

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
Ukrainian National Academy of Sciences
ІНСТИТУТ МИСТЕЦТВОЗНАВСТВА, ФОЛЬКЛОРИСТИКИ
ТА ЕТНОЛОГІЇ ім. М. Т. РИЛЬСЬКОГО
M. Rylsky Institute for Art Studies, Folkloristic and Ethnology
МІЖНАРОДНА АСОЦІАЦІЯ УКРАЇНСЬКИХ ЕТНОЛОГІВ
International Association of Ukrainian Ethnologists

НАРОДНА ТВОРЧІСТЬ ТА ЕТНОЛОГІЯ

FOLK ART AND ETHNOLOGY

№ 1, 2012 (335)

січень-лютий



Київ – 2012

ISSN 01306936 Рік заснування 2010
Індекс 74328 Виходить раз на два місяці

Засновники журналу

Національна академія наук України
Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського

Головний редактор

Ганна СКРИПНИК

Заступник головного редактора

Анатолій ІВАНИЦЬКИЙ

Відповідальний секретар

Галина БОНДАРЕНКО

Редакційна колегія

Лідія АРТЮХ, Василь БАЛУШОК, Валентина БОРИСЕНКО, Леся ВАХНІНА,
Олег ГРИНІВ, Софія ГРИЦА, Віктор ДАВИДЮК, Іван ДЗЮБА, Роман КИРЧІВ,
Олександр КУРОЧКІН, Наталія МАЛИНСЬКА, Микола МУШИНКА, Всеволод
НАУЛКО, Сергій СЕГЕДА, Григорій СЕМЕНЮК, Мирослав СОПОЛИГА, Михайло
ТИВОДАР

*Рекомендовано до друку вченою радою Інституту мистецтвознавства,
фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України
(протокол № 2 від 31.01.2012)*

Народна творчість та етнологія : № 1 / [голов. ред. Г. Скрипник] ; НАНУ,
ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. – К., 2012. – 130 с.

Редактори

Надія ВАЩЕНКО, Наталя ДЖУМАЄВА, Лариса ЛІХНЬОВСЬКА, Альона
РОКИЦЬКА, Людмила ТАРАСЕНКО, Олена ЩЕРБАК, Лідія ЩИРИЦЯ

Редактор англomовних текстів

Павло РАФАЛЬСЬКИЙ

Оператори

Людмила НАСТЕНКО, Катерина ОНУФРІЙЧУК, Ельвіра ПУСТОВА

Комп'ютерна верстка

Дмитро ЩЕРБАК

Редакція не завжди погