист та індоевропеїст] [23, с. 79].

(Арк. 6)

Проте, на думку Sartori, не можна в кожному разі напевне сказати, проти якої сили скеровуються ці відворотні засоби. Конаючи людина сама ще може захиститися світлом від злих духів і чар. Але таке твердження – захищати себе підчас сконання вже – не має підстав; тут, певно, скоріше це світло має захистити душу небіжчикову, що має відійти, розлучившись із тілом, від злих духів.

Саме мертве тіло теж приносить живим небезпеку, почасти через ворожі життю сили, що ще довгий час у ньому перебувають, почасти через свою самотню душу, що охоче інших із собою на той світ тягне [23, с. 79].

Ferner надає світлу трохи іншого значіння; він думає, що світло виставляється, як представник душі [23, с. 81]. Тут треба зазначити, що світло у різних місцях виставляють у різні моменти: у Румунії, як беруть труну із хати, в інших місцях під час поховання, в деяких після похорону, повернувшись додому ставлять світло туди, де була голова померлого [23, с. 81]. [О]. Котляревський же, говорячи про цей звичай, боронить думку, що свічка є символ споріднення душі з вогнем і що символ цей вилився у звичай світити при мертвому [12, с. 207].

Підходячи до висновків, бачимо, що вогонь справді мав тут з одного боку магічне значіння охорони (оберегу). [Юліус] Ліпперт, згадуючи про винайдений вогонь, надає йому всемогутнього значіння: він відгоняв одночасно хижих звірів, духів і привидів, у ньому жив наймогутніший благодійний дух [14, с. 5]. Ще й досі дикуни, коли вмирає людина, притягують її до вогню, щоби дати змогу їй вмерти тихо, без ворожих злих духів.

Це значіння вогню, як охоронної сили, передаючись од предків до нащадків, і ще й досі міцно живе серед народніх звичаїв, що їх ми знайшли в похоронних обрядах (дають свічку людині підчас конання, світять дві свічки у світильнику, як наречені сидять на посаді – тут об'єднаний вогонь означає згоду двох родів тощо.) Тут ясно вогонь набуває значіння сили, що оберігає від усього злого, тому то й пошану таку вогонь здобув собі серед людей: «не можна бавитися з вогнем», «не можна плювати на вогонь», «не можна кидати в вогонь різні нечистоти».

Така пошана до вогню ще більше зростає тому, що він дійсно є величезний чинник в житті людському: на ньому печуть, варять, біля нього гріють-

(Арк. 7)

ся, ним світять й т. ін., – більша частина матеріального добробуту людини завдячує вогневі.

Вогонь має навіть таку магічну силу, що може посвячувати інші речі. Ось читаємо у Вовка: «у Гуцулів добувають вогню живого» тертям; ватаг кидає в вогонь стару підкову з певним закляттям, і тоді стоїще (дерев'яна будівля на скотину) забезпечено від огню. Коли ж вогонь уже розгориться, ватаг бере вуглинка і кидає їх у воду з молитвою; потім цією водою окроплює всю будівлю й «маржинку» (отару) [7, с. 464]. Це є своєрідне посвячення води «живим вогнем». Певно й саме видобування «вогню живого» свідчить що ті давні часи, коли справді то вважали за «живий» цебто святий. Там таки читаємо: «ми шануємо вогонь, як бога, він наш дорогий гість» [7, с. 600].

Сама назва вогнища українською мовою «багаття» своїм філологічним походженням вказує на нині «бог», «багатий», той що від «бога» [8, с. 320]. Тут сталася ще регресивна асиміляція, от і маємо «багатий», «багаття».

Білоруси ще й досі, як на кого розгніваються, то кажуть: «нехай тебе ясний перун спалиць» (с. Ліствін, Могилів. губ., від. П. Омельченка), Цю ж саму лайку маємо на Чигиринщині в такому варіанті: «нехай тебе ясний вогонь спалить» (с. Нечаєво, Чигиринський повіт). Тут маємо поєднані поняття «бог» і «вогонь».

Навіть і тепер, коли господина лягає спати (с. Керелівка), то шепче таку молитву: «свята діво богородице, стань серед хати, заступи вікна, двері, під і грубу і нас грішних». Тут бачимо, що вікна, під і груба так чи інакше зв'язані із світлом-вогнем вважаються в народівці цінністю нарівні з людьми.

Та далека роля вогню-бога святого в уяві людей, що створили вищу культуру зазнали певного впливу цивілізації, потроху змінилася й набула іншого значення, такого, яке підказувала нова релігія з її вимогами та ідеалами. Тому тепер, нехай нас не здивує це, знаходимо вже ось таке тлумачення звичаю давати свічку мертвому: «свічку дають, щоб видко було дорогу в царство боже» й схожі до цього. Та такі тлумачення є не що інше як пізніше наверстовування столітнім туркотанням релігійних проповідників про пекло, душу та царство боже на давно втрачене через це значення вогню.

Разом із тим вогонь набирає значіння сили, що очищає. Це значіння впливає із віри людської, що доторкнувшись до вогню, чи до близьких, споріднених із ним речей (комин, вивід, розпечений камінь) людина здобуває чистоту. Ось тому то всі, хто

(Арк. 8)

брав участь у похороні, мали переходити через вогонь, перекидати його через себе, чи дивитись у під на вогонь, або торкатися комина, вивода, щоб не занести додому смерті й очиститись від неї. Паралель до цього знаходимо у весільному ритуалі. Як молода вперше приїжджає з молодим до нього, то свекруха стрічає її з вогнем, щоб вона пройшовши повз нього, очистилася й прилучилася до родини вже чиста (с. Керелівка).

А. [О]. Котляревський говорячи про трупоспалення й покарання відьом, ронить такий здогад, що «вогонь є не простий засіб (у покаранні відьом) кари, але має особливе призначення, як стихія, що очищає. Спалити “відьму” – в цьому випадку стільки ж є кари, скільки й піклування про спокій цієї душі, вогневе очищення її, а разом із тим очищення землі від згубного елемента» [12, с. 32]. Можливо, що ця віра в вогонь, як силу, що очищає, й була чи не одна із багатьох причин, що спонукали трупоспалення.

Кури – пір'я

Коли хворий довго і тяжко конає (у передсмертній агонії), то, щоб прискорити, а, найпаче, полегшити йому смерть, уживають деяких заходів, гадаючи, що лихі духи не дають хворому тихо сконати, докучаючи йому за гріхи. Наприклад, у с. Керелівці (на Звиног[ородщині].) викидають подушку з-під голови у хворого чарівника-знахаря, бо ніби то, там у ній мають кишло рогаті й не дають спокійно вийти душі з тіла. У Переяславському повіті також викидають подушку з курячим пір'ям з під голови недужого [17, с. 699]. У с. Карлові, Снятинського повіту (Захід. Україна) живе звичай викидати подушку, бо пір'я в ній не дає спокійно вмерти [10, с. 322].

Очевидно, що пір'я, а надто куряче, вважають за якусь магічну силу. Справді бо, кури на думку людей, можуть віщувати щось недобре (спів курки). Уперше почувати

у нову хату кидають курку, та ще й чорну, щоб вигнала злих духів, а потім лише відважуються самі господарі ночувати в ній. Коли дитина не вгаваючи кричить, то несуть її під кури зсилати крикливці (під сідало). Як разом співають два півні, то чорта бачать (вони ж). Півень оповіщає час, коли відьмам довше вже не можна літати, мерцям ходити, – взагалі кури мають певний зв'язок із нечистою силою. Чи не тому то й пір'я їхнє має теж кишло рогатих і тим небезпечно людині при смерті?

Підкурювання зіллям

Іноді, щоб скоротити конання, підкурюють хворого зіллям (сідачем [Eupatyrrium], нехворощю [полин, Artemisia], васильками [базилік, Ocimum], та ремезовим гніздом [Remiz pendulinus]) й тим улегшують смерть.

Мені знагодилося самому це бачити в с. Керелівці. Прийшла Тимошиха до баби та й (Арк. 9)

каже: «Прийдіть та зарадьте що небудь, бо вже, повірте, три дні Оленка не їсть, і не п'є, не видужує, й не вмирає, а тільки лежить та дивиться». Баба, оглянувши Оленку, сказала: «Еге, ото «той» убрався, та й не дає її сконати». Взяла у покришку жару, поклала туди зілля та й поставила під полом, де лежала Оленка. Незабаром хата понялася димом, й Оленка незадовго вмерла. Усі хатні були певні того, що тут зарятувало зілля, магічна його сила допомогла прогнати «того», і дівчинка вмерла легенько. Якраз такий звичай знаходимо й у Словаків, біля Дармот [суч. Словенске Дярмоти, село в Словаччині]; там тяжко недужого окурюють травою, бо певні, що душа полетить разом із димом, тому, що бо вона природою подібна до диму [12, с. 205–206].

Червоне

Колись то ще був звичай на Звиногородщині покривати людину червоним, коли тяжко конає, звичай цей уже вивівся, а на Переяславщині ще ведеться [17, с. 699]. А в тім у с. Керелівці був звичай, я ще пам'ятаю змалку, покривати домовину червоним сукном, та нині вже не помічається.

Вживання червоного тут має два моменти: перший момент має на меті улегшити смерть, отже підкреслюється магічне значення сили червоного, що воно може відігнати, як і вогонь, злих духів від хворого й тим полегшити смерть; або ж червоне має уласкавити злих духів, коли його дорівнювати й виводити від предавнього звичаю пускати кров із руки під час похорону на честь духів й тим примусити уступитися злих духів від недужого та дати йому цим змогу легко вмерти.

Другий момент – це накривати труну червоним, що вже набирає ніби значіння жалоби. Що до цього моменту, то вже багато вчених міркувало над ним, кидаючи деякі здогади. Данілов у своїй розвідці «Красный траур в Малорусском погребельном обряде» [11] намагається вивести звичай покривати червоним домовину від того, що козаки, мовляв, маючи всю одягу червону, змушені були, коли хто вмирав із них, чи кого вбито, видирати із жупана кусок червоного й покривати ним тіло, бо іншого покривала вони не мали. Цей звичай, спричинений конечною потребою, поширився й набув сталого повсякчасного й повсюдишнього вживання.

В. Гнатюк, писавши рецензію на згадану розвідку Данілова, закидає йому, що він не використав усіх моментів уживання червоного кольору при похороні, й кидає здогад, що тут справді є, мабуть, якийсь давній зв'язок червоного кольору із жалобою, та щоб сказати останнє слово, то треба комусь ґрунтовно простудіювати весь хід історії червоного [10]. Академік М. Грушевський, говорячи про пофарблені кістяки наприкінці неоліту, додає: «його (офарблення) досить правдоподібно ставлять у зв'язь з ритуальним значенням червоного ко-

(Арк. 10)

кольору, [як] краски жалоби – широкого розповсюдженням (включно до 'червоної китайки' – наших козацьких похоронів» [8, с. 43]. Проф. Данилевич В. Ю. подає свою думку, де він погоджується з тим, що червоний колір на кістяках вважають за символ вогню, що мав і в домовині зогрівати душу небіжчикову¹.

¹ Проф. Данилевич – із лекцій, читаних аспірантам при історичній Катедрі, 1924. [Прим. Д. Мало-мужа. – Упоряд.].

Як би там не було, чи червоний колір є символом вогню, чи крові, однаково він набирає жалобного значіння, що й усвідомив собі наш нарід із давніх давен, уживаючи його під час похорону (червоним поясом в'яжуть ворота, несуть червоні корогви, попи одягають червоні ризи, у Західній Україні до горнят, що стоять із житом біля мерця, прив'язують червону стрічку [10, с. 262], червона китайка козача), як кольору, що додає жалоби, не виключаючи того, що одночасно це може мати й інше значіння.

Зривання стелини.

Інколи кладуть хворого на солому, здебільшого він сам цього забажає. Вірять, що солома також улегшує смерть. Коли ж який лихий чарівник умирає, то свистить, вищить, плеще в долоні й вигукує: то він розмовляє й перекликується з хвостатими. Такому тяжко вмирати, йому треба конче допомогти, зірвавши стелину над покуттям. Це єдиний рятунок. У с. Керелівці це пояснюють так: грішній людині тяжко вмирати, бо навколо сидять назирці рогаті й не дають спокійно вийти душі з грішного тіла; вона може тоді спокійно вийти лише в стелину над покуттям. Це зривання стелі майже по всій Україні відоме, не тільки на Звиногородщині.

Ол[ена]. Охримовичівна [Олена Залізняк-Охримович, українська громадська діячка, етнографка] подає таке: в с. Волосянці, Скільського повіту, «як хто не може сконати, то вертять дірку свердлом у стіні-геті наскрізь» [10, с. 226]. У Холмщині ба й на Підліссі розбирають дах на хаті, як хворий не може вмерти [10, с. 382]. У с. Лебедині, Чигиринського повіту, зривають стелину, щоб легше було вилетіти душі, як каже Васил'ів [6, с. 318]. Болгари змітають усе, що є на стелі (порох, павутиння), ніби з тією думкою, що маючи перед собою відкриту просторінь, душа легше вийде з тіла [12, с. 205].

Покуття [покуть]

Звичай зривати стелю, здебільшого над покуттям, очевидно в'яжеться тут із самим покуттям. Воно надає тій дірці якоїсь особливої сили, що забезпечує вільний прохід душі. Згадуючи при нагоді про покуття, Котляревський гадає, що те значіння, якого надають

(Арк. 11)

покуттю в народі, зв'язане, очевидно, з тим стародавнім відголосом поганської давнини, коли ще прах мертвих батьків, – захисників рідної хати – ховали в головному куті житла, як хатні святощі. Пізніше ж ця назва (кут, покут) набуває значення загального, як похоронне місце небіжчиків, бо в Смоленщині й досі звуть кладовище «покут», «покута». Отож ця думка Котляревського справді має деякі підстави [12, с. 23].

Покуттю й досі надається в селянських віруваннях великого значіння. До цього часу на Звиногородщині, зокрема в с. Керелівці, як ставлять нову хату, то відбувається ритуал, т. зв. «закладщина». І ось тут то на цій закладщині головний ритуальний момент і становить якраз закопування першого покутьного стовпа. Першу яму копає робітник на цей саме стовп; за їжею цей робітник має подвійну порцію горілки. Перед тим, як люди мають ставити цього стовпа в яму й закопувати, господар нової, цієї ж, хати має власноручно забити в нього металеві гроші (срібні, золоті), кинути з руки в яму вугілля, печини, хліба й жита; потім, покропивши свяченою водою яму, дозволяє закінчувати першого покутьного стовпа. Мені самому довелося цей ритуал пророблювати. Коли ж я зажадав пояснення, то таке: хліб, гроші, жито, щоб покуття (хата) мало завжди в цьому достаток; печина, вугілля – щоб кут (хата) назавжди був невредимий, як вугілля й печина невредимі (маємо тут прелогізм думки). Старіші люди розповідають, що колись у цьому куті насипалися лущеної пшениці, або куті, й приспівували молитву покуттю – куті. На жаль, цієї молитви тепер уже не згадують, *можна думати, що то була поганська магична молитва.*

Пригляньмося до цього ритуалу, й ми легко помітимо, що печина й вугілля тут символізують старий звичай трупоспалення, а жито, хліб і гроші – це всі ті атрибути, що з ними й досі проводять мертвих у далеку дорогу. Коли ж ще згадати, що головою мертвого кладуть на покуття, ставлять там таки «коливо» (солодку воду з хлібом), щоб душа їла. Ось тут ясно, що присутність душі саме й визначається покуттям.

На думку селян, – домовик (доглядач господи) – теж невидимо лежить на покутті. Новонароджену дитину, як свідчить Вовк, завірчують у кожуха на покутті [7, с. 618]. Очевидно, щоб вона там освятилася (*присутністю духів – предків*) та щоб визнано її

за члена цієї родини. Тут доречі згадати й ритуал весільний – сидіння молодих на «посаді» (покутті) – с. Керелівка.

Справді, коли припустити ту думку, що урни з попелом батьків ховали на покутті, щоб охороняли хату, то стає зрозуміло, чому й душа померлого найлегше може вийти в надпокутню дірку, бо духи ж батьків допомагають їй відбитися від злих духів, що на неї
(Арк. 12)

чигають; чому ставлять їжу душі на покуті; чому кутя, постоявши на покуті, освячується й стає за якусь надзвичайну святкову їжу, хоча її й не святять, як от паску; чому домовик лежить на покуті, охороняючи всю хату й господу, *(очевидно тут перенесено значення духів отців на домовика)*; чому, засновуючи нову хату (за першим же стовпом) *намагаються зробити її вже старою з охоронною силою, кидаючи*, кидають печини й вугілля, хліба й грошей, і цим ніби, освячують її, закладаючи кут з великою охоронною силою *(отців/домовика)*.

Робуджування сонних

Коли хворий відходить уночі, то похапцем усіх будять у хаті, пояснюючи це (с. Керелівка) тим, що треба всім попроситися з недужим, щоб він не тривожив на тім світі своїх.

Схожі звичаї знаходимо й у Єгиптян. Ліпперт згадує: «коли хто умирав, то будили в хаті всіх, щоб небіжчикова душа не взяла часом із собою й душ тих людей, що сплять у хаті, й душі їхні хвилюю покинули тіла» [14, с. 337].

У с. Карлові, Снятинського повіту (Західна Україна) теж: «як хто конає у хаті, то будять того, хто з того разу спав, аби не заспав мерця, бо від так якби устав, то міг би си спудити мерця, або може і не встати» [10, с. 322]. Селяни на Звиногородщині вірять, що коли людина спить, то душа її ходить скрізь по світі, а через те й сняться сни.

Отож через те, певне, й будять усіх, щоб душа слабого, назавжди покидаючи світ, не заманила з собою на той світ й інших душ.

Відчиняють вікна

Ще є звичай відчиняти вікна й двері, коли хворий уже випростається, ніби, на те, щоб (с. Моринці, с. Керелівка) дати доступ янголам стерегти душі від усього злого. У Західній Україні с. Ропиця Руська (Горлиць[кого]. пов[іту]) [тепер – с. Ропиця Гурна, Польща; назва змінена після депортації лемків 19 серпня 1949 р.] це пророблюють далеко пізніше, ото як винесуть тіло з хати. Тоді вже лемки «все відчиняють – комори, стайні, засіки, щоб часом душа де не задержалась і довго на сім світі не покутувала» [10, р. 207].

Отож виходить, що відчиняючи вікна й двері мають на увазі душу, щоб її або застерегти від злих духів, або впустивши до хати янголів, або ж дати вільну простору дорожній полетіти геть, і тим не накликати на себе гніву душі. У кожному разі цей звичай толкують уже з християнського погляду; певне давнє магічне значення своє він втратив, та проте він корисний завжди з боку суто гігієнічного (провітрюється затхла кімната).

(Арк. 13)

Дзеркало

Тіло вмерлого обмивають, наряджають і кладуть на лаві (дитину на столі). Це тіло набуває якоїсь магічної, чарівної сили, що скрізь від нього розходить. Оберігаючи себе від цієї сили, людство дійшло багатьох застережливих обрядів проти цього. Не годиться, щоб у хаті, де є мерць, було відкрите дзеркало: його або повертають дощечкою до мерця, або запинають клаптиною цілком (с. Керелівка, Будища[е], Гне[і]лець – Звиногород. пов.) Це робиться для того, щоб дивлячись у дзеркало, не побачити небіжчикової душі, бо це для найздоровішої людини є смертельне. У с. Карлові (Снятинського повіту Західна Україна) також закривають дзеркало, гадаючи, що «геть би зблідло, якби мерць на нього подивився» [10, с. 322]. На Волині (Старо-Констан.[тинівському] пов[іті].) дзеркало теж обертають, або завішують, щоб у ньому мертець не відбивався [13, с. 75].

У с. Тростянці (Снятинського повіту, Західна Україна) вірять, що дзеркало своїм ясним видом не дає умерти слабому, а як хто гляне на мерця, а тоді і в дзеркало, дістане жовтяниці [10, с. 305]. Беньковський подає ще таке пояснення до закривання дзеркала

«коли не закрити дзеркала, то буде ще другий мертвець у хаті» [3, с. 246]. У Києві теж дзеркало запинають у тій кімнаті де лежить мертвець. Тут напрошується такий висновок, що взагалі не треба, щоб дзеркало подвоювало мерця, бо штучне подвоєння призводить до справжнього подвоєння. Той, хто побачить у дзеркалі другого мерця, сам стане ним. Тут діє прелогічне думання – логіка схожих дій: роблена (вдана), схожа дія спричиняє справжню дію.

Вода.

Солому, що на ній лежав мертвець, гребінець, що ним чесали мерця – все це палять, а митіль [митель], де мили мерця, виливають у таке місце, де ніхто не ходить, бо все воно таїть у собі смертельну силу: як хто наступить [на] солому, чи ступить на те місце, де вилито митіль, то обмиратиме шкура, а як почне чесатися гребінцем, то викличе смерть (с. Козацьке, Керелівка та м. Вільшана).

На вікні біля мерця ставлять воду, це щоб душа пила, як схоче (с. Керелівка, Тарасівка, Товста). Потім цею водою кроплять яму, куди мають спускати труну. Вода виганяє лихих духів із ями.

(Арк. 14)

Звичай ставити воду біля тіла поширений по всій Україні².

Вода, що ноче в посудині в хаті, смертельна, бо смерть вітає над усім, поки в хаті є мертвий, тому й не можна пити такої води. Уранці виливають воду, де б вона в хаті чи в сінях не стояла, і приносять свіжої (с. Керелівка, Гнелець, Пединівка). Воду оприскують лаву, де лежав мрець, і не стирають – в с. Волосянці (Скільського повіту, Західна Україна) [10, с. 229]. У с. Керелівці водою змивають лаву, де лежав небіжчик, і ту воду ховають, щоб втихомирювати клятих дійних корів.

Вода взагалі вживається в народі, як сила цілюща, а надто непочата вода, та ще з семи криниць досхідсонця взята. Непочату воду дають корові, щоб молока прибуло. Воду скидають пристріт, прискаючи в лице та обмивають навідлі руки й ноги слабого, приказують: «земле Тетяно, водо Оліяно, умиваєш луги й береги, береш каміння й креміння, візьми ж та й занеси пристріт такого» (говорять ім'я) (с. Керелівка). Тут вода набуває цілющої сили, що може прибавити молока та зіслати вроки. Наведемо до речі слова Вовка про воду як силу, що очищає. Є звичай на третій день після народження дитини «зливати на руки». Породілля лє непочату воду на руки бабі, приказуючи: «ти мені очищала душу, а я тобі руки» [7, с. 619].

Нарешті не можна поминути й того, що релігія скористувалась магічним значення води й, освятивши її, стала вживати теж у різних випадках, як цілющого засобу.

Ізо всіх наведених випадків видно, що вода при похороні має магічне значення, відганяючи злих духів, або ж очищає річ, місце, людину, від злих духів, смерті, нечистоти. Тому то є звичай мити руки, повернувшись із

(Арк. 15)

похорону (с. Керелівка, Пединівка).

Хліб-сіль

Увесь час, як мертвець лежить у хаті, на столі лежить хліб і сіль. А як несуть мертвого до ями, то кладуть хліб і сіль на віко труни (с. Керелівка, Зелена, м. Шпола). Хліб і сіль визначає задоволення небіжчикові «того життя» – тамошній добробут (с. Керелівка). Хліб взагалі означає пошану, благо, добро.

(Хліб вважається за священний предмет, що оберігає живих від пагубного впливу смерті» [12, с. 225]. Хліб лежить на куті підчас різдвяних свят, аж поки вода не освятиться).

Селяни беруть із собою хліб, як ідуть у гості. Господар цілує хліб, приймаючи від гостей, і випроваджуючи їх додому, теж цілує хліб і віддає гостям. Тут хліб набирає значення пошани, приязни до господаря. Хліб беруть із собою також, коли йдуть свататися, та ще пильнують, щоби конче був житній (чорний). Увійшовши до хати, свати

² В Індії жрець окроплює яму св. водою із св. гілки, щоб вигнати лихих духів звідтіля [12, с. 182]. У Верхньому Пфальці виливають горщик води перед хатніми дверима, щоб мрець не повернувся [23, с. 87]. Мазури певні того, що коли перед хатою буде озеро води, і дух мертвого захоче повернутися, то він не зможе його перейти [23, с. 87]. [Прим. Д. Маломужа. – Упоряд.].

«дають хліб господареві приказуючи: ми із св.[ятим] хлібом до Вас та з добрим словом». Господар відповідає: «хліб св.[ятий] приймаємо, а гостей не цураємося». Тут хліб надає відвідинам «сватів» офіційности, серйозности, легальности, ніби узаконює хліб ту подію, що її прийшли зробити свати, надаючи їй громадського значіння. Йдучи на весілля, теж беруть хліб із собою, коли кого виряджають у далеку дорогу, то дають йому хліб і сіль – це є пошана, бажання доброго життя, доброзичливість, довір'я. Хліб і сіль на труні теж є не що інше як достойне випровадження члена сім'ї в далеку дорогу з усіма належними ознаками пошани, що їх створила народна етика протягом століть.

Гроші

Є звичай, поширений не тільки на Звиногородщині, а по всій Україні, та й поза межами її, зав'язувати в хустку гроші: класти їх (прив'язувати) мертвому до боку (с. Вербівка, Керелівка, Боровивіків [тепер – Боровикове], Тарасівка) щоб він купив на тому світі у господаря собі місце (с. Тарасівка, Керелівка); щоб було за що купити їжі на тім світі, хоч на перший час, поки приведуть душу до раю (с. Пединівка). Ящуржинський подає ще (Арк. 16)

таке пояснення: під землею живе дідько, що скаже – це має місце, йди геть, – через те треба йому заплатити, щоб не прогнав [20, с. 131; 16, с. 74]. (*Трапляються ще пояснення, що зв'язують ці гроші із оплатою перевозу через підземну річку (пор. Енеїду Вергілія та Котляревського).* [протоієрей Наркіс] Олтаржевський, згадуючи про Гуманщину, подає таке пояснення: «дають 20 коп. у руку мертвому, щоб легше було пройти через перші митарні ворота» [5, с. 637].

Є деякі обряди, що виникли й ведуться лише у певної верстви суспільства. Так – зашивати червінці в подушку мертвому – практикується лише в заможних людей, а бідні, при своєму убожестві, цілком цього цураються. Ось у с. Оржиці (Пирятин.[ський] пов. [іт], Полтавщина) заможні люди зашивають у подушку, що її потім кладуть під голову мерцеві в домовину, червінця золотого. Це на те, щоб гроші велися у нового господаря-спадкоємця. (За словами учительки т. [оваришки] Сердюк).

Цей звичай наводить на думку, що її вже висловив акад. М. Грушевський: «той хто заволодів би речами найближчого ужитку покійника, здобув би тим самим магічну силу над ним самим; лояльність для небіжчика наказує знищити, вийняти з уживання найближчі йому предмети, аби над ним не висіла така страшна небезпека» [8, с. 330]. А Ліпперт, говорячи про гроші, що їх кладуть до небіжчика, пояснює це так: «треба (взагалі) уласкавити духа людини, щоб не ходив, не лякав, не турбував» [14, с. 317]. Говорячи про майно небіжчика, він таки згадує: «боячить посісти спадщину (майно) небіжчика, придумали спосіб викупу: прусаки кладуть у рота покійникові гроші, щоб цим викупити його майно» [14, с. 206]. У Індії палили вдів, щоб заховати духові речі недіткнені, на спокій живих, інакше дух мучив би живих за посідання [14, с. 330].

Знаємо також із оповідання Ібн-Фоцлана й інших, що всі небіжчикові речі віддавано йому до ями, очевидно з тих міркувань, щоб дух не мучив живих за посідання.

Згодом люди пересвідчилися, що ніколи вони не розбагатіють із цим звичаєм, бо тож кожній людині треба наново придбавати всі найпотрібніші для життя речі, а тому краще було б не класти до ями речей небіжчикових на запропаще ти, ба, духів же страшно. Отож боячись духів, вони стали їх піддурювати, класти символи їхніх речей. Китайці ставлять у яму все начиння й горілку,

(Арк. 17)

гроші (але з паперу символи) [14, р. 340].

Нарешті пішли ще далі, отже щоб усунути небезпеку й володіти небіжчиковими речами, люди викупляють у покійника речі [14, р. 340]. Знаходимо у Котляревського згадку: «прив'язують хустку і гроші в хустку на те, щоб хусткою обтирати лице, а за гроші купити собі місце на тім світі, або щоб у нього (небіжчика) відкупити його майно, що лишилося спадщиною по ньому» [12, с. 211]. [Sebastian Fabian] Klonowicz] Кленович, [Menecius] Менецій, [Вацлав Гаек из Либочан] Гайк зрозуміли цей звичай за вказівками класичної літератури так, а втім і класична література брала матеріали, п'ючи з незчерпного джерела народніх звичаїв: «це платня провідникові й небесному перевізникові, що переправляє душу через великий потік, або повітряне море: хустка дається на те, щоб заплатити перевізникові саме полотном; це свідчить про давність звичаю, коли ще не

було грошей, а платиш полотном» [12, с. 217]. Але тепер, коли гроші становлять покупну цінність, роля хустки, мабуть, зводиться лише на те, щоб у неї зав'язати оті гроші.

Індієць, переконавши, що немає рації закопувати в землю з мерцем його майно, це воно марно гине, але діставши рівночасно у спадок правило, що тримання його в господі знедолить спадкоємця, нападає (ескімос і північний Індієць) на небіжчикові майно й розносить його.

Коли ж хочуть уникнути цієї шкоди й одночасно стримати покійника від помсти нащадкам за посідання його статків, то стараються настрашати його, або ж спантеличити привида, щоб він не потрапив повернутися до своєї господи [19, с. 635]. У багатьох Гвінейських племен стараються застрашати дикими нахвалями, звернутими до труну [19, с. 635].

Окрім того, що дають мерцеві гроші до боку, буває ще що кидають їх у яму: це тоді, як натраплять на чужу домовину в землі на кладовищі, щоб небіжчик відкупив у свого сусіда той клаптик землі, що зачепив і порунтав (с. Керелівка).

Узагалі звичай давати гроші мертвому дуже поширений, і свідчить він про те, що люди уявляють «той світ», таким як і цей: що там треба пити, їсти, купувати, мати власність, та як гроші становили найбільшу цінність, їх і клали (давали) мертвому. Він там з грішми не зазнає біди, а може собі купити чи їжі, чи місці собі, чи іноді, при нагоді, і хабаря дати ласим – це один момент цього

(Арк. 18)

звичаю.

Крім того, що цими грішми спробували небіжчика, ба разом таки й викупляти у нього його майно, щоб не зашкодить собі, накликавши його гнів. Зможні давали більше (червінець), бо їх статок був дорожчий проти убогого. Зав'язували ж у хустку, певне, тому, що за життя кожний селянин звик носити гроші у хустині. Це другий момент згаданого звичаю.

Використовування магічної сили мерця

Наостанці часами стали потроху й використовувати таємничу, магічну силу мерця. У с. Керелівці поширена думка, що, полапавши мертвого за одягу, швидко навчишся шити; щоб померлий не вживався, треба лапнути за тіло його. Ці звичаї, видно, пізнішого наверствування.

Також розповсюджена думка на Звенигородщині, та й по всій Україні, що не годиться дивитися у вікно на мертвого, бо виросте мертва гуля, як тоді ж за віщось лапнешся. Щоб позбутися цієї гулі, треба потерти її пальцем померлого.

У с. Оржиці, Пирятинсь.[кого] пов.[іту] (Полтавщ.[ина]) використовують магічну силу мерця ще для того, щоб вивести тарганів. Для того беруть у ганчірочку одного таргана, кидають непомітно для інших у яму на домовину, де його загортають землею. Тоді у цій хаті, з якої таргана взято, решта тарганів видохне. Цей спосіб нагадує пединівське приказування: «стоноги, таргани пропадять».

Це все свідчить про те, наскільки велику має силу мертве тіло, що владне робити такі чуда. Це стає очевидно тому, що воно є щось надзвичайне, таємниче, загадкове, виняткове серед усього живого, сталого, зрозумілого.

Домовина

Щоб домовина була якраз добра, кидають міру до мертвого. До цієї міри підганяють труну. Цю міру лишають у господі, щоб багатство не перевелось. За харпаком цього не ведеться. Оце ж маємо знову звичай, що вживає й підтримує його тільки певна верства суспільства. Зробивши домовину не лишають її порожньою, а кладуть туди чи сокиру, чи свердло, чи долото, щоб (с. Керелівка) мертвий на тім світі не був порожній, ц. т. [цебто] був багатий. Очевидно, що тут має значення ще й те, коли стоятиме порожня зроблена домовина, бо вкладають тіло аж тоді, як мають уже вивозити на

(Арк. 19)

кладовище, то, немов, напрошуватиметься ще на одного мертвого. Коли ж вона повна (із сокирою), то цієї думки не викликає. Коли це так, то тут маємо теж своєрідний прелогізм думки. Старі люди переказують на Звенигородщині, що приладдя, яким робили труну, зразу не забирали додому; цього додержуються в Зах. Україні й досі; щоб не занести з ним на подвір'я ворожої смерті.

Жито

Коли виносять мерця з хати, то посипають його і людей житом, благославляють на нове життя тогосвітнє (с. Пединівка), щоб на тім світі життя його було вічне (с. Козацьке). Цей звичай широко ведеться на Україні. Зафіксовано такий звичай у с. Прохорах, Борзенського повіту (Чернігівщина): як виносять мертвого, то жінка посипає житом через поріг [10, с. 395]. У Старосамбірщині й Турчанщині обсипають труну вівсом: «набере його в запаску, йде тричі довкола труни за сонцем і мече рукою овес. Так відправляють газду, газдиню й навіть малого, як йому належався ґрунт і газдівство» [10, с. 217]. На Звиногородщині ж посипають вівсом молодого, як має їхати за молодою, обводячи його тричі кругом діжі, що стоїть на стільчику перед хатою. На Волині покійного теж обсипають житом, вимолоченим із того снопа, що стояв на святвечір на покуті [3, с. 255]. На Переяславщині, виносячи тіло з хати, обсипають житом, Щоб було в оселі життя тим, що лишаються там жити [17, с. 708]. У с. Оржиці (Пирятинщина) жінка сипле житом із хати аж до ями, а як жито ще лишиться, висипає в яму.

А.[О.] Котляревський, згадуючи про посипання житом, говорить: «існує на Україні й Червоній Русі звичай посипати хату житом; він має, звичайно, значіння очищати – життя (жито) повертало силу тому, що осквернилося дотиком смерті» [12, с. 217].

Тяжко зважитися дати один певний висновок із цього звичаю. Жито справді набуває тут разом ніби значіння пошани–чести до небіжчика і також очищення його від смерті на вічне нове життя тогосвітнє, а з ним і людей, що діткнувшись смерті, лишаються ще жити.

А може в таку форму вилився останок давніх звичаїв класти у горшки збіжжя

(Арк. 20)

(жита) і ставити їх до мерців й ями. Можливо ж – просто бажання мертвому на тому світі всякого статку, як ось молодому перед новим господарюванням.

Червоний пояс.

Коли вже винесуть небіжчика в труні аж за ворота, то мерщій зачиняють їх і зав'язують червоним поясом, щоб смерть не заглянула більше у це подвір'я (с. Керелівка); зав'язуючи ворота, приказують: «іди собі в море, косяна, безрота, бо зав'яже пояс надовго ворота, коли ж ти до хати ще прийти посмієш, дадуть тобі хльосту, що й почервонієш» [13, с. 76]. У с. Пединівці зав'язують ворота, Щоб ніхто молодший не вмер із рідні. У с. Козацькому, – щоб не вернувся мертвець і не задушив того, хто за ним дуже плаче. *Як виясняється із цих пояснень, Цей звичай має на меті оборонити живих від смерті або від мерця.* поширився по цілій Україні.

Лінчевський знайшов його на Волині (Старо-Костан. пов.): «зав'язують ворота червоним поясом» [5, с. 636]. У с. Лебедині (Чигиринсь. пов.), як зазначає Васильєв, перев'язують ворота червоним поясом і щільно зачиняють двері, щоб хазяйство не втекло. Чубинський, говорячи про Переяславщину, дає таке пояснення цього звичаю, – щоб не пішло з двору все добро – худоба, птиця, бджоли [17, с. 708]. У с. Кожухівці (Уманщина) перекладають коцюбу через двері, щоб мертвець не ходив³.

Можна думати, що цей спосіб відмежуватися від смерті, мерця, з меж духів є лише відгук старого звичаю, що був ще за сивої давнини.

У Х книзі Ріг-Веди є похоронна пісня. Котляревський гадає, що цю пісню брахмани переробили, але суть її становить відгомін давньо-арійського похоронного звичаю. «Жрець, зробивши заклання смерті, – нехай віддалиться вона своєю дорогою і не ображає живих – кладе каменя між трупом і ріднею, як поміж життям і смертю. Вдова виступає із царства смерті й уступає в царство життя. Жрець брав із мертвих рук лука – це означало, що сила й мужність не йдуть у могилу, а залишаються жити в нащадках» [12, с. 178]. Це брахманове заклання нагадує наведене заклання підчас зав'язування воріт с. Керелівці.

(Арк. 21)

Узагалі операція зав'язування воріт скерована на те, щоб подвір'я не можна було впізнати та щоб затерти слід мерцеві до повороту, обдурити його. На те ж під Ромном [м. Ромни Сумської обл.], як повідомляє Васильєв, «не виносять ворітьми мерця, а через тин, значіння цього невідоме» [5, с. 636].

³ За словами учителя Снігура. [Прим. Д. Маломужа. – Упоряд.].

В Індонезії, щоб обдурити мертвого, труна виноситься не дверима, а в прорублену в стіні діру; в Ориноко перев'язують через дорогу мотузку [19, с. 636]. Samter, говорячи про повернення молодого подружжя в Індії, згадує аналогічний звичай – перепинають дорогу мотузкою – це знак, що дорога заказана злим духам. Тут надається магічного значення мотузці, що не пускає злих духів [23, с. 162]. Південний Африканець, винісши тіло через дірку в стіні, щоб душа не потрапила назад, обносить тричі навколо хати, а потім кидає в корчі. Німець трупа самовбивці не дозволяє виносити дверима [14, с. 314–315].

Вовк згадує про схожий звичай із малою дитиною: «коли принесуть охрищену дитину до матері, що в неї мруть діти, то передають її вікном, а не вносять дверима» [7, с. 619]. *Колись для того це роблять, щоб злі духи, що не злюбили дітей, не потрапили за дитиною.*

Отож всі згадані дії скеровані на те, щоб оборонити себе й майно зберегти від мерця та його ворожої сили. Коли виносять трупа вікном, чи через дірку в стіні, чи через тин передають, то певні того, що він через це саме не впізнає тієї хати та шляху до неї, коли знов захоче повернутися.

Вимітання хати, віник

Скоро понесуть небіжчика на кладовище, то жінка, що лишається в хаті, замітає хату, що її зо дня смерті покійника не годилося вимітати.

Не метуть хати, щоб (с. Керелівка) не потурбувати душі, що плаче над покійним; щоб (с. Пединівка) померлого душа не вилетіла з хати разом із порохом. Сміття палять на те, щоб, бува, хто не наступив, бо обмиратиме шкура, нападуть парші. На Волині, читаємо у Беньковського, – теж не метуть хати, щоб не вимести небіжчикової душі [3, с. 246]. У с. Карлові, Снятинського повіту (західна Україна), гадають що душа сидить у вінику і тому не можна замітати [10, с. 324].

Цей звичай – вимітати хату – поширений також і в Південній та Середній Німеччині. (Арк. 22)

У Боснії вимітають хату зараз, як мертвого приготують ховати. У Wadschagga (Східна Африка) чистять хату по похороні [23, с. 31]. У Болгарії, день по смерті, хату випрятує бідна дівчина, щоб, як кажуть, знову заманити щастя. Одночасно також усі родичі свої хати вимітають (чого аж ніяк не помічається на Звиногородщині) ; це найпевніший доказ, що чистота хати небіжчикової є причина цього вимітання. Шукаючи цієї причини, Samter наводить інші приклади за [Christoph] Hartknoch [Крістоф Гарткнох, пруський історик], що і свідчать самі про себе [21]. У старих Прусаків на 3, 6, 9 і 40 день рідня померлого улаштовують обіди, і до цих обідів викликається душа небіжчикова, як й інші гоститися. По обіді піп, вимітаючи хату, вигонить душі геть із словами: «Ви їли й пили, ви блаженні, вийдіть геть, вийдіть геть». Оце бачимо, що вимітанням хати виганяють душі геть.

Цілком тотожний звичай знаходимо на Борнео, як свідчить [Julius von] Negelein, – дух померлого гоститься 4 дні рисом, потім вимітається, а їстівні миски тут таки розбиваються. У Німеччині також надають значіння звичаєві вимітати кімнату після виносу тіла, щоб не дати смерті повернутися назад (Drechsler) [Пауль Дрехслер, німецький фольклорист]. У Vogland у Тюрингенців вимітають сміття, а віника викидають на поле, чи на кладовище, щоб смерть не повернулася (Wuttke) [24].

Samter гадає, що цей звичай ми запозичили в Римлян ті вигонити душі мертвих із хати вимітанням. На доказ цієї думки Samter наводить протилежні чинності: де душу хочуть затримати, то замітати забороняють. У Жиронді заборонено вимітати й мити, щоб душі не вимести, або не втопити. У долішній Бретані не можна рунтати меблі, щоб душі не порушити. Інакше накликається від покійника помста. Тонкінези не випрятують хат під час святкування свят на честь душ. Негри Конці [конголезці] не метуть хати цілісінський рік по мерцеві. Бастіан і Мейлхор пояснюють це тим, щоб душі не мучити пилом.

Наслідком того, що вимітаючи, виганяють душі із хат, є повір'я, що душі сидять у вінику, а вже звідціля віник набуває сам магічного значіння. На Звиногородщині віника ховають у спрату, як зброю, що нагодує смерть⁴ [22, с. 98].

⁴ В одній із німецьких пісень згадується віник як смертельна зброя; побита віником людина вмирає. [Прим. Д. Маломужа. – Упоряд.].

(Арк. 23)

Узагалі віник набуває якогось надзвичайного значіння: деркачем не можна бити скотини, бо нападуть сухоти, не годиться наступати на деркач, бо парші приклячуться. Викачуючи переляк, користуються віником, як магічним знаряддям: сідає хворий на хатньому порозі хати, а шептуха відрубує тупицею навхрест нього кінці віника-деркача [4, с. 85]. *Очевидно цю акцію скеровано на те, щоб налякати злих духів, душі що сидять у вінику, й цим викликають добрих духів, що сидять під порогом, на поміч проти переляку.*

Таке саме значення віник має у Силезії: не можна викидати було куди віника, або бити ним скотину, бо зсохне. Коли хто намислив кому зло заподіяти, то підкладає деркача, щоб той, переступивши, захворів (Drechsler). *Ці злі дії – дії тих злих духів, що сидять у вінику.*

[Friedrich] Kreutzwald [Фрідріх Кройцвальд, естонський фольклорист], згадуючи про естонські звичаї, говорить: «коли масло не хоче збиватися, то над маслобойкою роблять заклання» (така пісня), коли ж це не допомагає, то його б'ють віником. *Очевидно залякують злих духів у вінику, щоб не заважали маслові збиватися.* Грузини не метуть саклі, коли хто лагодиться у дорогу, бо трапляється пригода [1, с. 161].

Як бачимо, вимітання хати після похорону відоме майже всім народам, які надають йому магічного значення. Через це вимітання злі духи (душа) разом із пилом, із сміттям виходять із хати, або ж входять у віник і з ним викидається геть із хати, – цим забезпечується життя тим, що ще лишилися жити в хаті. Крім магічного значення вимітання хати набирає також і практичного – з боку гігієнічного, а надто після похорону.

Віника вважають за гніздо злих духів, а надто старого обметня-деркача, а тому й править він за магічну силу, щоб скинути пристрій, вчинить зло ворогові.

Подзвіння

Як скоро людина одійде, то сповіщають дзвонаря, щоб подзвонив «по душі». Це сумне подзвіння сповіщає все село, що є мертвець у селі, й устеляє стежку в небесні хорони (с. Керелівка). Удруге дзвонять, аж як несуть покійника до ями.

Коли ж умре заможна людина, що про неї ще за життя його бідаки говорять – «богату

(Арк. 24)

чорт діти колише» – то дзвонять «по душі» три дні. Це обурює бідноту – «ач, кажуть, певне, що душа буде в раю, бо вже три дні дзвонять; є чим і від гріхів відкупитися» (с. Керелівка). Це знов є той маленький дисонанс, що різнить похоронні звичаї серед суспільства загалом, надаючи якоїсь очевидної привилейованости заможним верствам громадянства, чому сприяють їхні статки. *Цей звичай дзвонити «по душі» поширений по всій Україні.*

Підчас жалобного походу, чуючи подзвіння, дають від перепою (с. Керелівка). Перепій – така недуга, коли людина вдається до горілки й не тямлячи себе, спивається. Давати від перепою можна тільки тоді, як чути подзвіння по мертвому, іншого часу не можна. У шклянку насипають добре стертого жита, додають туди св.[яченої] води, стають під сволоком серед хати й під звуки жалібного подзвіння, кажуть: «здоров сволоче! Коли це жито буде рости, оживати, тоді до цього хрищеного (ім'я) все лихо повертати», повертають шклянку то вгору, то вниз дном, закривши щільно долонею шклянку. Так проказують тричі, потім додають туди міцної горілки й галуни й дають хворому випити. Тут найголовнішого значіння, очевидно, надають подзвонню та житу.

Цей звичай дзвонити «по душі» поширений по всій Україні, ба й поміж інших народів світу.

Дзвоном, стуком, гряком, криком, лементом, галасом, взагалі відганяють нечисту силу. У Спарті, як згадує Геродот, при смерті князя били в піднятий таз [23, с. 61]. До цього прилягає звичай китайський, що досі живе: коли хто при смерті лежить, рідня, кричучи, оббігає хату й нечувано б'є в бубони, палить незчисленні ракети. Цей галас, гам мусить злих духів відігнати, що вартують навколо хати, чигаючи на звільнену душу [23, с. 61].

У Борнео чується удар в бубон протягом трьох хвилин, скоро хто вмере; вперше б'ють у бубон, як труп одягають, вдруге, – як кладуть у домовину, втретє – як на кладовище везуть і в четверте – як упускають в яму.

В Айфелі [нагір'я в Німеччині] дзвонять при смерті дзвінком «Benediktusohltle», щоб злих духів далеко затримати від людини, що починає вищиряти (Schnutz) У Kartner Gebirge [Каринтійські Гори] дзвонять, коли хворий в останній дорозі лежить, «маргаритиним дзвінком» під ліжком, під столом, під лавами не вгаваючи: як за вдалі чути дзвінка, доти чорт не має⁵

(Арк. 25)

Земля

[Початок цього розділу на 4-х сторінках рукопису, які відсутні.]

Нема підстав не думати, що цей звичай, дійсно, повстав із боязни мерців і лише потім із часом перейшов у пошану, зв'язану із землею.

Земля ще з давніх часів набула пошани, магічного значення. Тепер селяни не дозволяють лаяти землю. Земля, мовляв, свята; земля нас родила, годує й до себе прийме; земля наша мати. Росіяни – «матушка ти земля, кармілиця ти наша».

Земля визначає довір'я, бажання щастя. Коли купить хто на ярмарку худобину, то треба, щоб старий господар її, поклав на спину її землі. Це свідчить про те, що він щиро її віддає й не жалкуватиме, а новому господареві вона поведеться.

Із історії відомо, що коли обирали нового кошового запорожці, то теж клали йому на голову землі, щоб із ним добре велося.

Коли ж кого хочуть проклясти, то «нехай тебе земля не прийме» це найстрашніший прокльон. А найкраще побажання: «будь багатий, як земля». Найбільша божба – ззісти грудку землі.

Таке велике магічне значення земля має і в інших народів. Греки валяються по землі, щоб вернула силу й здоров'я [16, с. 73].

На Волині по жнивах качаються по землі, щоб вернула силу [16, с. 74]. На Звенигородщині теж, коли дожнуть, то котяться по ниві й приказують: «Нивко, нивко, верни мені силку» так тричі роблять з певністю, що земля-нива поверне витрачену силу людині.

У Сербії хворі лягають на землю, а процесія з попом переступає через них на другий день великодня, щоб видужали, як свідчить Ястребов [16, с. 74].

Спенсер згадує, що в Англії був звичай хвору скотину й дітей волокти по землі. А у Франції й Британії радять лягти на землю слабому на ревматизм хворим боком до землі, як вперше зачує зозулю [16, с. 74]. У Єгипті молились до землі, щоб не давила небіжчика, а дала йому простір і затишок [18, с. 41]. На Україні теж є примовка до небіжчика: «Нехай тобі земля пером».

Мак

Коли вмирає зла, лиха стара баба, то дають їй узлик маку, щоб чорти не розміжчили на тім світі її кісток. А то ще й обсіпають гріб її маком,

(Арк. 26)

щоб позападав у колятинки й не допустив ворожих сил (Керелівка). На Пряславщині дають бабі вузлик маку, якщо вона має багато онуків, щоб було на тім світі чим обсіпати онуків, як прийдуть їсти просити [17, с. 708]. Оберігаючись від мертвого, там таки обсіпають гріб маком, гадаючи, що мертвий мусить позбирати весь мак, а поки він це зробить, то півні заспівають, і ходити йому тоді вже зась [17, с. 712].

На Волині (Беньковський) обсіпають хату й могилу, як ходить мертвець, приказуючи: «ти з могили встанеш, у хату ввійдеш, як сей мак збереш» [3, с. 259]. У с. Товмачику, Коломийського повіту (Західна Україна) нехрещених ховають уночі, і баба посипає дорогу маком [10, с. 302].

Мак і в інших випадках також має магічну силу, тому його вживають, де тільки треба відігнати лиху силу. Той таки Беньковський подає про мак ще й таке: маком обсіпають корову, щоб відьма не підійшла до неї, приказуючи: «тоді ти до корови підійдеш і її

⁵ Переклад цього речення, яке Маломуж взяв у Е. Сампера: «Кажуть, що наскільки далеко чути звук дзвоника, настільки чорт не має влади» [23, р. 62]. [Прим. упоряд.].

видоїш, як цей мак збереш і почитаєш» [2, с. 34–35]. На Звиногородщині (с. Тарасівка, Керелівка) корову обсипають маком через перстінь, щоб відьма не підступила. *Ящуржинський про мак ще додає, що його вживають і від нічниць, – п'ють воду із маківки* [2, с. 35]. Але тут очевидно мак уже відіграв чисто медичну роль (мак-опіум, сон), якої надав макові народ ще здавна.

Перше ж значення маку поєднується із дрібністю мачинок: *мачинка взагалі трудно лічити, а тим паче розсипані на дрібну землю (гріб). Тут виходить паралелізм думки – не можна мачинок ізлічити і не можна мерцеві прийти. Але мрець може й не збирати і не лічити мачинок, а просто встати та й іти. Та сила магічна, напевне, вже того, хто робить це закляття, примушує мерця збирати мак і рахувати його. Ото ж виходить, що мак здобуває магічну силу оберегати через передачу від людини, що з закляттям його розсипає.*

Із наведеного видно, що маку вживають, як обереги, відвороту від ворожої сили.

(Арк. 27)

Душа

Коли вивершать гріб, то лишають жар із ладаном тліти на гробі: це виганяє із гробу лиху силу й не дає тілу скоро стліти. (с. Керелівка). У с. *Тростянці, Снятинського повіту (Західна Україна) також ставлять на гріб черенок із вогнем, туди кладуть ладану, щоб горів першу ніч на те, щоб разом із ладановим димом душа вознеслася на небеса до бога* [10, с. 313]. Це напевно відголосок того стародавнього звичаю, класти огнище коло мерця, щоб відгонило злих духів. Тут висувається ще раз огонь, як магичні вила, що оберігає.

Повернувшись із похорону люди сідають обідати. Рідня померлого розліплює свічки(провідники) до вікон, до одвірків, щоб усвілювали шлях душі до раю. Обідаючи п'ють за померлі душі. Хліба на столі не годиться різати ножем, щоб ріжучи, не порізати присутньої 40 день душі, а треба ламати руками; пара із хліба, то – їжа душі (с. Керелівка). Тих шматків, що падають підчас обіду під стіл, не дістають зараз, а по обіді збирають їх, засушують і дають коровам, щоб не хвицалися, як доїти (с. Керелівка). Звичай цей ведеться здавна. Знаходимо ще у Котляревського згадку про нього, коли він описує похоронні звичаї поганських слов'ян: «просили душу їсти на поминках, їли мовчки і зовсім не вживали ножів». Котляревський ронить здогад, що слав'яни боялися, щоб якимось не поранити душі, що витала невидимо над стравами (порівн. сучасній звичай у с. Керелівці). «Деякі жінки – каже Котляревський, – кидали їжу під стіл, де, на їхню думку, пасуться душі, туди ж проливали й питво. Що випадково падало на землю із стола, того не брали, а лишали душам сиротам» [12, с. 150]. Доводилося чути від старих людей на Звенигородщині, що колись то «во врем'я оно», як сказав один дідусь, люди кидали підчас поминального обіду шматки під стіл і лили горілку душі. *(А тепер це все вивелось, очевидно переконалися, що справді душа не п'є і не їсть, а горілка марно гине, – тут діяв принцип економічний.)*

Силкуючись зберегти свій статок (господарство), люди не тільки догоджають і запобігають ласки перед душею, але нагодувавши й привітавши, намагаються таки просто її використати. Задля того в с. Керелівці, виходячи з обіду, зверта-

(Арк. 28)

ються до душі й промовляють: «оставляю хату, іду до спокою, оставайся, душе, й надалі зі мною і відганяй духів, що тут є юрбою» (Порів. Звичай старих Прусаків, де піп вигонить душ із хати.)

Про спробу скористати душею вже згадує Лінперт: «деякі людожери обгризали тіло Сами, й тоді душа, втративши свою самостійність, віддавалась на благо родині». Із цього видно, як силомиць людина примушує душу служити живим людям [14, с. 316].

Майже скрізь на Звиногородщині є звичай «стерегти душі». Перед третім днем, зо дня смерті, душа приходить у хату їсти. Задля того ставлять на покуті горня із солодкою водою й паляницею, над ним горить свічка. Цілісіньку ніч не годиться спати, щоб угледіти душу. Також не сплять, як мертвий лежить у хаті, щоб своїм сном та байдужістю не прогнівати душу, що сумує над тілом і цим не викликати на ціле покоління смертельного нещастя (с. Боровиків, Керелівка). На Переяславщині не сплять, щоб чортяка не зробив якого паскудства над покійником [17, с. 705]. На Волині не

можна спати тому, що лихий дух увійде в нього (небіжчика) і тоді буде турбувати людей [3, с. 246].

До цього всього ще треба додати й те, що небезпечно спати, щоб не наробити пожежі, бо свічки горять біля тіла цілу ніч, а також на 3, 9 і 40 день.

Душа мусить злітати на 3 і 9 день їсти «колива», а по 9 дні йде на варту до воріт, що ведуть на митарства, й стоїть на варті доти, поки хто не вмере в селі, щоб її змінити (с. Пединівка, Керелівка). Коли вмерла моя мати, а потому ніхто довго не вмирав, то сестра дуже тужила та побивалася, що матері довго доведеться держати варту на воротах: «хоч би тобі півдушечки вмерло, щоб змінило мамуню» (с. Керелівка).

Їжу душі ставлять майже усяди. У с. Самушині, Заставницького повіту, (Західна Україна) тиждень не ховали страви, щоб душа їла [10, с. 317]. У с. Кожухівці, Гуманськ. повіту, лишають їжу душі, що ходить живиться до 40 день⁶.

За словами учителя Снігура, піклування про душу – звичай дуже давній. Ліпперт вважає це піклування про душу за культ найнижчого щабля. У Тихому океані, на острові Великодня, рідня

(Арк. 29)

залишає бараболлю духові, а сама бідує в надії, що дух винагородить її, скільки зможе [14, с. 316]. Малаєць гадав, що духам треба жертви – крові, тому він убивав кого-небудь і клав голову убитого на могилу родича. Згодом кров іншого стали замінити своєю кров'ю [14, с. 325]. Коли Мексиканцеві траплялося нещастя, він уживав кровопуску, щоб позискати собі духів, запобігти ласки. У випадку смерті проливали кров новому небіжчикові; цей кровопуск робили, щоб уласкавити якогось лихого духа й з'явився він на основі культу [14, с. 326].

Тут два роди жертв: або ззідали душу самого небіжчика, щоб більше вже про неї не турбуватися, або давали їй товариша(вбивали раба чи чужинця); в обох випадках, на Ліппертову думку, через цю жертву виявляли до небіжчика високу пошану [14, с. 329]. Та крім пошани тут до певної міри відігравав свою роль й страх перед душею за те, що той або інший звичай не виконаний на спокій душі може викликати неприязнь до живих з боку духів.

Надзвичайно інтересний (досвід Єгипетської «Книги Мертвих» зробив Масперо і Лепаж Ренуфа. Єгиптяни вірили в те, що в людині є чотири частини: тіло (Chet), душа (Ba), тінь (Chajbet) і Ка, що найкраще віддати словом «двійник». Найстаріший відбиток має уявлення про Ка. Воно народжується разом із людиною і невідступно ходить назирці за нею, становлячи неодмінну частину її. Ка може продовжувати своє життя в могилі. Ка може через голод залишити тіло у гробі й блукати по світі привидом та мучити живих людей. А щоб Ка не блукало заведено давати йому їжі; це мусить робити рідня, діти, нащадки померлого. Ще тоді стали ширитися магічні малюнки стола з хлібом і добірною їжею для Ка [18, с. 146].

Цілком можливо, що ці звичаї годівлі Ка було перекинуто аж на Україну, й відбилися вони в так званих тризнах, а пізніше в поминальних обідах, панахидах та годівлі душі.

Але, як бачимо, тут весь час над містикою діяв розум, і не що того стару перед Ка, як шкода й невигода добувати йому й залишати добірну їжу. Очевидно

(Арк. 30)

таке міркування й нашттовнуло Єгиптянина на слід зробити замість справжньої їжі лише символи, малюнки. От і Ка було законтентоване, й сумління Єгиптянина спокійне, і звичай виконаний, і їжа ціла-цілісінька лишилася.

Що вже Українці надзвичайно народ гостинний, а й то поволі звели годівлю душі на невеличке лища з шматочками паляниці та солодкої води; піди ж раніше, кидали цілих волів, курей та баранів небіжчикові до ями.

Котляревський намагається пояснити це піклування про небіжчиків, як запобігання ласки у них, вони ж бо насилають живим усяке задоволення: «ці почесні душі, годівля, піклування про неї, очевидно в'яжуться з тим, що люди здавна ще вірили, ще все благо, щастя, задоволення й матеріальний добробут посилають боги та блаженні

⁶ Зі слів учителя Снігура. [Прим. Д. Маломужа. – Упоряд.].

безсмертні предки, які завжди піклувалися про своїх живих нащадків. Отож, ясно, що живі мусіли й собі зробити небіжчикам ласку, приємність. Одночасно й небіжчики не цурались земних благ, відділившись від миру живих, вони потребують послуг і почесей від нащадків» [12, с. 6].

Проте й тут зазначено причину такої ж матеріалістичну, егоїстичну, що викликала піклування про душу, хоча й виходила вона із тодішнього усупільненого світогляду взагалі й думки про душу зокрема.

Отож харчують душу з таких мотивів: бояться прогнати душу, запобігають ласки в душі, жалкують голодну душу свого близького, рідного. Звичай цей, переходячи цілі тисячоліття, зазнав різних варіацій та диференціацій під впливом культурних пережитків людини та релігійних нахилів її.

Переказування на «той світ»

Цілком оригінально уявляють собі селяни «той світ». Думають, що там уся рідня знов збирається до купи, їсть, п'є, свариться, господарює. Серед селян є звичай переказувати на той світ до рідні. Жінка плаче за дочкою, приказуючи: «Ой, ви, братики, ви, манісінькі, та промітайте ж доріженьку запашеньким василечком та виглядайте до себе сестрички в гості; та привітайте ж її, та розпитайте ж її, та узуйте ж її, та й нагодуйте її» (с. Керелівка).

Другий випадок переказування відбувається в інших трохи обставинах. Умер Глиняної чоловік. Він, покійничок, був таки лихенький собі і пінстився над бідною жінкою. Минуло півроку. Глиняна йде до сусідньої дівчини, що пролежала

(Арк. 31)

цілісінький рік у недужі й уже на ладан дихала, попрощатися. Прощається із нею, ще живою живісінькою, просить її переказати чоловікові на той світ, «що нехай там, мовляли, про мене не журиться, я добре хазяйную і без нього, куди краще, як із ним бувало – є хліб і до хліба, тільки одно шкода, що раніше його чорти не вхопили».

Глиняна певна того, що коли ця дівчина помре, то конче встріне там її чоловіка й донесе йому там, подражнивши, що жінка його – вдова ще краще сама живе там, ніж як з ним було.

Згадку про передачу на той світ побажань усяких знаходимо у Бюхера: «майже у всіх народів стрічається в піснях, що наказують покійникові передати привіт тим, що раніше померли». Очевидно, в усіх народів представлення про той світ однакове [4, с. 288].

Сонце

Ніколи не ховають мерця на заході сонця, бо буде вічно в темряві ходити, не потрапить до раю (с. Керелівка, Пединівка). Про це вже згадує Котляревський: «мертвого не ховали по заході сонця, бо він лишився б у п'ятні без проводиря і легко міг би заблудити» [12, с. 224]. Сонце, очевидно й лишилося в уяві людей, як проводир-бог світла, що ховаючись під землею відводить душі у своєму світлі до такого ж світлого раю. А темрява завжди сполучається в уяві людини з чимсь страшним, сумним, як пекло.

Поріг

Щодо нехрещених дітей, то їх досі подекуди ховають під порогом (с. Керелівка), або ж у садку під деревом. Це тому, що вони поганці, то й ховати їх треба поганським звичаєм. Котляревський, говорячи про давні часи, згадує, що покійних предків ховали під порогом, або на покуті, де ще й тепер ховають нехрещених дітей [12, с. 226]. Але ми не відважуємося робити висновки без певних вказівок точніших. Це вказує на те, що ще за поганських часів слов'яни мали звичай ховати під порогом та на покуті. Чи не це поховання й надало порогові такого значення, що його він має тепер серед народу.

На Звиногородщині перевівся вже звичай стукати домовиною об поріг, як виносять із хати небіжчика, але такий звичай колись то був. Знаходимо його лише

(Арк. 32)

в деяких повітах України (Волинь, Поділля) та в Західній Україні (Лемки, Бойки).

Samter подає свою думку, що це означає умилюстити чи вшанувати духів, що живуть під порогом. Певне тут не тільки умилюстивляють духів, а й прощаються з ними цим стуком, показуючи, що й вони мають у господі таке ж значіння, як живі, і з ними теж треба прощатися небіжчикові.

Коли припустити думку, що під порогом справді живуть духи померлих, то цим висвітлюється те магичне значення порога, яке він має в селянському вжитку.

Уже загадувалось раз, що виливаючи переполох, на порозі відрубують навхрест віника біля хворого. Коли на немовлятку нападуть крикливці, то мати кладе його на порозі, або ж щільно коло порога й, переступивши, злизує йому голову навхрест, щоб минулися крикливці (с. Керелівка). Цим, очевидно, мати показує, що дитина іменно її а не чужа, і закликає духів прогнати наслані крикливці.

Або коли курка заспіває здоро-дыва, то, змірявши нею віддалення в хаті від покутя до порога, відтинають чи хвоста, чи голову, що припаде на поріг якраз, щоб нещастя минулося й на курці окошилося (с. Керелівка). Це певне є жертва роздратованим духам, що через курку віщують недолю. Але цікаво відзначити тут в цьому обряді ясно виявлений софізм. Можна з певністю думати, що первісний хід його був такий: коли курка заспіває, то на порозі відрубували їй голову і цим уникали провіщованої біди. Потім думка людська почала міркувати над тим, як би так зробити, щоб і біди уникнути і курка жива лишилася. Наслідком цього й було те міряння аккурат від покутя до порога, повертаючи кожного разу куркою, що припаде на поріг, то те відтиналися. Звичайно господарям краще було, щоб припав хвіст.

Щоб щастило, як до кого ходять до хати, то, ступаючи на поріг промовляють: «правую ногою на поріг ступаю, бо я в слові силу маю, ти будеш говорити всяк, а я скажу тобі так, сволохи й лави, станьте мені до справи» (с. Керелівка).

Тут мабуть сила в слові й права нога на порозі скоряє зразу до себе підпоріжних духів, які непомітно виливають на господарів на користь знахаря.

Крім того не вітаються через поріг, не передають будь яких речей, щоб не посваритися. Зачепивши об поріг ногою, хоч зараз же вертайся назад, бо буде невдача.

Бачимо, що поріг скрізь править за магичне місце.

(Арк. 33)

Путо

Путо, що ним були зв'язані мерцеві ноги, треба вкрати: це добре, як хто має сибірну корову, що дуже хвищає (брикає), то треба перев'язати їй ноги цим путом, зразу поплохішає. (с. Боровиків). Або ж як хто хоче поглумитися над дівкою, то треба цим путом перев'язати її ворота, то до сивого пелеху ходитиме дівкою (с. Шанпань) [хутір Шанпань або Шанпанівка] й довіку не піде заміж. Тут нерухомість мерця передається на інші істоти, втихомирюючи корову, чи стримуючи вихід заміж (прелогізм думки).

Жалоба

Родина небіжчика держить жалобу за батьком чи матір'ю – рік, за іншими членами родини півроку. Жалоба це є – не одягати прикрас (намиста, дукачів, перстенів), не співати пісень, не танцювати, не пащекувати.

Що викликає цю жалобу, то нині зрозуміло – самий жаль, жаль за небіжчиком. І ось цей жаль і старається знайти собі вираз зокола, бо справді, не можна ж людина загорена втратою батька чи неньки прибиратися, співати й т. и. Це ж якось не випадає.

[Роберт] Герц [французький соціолог, представник школи Дюркгейма] [тут – помилково Д. Маломуж пише прізвище як «Герцен»] гадає, що люди – рідня померлого – додержують жалоби, щоб показати свій зв'язок із небіжчиком, бо вони з ним складають одну суть. Samter подає думку протилежну Герценовій, що жалоба – бажання відмежуватися від небіжчика, зробити себе не схожим на себе і цим забезпечити себе [23, с. 162].

Може до цієї ж таки жалоби належить і подекуди поширений звичай розплітати коси дочкам, як умре батько. Звичай цей поширений у Зах. Україні, на Звиногородщині в с. Кобрині та на Чернігівщині. Але на Чернігівщині розплітають коси ті дівчата, що несуть домовину. У Гнатюка знаходимо пояснення цього звичаю: це для того робиться, щоб батько побачив своїх дочок нареченими (а молодій розплітають коси), але чому ж чужі дівчата на Чернігівщині розплітають коси, якраз ті що несуть мерця? Вони біля нього найближче, то можливо, що це має на меті заховати людину від небіжчика і від смерті, що біля нього вітає. Але конечна мета жалоби одна — позбутися поганих на-

слідків духа, або догодивши йому, або сховавшись від нього, й цим забезпечити своє існування.

Коли ж хто не може додержати речінця жалоби, або не хоче, то був звичай (с. Керелівка)

(Арк. 34)

викуплятися від жалоби грішми. Клали мідну гривню на землю й приспівували танцюючи на ній. На жаль, цю пісню старі люди забули вже.

Очевидно що тут підкуп(хабар) духові й догода йому пританцьовуванням до пісні.

У Західній Україні ще й досі є такі звичаї викупуватися від жалоби.

Як догода мертвого духові — триває й досі звичай виконувати заповіти померлого: де поховати, у віщо вдягнути, кому що із його речей дати й т. у. Не виконати ж заповіту вважається за величезний злочин проти покійного.

Виконавши всі ці приписані звичаєм обряди, людина заспокоєна розпочинає свою щоденну працю, довірившись магичним силам обрядів, і певна того, що ввесь її статок лишиться недоторканий і непошкоджений від злих духів.

До речі, треба зазначити, що всі ці обряди, всі ці маніпуляції з мерцем роблять лише в присутності громади-людей. Похорон — це гуртове явище — соціальне. Похорон без людей, як і весілля, не є похорон. Кажуть — «загребли, як собаку, і лялечки не було». Великого ж бо значіння надають присутності людей на похороні, і тільки ця їх присутність — соборність освячує той чи той ритуал, надаючи йому юридичної сили — узаконюючи його.

Підводячи підсумки всьому, треба зазначити, що з усіх цих магичних елементів виявляється їхнє значіння, а саме переважно їх спрямовано проти знешкодження лихих сил, що спілкуються із померлими — живим людям. Засоби знешкодження — задобрити мертвого (йог[о] духа), виконавши всі приписані обряди й бажання небіжчиків, й цим не обурити його проти себе; застерегтися всякими амулетами (маком, житом) від злих духів, що сподорожують мертвому. Котляревський зазначає: «такого важливого значіння набуває у поганських слов'ян похоронний обряд, бо він був потрібний, щоб душа лишила землю й заспокоїлася, інакше вона буде блукати і мститися за невиконаний обов'язок» [12, с. 224–225].

Звичаї ці виростили й міцніли цілими тисячоліттями, переростаючи сами себе. Багато з-поміж них втрачали своє справжнє значіння й набирали іншого, що в'язалося вже з сучасним станом людини на шляху економічного розвитку. Деяких обрядів просто таки ніхто з поміж селян не пояснить — навіщо вони здаються, а тільки — «так годиться», — чуємо.

(Арк. 35)

Тяжко покинути той чи той обряд людині: мабуть, боячись його таємничого, забутого значіння й тих невідомих наслідків за невиконання, що завжди чомусь стращають людину. Вона ладна краще всі обряди виконати й заспокоїтися, а ніж не виконати й жити в повсякденній тривозі.

Проте, час бере своє, і світло культури, що займається на селах потроху, висуває інші аргументи перед очі людности; поволі людина переконує себе, що добробут залежить не від догоди духам і не від того чи того обряду над мертвим, а від праці, культурної праці над собою й над землею, за що так піклувався проф. Сумцов.

Коли освіта сягне повною мірою на село й освітить темні закутки, де дрімають домовики та лихі духи звели собі кишло, тоді, гадаю шкочливі звичаї самі собою переведуться, бо ж селянин буде певний того, що хліб уродить добрий, як добре походити біля поля та мати добре знаряддя, а не від того, що кропити його святою водою та молебні служити невідомій силі; що статок вестиметься в господі, як усе своєчасно зробити, а не від міри, викраденої від мерця. Що це справді так, ми бачимо зараз, як на наших очах багато обрядів зникає і зникли геть: не стукають об поріг домовиною на Звиного-родщині, ворота зав'язують тільки де-не-де червоним поясом, коси дівчата розпускають дуже зрідка. Очевидно, впевнилися, що це зайва річ, і без цього також ніяких змін у господарстві не станеться. Як ілюстрацію, наводжу такий факт: моя небога, тринадцяти-літній дівчук, підбігає до своєї бабуні та й питає: «бабуню, а чи є тепер нечиста сила?». Бабуня, що мала 68 років, лежачи в недузі, відповіла: «ой де там, дочко; тепер такі на-стали діти, що очі їй повиймали б, якби вгляділи». На думку бабуні, нечиста сила навіть покинула землю, боячись занадто сміливих дітей.

1925 р.

Джерела та література

1. Александров А., Лобанов С. Заметки из путешествия по Дагестану. *Этнографическое обозрение*. 1910. № 1–2. С. 155–169.
2. Беньковский И. Мак в народной демонологии на Волыни. *Киевская Старина*. 1905. № 4. С. 34–36.
3. Беньковский И. Смерть, погребение и загробная жизнь по понятиям и верованиям народа. *Киевская Старина*. 1896. Т. 54. № 9. С. 229–261.
4. Бюхер К. Работа и ритм / пер. с нем. [Москва] : Новая Москва, 1923. 3–326, [3] с.
5. Васильев М. К малорусским похоронным обрядам. *Киевская Старина*. 1889. № 10. С. 635–637.
6. Васильев М. Малорусские похоронные обряды и поверья. *Киевская Старина*. 1890. № 8. С. 317–323.
7. Волков Ф. Этнографические особенности украинского народа. *Украинский народ в его прошлом и настоящем* : [в 2 т.] Санкт-Петербург : Тип. т-ва «Общественная Польза», 1916. Т. 2. С. 361–707.
8. Грушевський М. Історія України-Руси. Київ : 3 Друкарні Першої Спілки, 1913. Т. 1. 648 с.
9. Грушевський М. Історія української літератури. Київ ; Львів : 3 друкарні Наукового Товариства Імєни Шевченка, 1923. Т. 1. 360 с.
10. Гнатюк В. Похоронні звичаї та обряди. *Етнографічний збірник*. 1912. Т. 31–32. Ч. 2. С. 131–424.
11. Данилов В. Красный траур в малорусском погребальном обряде. *Киевская Старина*. 1909. Т. 18. С. 31–37.
12. Котляревский А. О погребальных обычаях языческих славян. Москва : К. А. Попов, 1868. 252 с.
13. Ленчевский Л. Похоронные обряды и поверья в Старокопачевском уезде [Волынской губ. *Киевская Старина*. 1899. № 7. С. 70–78.
14. Ліпперт Ю. Історія культури : в трьох нарисах / переклад П. Дятлова, Хв. Мойси. Нью-Йорк ; Відень ; Львів ; Київ : Культура, 1922. 400 с.
15. Неуступов А. Следы почитания огня в Кадниковском уезде. *Этнографическое обозрение*. 1913. № 1–2. С. 245–247.
16. Сумцов Н. Культурные переживания: Обрядовое прикосновение к земле. *Киевская Старина*. 1890. № 1. С. 73–74.
17. Чубинский П. (ред). Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским Географическим Обществом. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования : [в 7 т.] Т. 4 : Обряды: родины, крестины, свадьба, похороны. Санкт-Петербург : Тип. В. Киршбаума, 1877. XXX, 713, 45 с. : ноты.
18. Шантепи де ла Соссе П. Д. (ред.), И. И. М. де-Грот, Г. О. Ланге, Фридрих Иеремияс, И. И. П. Валетон мл., М. Т. Гутсма. Иллюстрированная история религий : в 2 т. Санкт-Петербург : Вестник Знания (В. Битнера), 1913. Т. 1.
19. Шурц Г. История первобытной культуры / вновь сверенный с подлинником и испр. пер. с нем. : в 2 вып. Москва : Ком. ун-т им. Я. М. Свердлова, 1923. Вып. 2.
20. Ящуржинский Х. Остатки языческих обрядов, сохранившихся в малорусских погребениях. *Киевская Старина*. 1890. № 1. С. 130–132.
21. Hartknoch Ch. Alt- und Neues Preussen, Oder Preussischer Historien Zwey Theile. Hallervorden, Königsberg & Leipzig ; Andrae, Frankfurt & Leipzig, 1684.
22. Rademacher C. Die Heideterrasse Zwischen Rheinebene, Acher Und Sülz (Wahner Heide). Leipzig, 1927.
23. Samter E. Geburt, Hochzeit und Tod: Beiträge zur vergleichenden Volkskunde. Leipzig : B. G. Teubner, 1911.
24. Wuttke A. Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart. Agentur des Rauhen Hauses, Hamburg, 1860.

References

1. ALEKSANDROV, A., S. LOBANOV. Notes from a Journey over Dagestan. *Ethnographic Review*, 1910, no. 1–2, pp. 155–169 [in Russian].
2. BENKOVSKY, Ivan. Poppy in Folk Demonology in Volhynia. *The Kievan Past*, no. 4, pp. 34–36 [in Russian].
3. BENKOVSKY, Ivan. Death, Burial and the Afterlife according to the People's Beliefs and Notions. *The Kievan Past*, 1896, vol. 54, no. 9, pp. 229–261 [in Russian].
4. BÜCHER, Karl. *Work and Rhythm*. Translated from German by Sergey ZAYAUTSKII. [Moscow]: New Moscow, 1923, pp. 3–326, [3] pp. [in Russian].
5. VASILIEV, Mikhail. On Ukrainian Funeral Rites. *The Kievan Past*, 1889, no. 10, pp. 635–637 [in Russian].
6. VASILIEV, Mikhail. Ukrainian Funeral Rites and Beliefs. *The Kievan Past*, 1890, no. 8, pp. 317–323 [in Russian].

7. VOLKOV, Fedor. Ethnographic Peculiarities of Ukrainian People. *Ukrainian People in their Past and Present: [In Two Volumes]*. Saint-Petersburg: Publishing House of the Community "Public Benefit", 1916, vol. 2, pp. 361–707 [in Russian].
8. HRUSHEVSKYI, Mykhailo. *History of Ukraine-Rus*. Vol. 1. Kyiv: From the First Union Printing House, 1913, 648 pp. [in Ukrainian].
9. HRUSHEVSKYI, Mykhailo. *History of Ukrainian Literature*. Vol. 1. Kyiv; Lviv: From the Taras Shevchenko Scientific Society Printing House, 1923, 360 pp. [in Ukrainian].
10. HNATIUK, Volodymyr. Funeral Customs and Rites. *Ethnographic Collection*, 1912, vol. 31–32, part 2, pp. 131–424 [in Ukrainian].
11. DANILOV, Vladimir. Red Mourning in Ukrainian Funeral Rite. *The Kievan Past*, 1909, vol. 18, pp. 31–37 [in Russian].
12. KOTLYAREVSKY, Aleksandr. *On the Funeral Customs of the Pagan Slavs*. Moscow: K. A. Popov Printing House, 1868, 252 pp. [in Russian].
13. LENCHEVSKY, L. Funeral Rites and Beliefs in Starokonstantinov County of Volhynia Province. *The Kievan Past*, no. 7, pp. 70–78 [in Russian].
14. LIPPERT, Yulii. *History of Culture: In Three Essays*. Translated by Petro DIATLOV and Khv. MOISA. New York; Vienna; Lviv; Kyiv: Culture, 1922, 400 pp. [in Ukrainian].
15. NEUSTUPOV, A. Traces of Fire Worship in Kadnikov County. *Ethnographic Review*, 1913, no. 1–2, pp. 245–247 [in Russian].
16. SUMTSOV, Nikolai. Cultural Survivals: Ritual Touching of the Earth. *The Kievan Past*, 1890, no. 1, pp. 73–74 [in Russian].
17. CHUBINSKY, Pavel, ed. *The Works of Ethnographic and Statistical Expedition to the Western Russian Region, Equipped by the Imperial Russian Geographical Society*. Southwestern Department. Materials and Research: In Seven Volumes. Vol. 4: Rituals: Visiting the Mother, Christening, Wedding, Funeral. Saint-Petersburg: Typography of V. Kirshbaum, 1877, 30, 713, 45 pp.: music [in Russian].
18. CHANTEPIE de la SAUSSAYE, Pierre Daniel, ed. I. I. M. de GROU, G. O. LANGE, Friedrich JEREMIAS, I. I. P. VALETON jun., M. T. GUTSMA. *Illustrated History of Religions: In Two Volumes*. Saint Petersburg: Bulletin of Knowledge (of W. Bitner), 1913, vol. 1, 396 pp. [in Russian].
19. SCHURTZ, Heinrich. *History of Primitive Culture*. Re-checked with the original and corrected translation from German: In Two Issues. Moscow: Ya. M. Sverdlov Komi University, 1923, iss. 2, 488 pp. [in Russian].
20. YASHCHURZHINSKY, Khryanf. Remains of Pagan Rituals Preserved in Ukrainian Burials. *The Kievan Past*, 1890, no. 1, pp. 130–132 [in Russian].
21. HARTKNOCH, Christoph. *Alt- und Neues Preussen, Oder Preussischer Historien Zwey Theile [Old and New Prussia, or Two Parts of Prussian History]*. Hallervorden, Königsberg & Leipzig ; Andreae, Frankfurt & Leipzig, 1684 [in German].
22. RADEMACHER, C. *Die Heideterrasse Zwischen Rheinebene, Acher Und Sülz (Wahner Heide) [The Heath Terrace Between the Rhine Plain, Acher And Sülz (Wahner Heath)]*, Leipzig, 1927 [in German].
23. SAMTER, Ernst. *Geburt, Hochzeit und Tod: Beiträge zur vergleichenden Volkskunde [Birth, Wedding and Death: Contributions to Comparative Folklore]*. Leipzig: B. G. Teubner, 1911 [in German].
24. WUTTKE, Adolf. *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart [Contemporary German Folk Superstitions]*. Agentur des Rauhen Hauses [Agency of the Rauhes Haus], Hamburg, 1860, 268 pp. [in German].

Додаток

Народився Дмитро Артемович Маломуж 10 лютого (за ст. ст.) 1893 року в с. Кирилівка Звенигородського повіту (нині с. Шевченкове Звенигородського району Черкаської області) у родині селян Артема Яковича та Катерини Григорівни Маломуж. Про це свідчить метричний запис про його хрещення, який вдалося виявити в Державному архіві Черкаської області (ДАЧО) (іл. 1).

МЕТРИЧЕСКОЙ КНИГІ НА 1893 ^н					
Счітє родившуся.		Мѣсяцъ и день		Имя родившуся.	Званіе, имя, отчество и фамилія родителей, и какому въроисповѣданію.
Мѣсяца года.	Дня года.	Мѣсяца года.	Дня года.		
10.	11	10	11	Дмитрій	Села Кирилівки Крестіянине Артемъ Яковлевъ Маломужъ и его Законница Елена Катерино Григоріевна або Православнаго вѣроисповѣданія. Приходской Вознесенскій Пётръ Со- Маламужскій Іванъ Козодиски

Іл. 1. Метричний запис про хрещення Д. Маломужа.
ДАЧО (ф. 931, оп. 1, спр. 468, арк. 152 зв.)

По материнській лінії Д. Маломуж походив від Омеляна Бойка із села Моринці – прадідуся Тараса Шевченка (Ганна Савівна Бойко в заміжжі Різник – Сава Іванович Бойко – Іван Омелянович Бойко). У Центральному державному історичному архіві України в м. Києві (ЦДІАК України) зберігається метричний запис про вінчання 27 жовтня (за ст. ст.) 1874 року жителів с. Кирилівка Звенигородського повіту Артема Яковича Маломужа та Катерини Григорівни Різник (іл. 2).

39.	21.	Села Кирилівки Крестіянине савомужникъ Артемій Яковлевъ Маламужъ православною вѣроисповѣданію первинъ бракомъ. Приходской Вознесенскій Пётръ Со- Маламужскій Іванъ Козодиски	Отъ отавного савомуж Григорія Ризни- ка до вѣнца Катерины пра- вославнаго вѣроисповѣданія. 21. первинъ бракомъ.
-----	-----	--	---

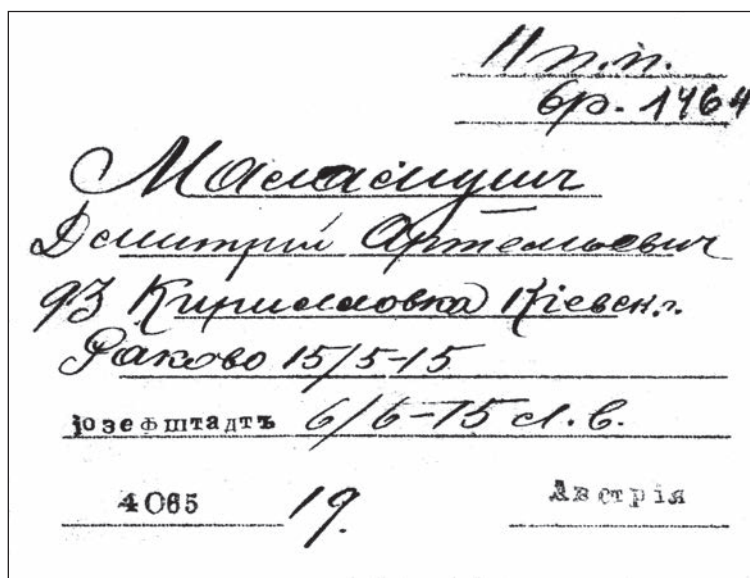
Іл. 2. Метричний запис про вінчання Артема Яковича Маломужа
та Катерини Григорівни Різник.
ЦДІАК (ф. 127, оп. 1012, спр. 4459, арк. 52 зв. – 53)

Родина майбутнього вченого була багатодітною. Дмитро мав семеро сестер і троє братів: Марину (1876 р. н.), Горпину (1877 р. н.), Килину (1878 р. н.), Явтуха (1880 р. н.),

Варвару (1881 р. н.), Пелагію (1883 р. н.), Григорія (1885 р. н.), Марту (1887 р. н.), Тимофію (1889 р. н.), Мавру (1895–1897). Після смерті сестри Маври Дмитро став наймолодшою дитиною. Сім'я була небагатою, що в майбутньому дозволило брату Тимофію стати головою комітету незаможних селян новоствореної Кирилівської волості в 1921 році, але саме ця установа причетна до репресій та реквізиції майна¹.

Д. Маломуж брав участь у Першій світовій війні, служив в 11-му піхотному полку. Згідно з даними російського державного військово-історичного архіву (РДВІА)², у травні 1915 року він потрапив в австрійський полон під селом Раково³. З червня того самого року перебував у таборі для військовополонених Йозефштадт (Австро-Угорщина). Можна припустити, що саме там він познайомився з представниками української інтелігенції.

У березні 1924 року Д. Маломуж став аспірантом у створеній М. Грушевським Науково-дослідній кафедрі історії України, де вивчав історію України. З 1925 року працював у Всеукраїнській академії наук (ВУАН) в Археологічному кабінеті як керуючий справами⁴, офіційно на посаді нештатного лаборанта, отримуючи оклад 75 крб. на місяць. У серпні 1930 року пройшов чистку апарату ВУАН (іл. 5). У листопаді 1930 року його посаду було скасовано⁵.



Іл. 3. Особова картка Д. Маломужа.
РДВІА, картотека бюро обліку втрат
у Першій світовій війні (ящик 5302-К)

¹ Історія міст і сіл Української РСР: в 26 т. Черкаська область. Київ: Головна редакція УРЕ АН УРСР, 1972. 788 с. С. 244; Шевченко О. І. Шевченковому роду – нема переводу. Запоріжжя: Дніпровський металург, 2017. С. 34.

² Установа держави-агресора – рф.

³ В особовій картці з картотеки бюро обліку втрат у Першій світовій війні РДВІА міститься описка в написанні прізвища: Маломуш замість Маломуж (іл. 3).

⁴ Шевчук Т. З історії вивчення українського народного сонника: лист Катерини Грушевської до Чарльза Габрієля Селігмана (з архіву Королівського антропологічного інституту Великобританії та Ірландії). *Слов'янський світ*. Київ, 2018. Вип. 17. С. 57–63.

⁵ Нестуля С. І. Всеукраїнський археологічний комітет на зламі 20–30-х років XX століття. *Науковий вісник Полтавського університету споживчої кооперації України*. (Серія: «Гуманітарні науки»). 2004. № 3. С. 73–77.



Іл. 4. Дмитро Маломуж (стоїть другий справа) біля хати Тараса Шевченка.
Світлина з видання «Григорій Шевченко – майстер фотоживопису,
спадкоємець Шевченкового роду»

№ 59*

ПРОТОКОЛ ЗАСІДАННЯ КОМІСІЇ ПО ЧИСТЦІ АПАРАТУ ВУАН*

6 серпня 1930 р.

Були присутні: Наваловський, [О.] Лазоришак, [С.М.] Іваницький-Василенко, Алхимов, Кожухов і т. Васильченко .

Секретар комісії т. Ващенко.

Повістка денна:

1. Затвердження висновків персональної чистки апарату ВУАН*.

10. **Слухали:** Дриго Неоніла Сидорівна, 34 роки. Батько був вагонвод[ієм]. Помер 1917 р. Фах – друкарка. Зараз працює на посаді бібліотекаря з окладом 80 крб. на місяць, а виконує обов'язки діловода Інституту мовознавства.

Ухвалили: Пройшла чистку в апараті ВУАН.

11. **Слухали:** Маломуж Дмитро Артемович, 37 років. Батько селянин, фах – педагог. Працює в ВУАН з 1925 року в Археологічному комітеті на посаді нештатного лаборанта з окладом 75 крб. на місяць.

Ухвалили: пройшов чистку в апараті ВУАН.

Іл. 5. Відбиток з Протоколу засідання Комісії по чистці апарату ВУАН.
За виданням «Історія Національної академії наук України 1929–1933 рр.
Документи і матеріали» (Київ, 1998. С. 99)

Демографические данные.

На основании рапорта о составе семьи 47 лет. возраста по 1940 г. 22.02.43.

И.Ф. Фамилия, имя	Возраст	Год рождения	Степень образования	Национальн.	Политич. возр.	Образование	Общ. (ин-ва)	Год призыва	Наим. РВК	Служил	Служил по призыву	Звание	Войну	В плену	Семейное положение (Вид брака, детей)	Адрес на момент написания рапорта
М.И. Мельник Арт. Мельник	Кр. 11	1893	Сред. - украинский	8/11	Виконт	5.01.1939	Совхоза "Спартак"	1939	701	нет	нет	нет	нет	нет	Женат. Мел. Мельник м. жин. 1-го. Совхоза "Спартак" 701. Сов. м. Кавказский 23	Женатый. Мел. Мельник м. жин. 1-го. Совхоза "Спартак" 701. Сов. м. Кавказский 23

Командир батальона Мельник
Ст. лейтенант Мельник

Дмитро Маломуж мав дружину Марію Данилівну Шевченко (у дівоцтві Філіпенко). 1895 р. н., яка була перед тим була одружена з Микитою Тимофійовичем Шевченком⁷ – праонуком Микити Григоровича Шевченка, сином сільського комісара Кирилівки в 1917 році⁸.

У Центральному державному архіві громадських об'єднань (ф. 263, оп. 1) зберігається справа № 39876 про реабілітацію Дмитра Артемовича Маломужа. У рамках планових досліджень історії ІМФЕ ім. М. Т. Рильського у 2026 році біографію Д. Маломужа буде доповнено іншими даними.

Конфлікт інтересів

Упорядники та автор Додатку не мають потенційного конфлікту інтересів, який би міг вплинути на рішення про опублікування цього матеріалу.

Використання штучного інтелекту

Не використовувався.

Отримано / Received 12.11.2025

Рекомендовано до друку / Recommended for publishing 04.12.2025

Опубліковано / Published 26.12.2025

⁶ Установа держави-агресора – рф.

⁷ ДАЧО. Ф. 5899. Оп. 1. Спр. 155. Арк. 11 зв. Запис від 6 листопада 1920 р. про одруження сільради с. Кирилівка громадян Микити Тимофійовича Шевченка та Марії Данилівни Філіпенко.

⁸ ДАКО. Ф. 1716. Оп. 1. Спр. 10. Арк. 10 зв. Список членів виконавчого комітету с. Кирилівка 1917 р.

Вимоги до наукових статей ¹, 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>

¹ 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 24 (27), 2025

Випускова редакторка: *Олена Щербак*

Координаторка: *Ірина Сквирська*

Редакторки: *Надія Ващенко, Ольга Лузан, Людмила Тарасенко*

Редактори англomовних текстів:

Олексій Дедуш, Олена Калач

Операторка: *Ірина Матвєєва*

Комп'ютерна верстка: *Олена Григоренко*

Технічне забезпечення: *Олександр Головка, Володимир Осадко, Наталія Цибенко*

Формат 60×84/8, 205×290 мм

Обл.-вид. арк. 22,27

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до державного реєстру видавців,
виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції

Серія ДК № 1831 від 07.06.2004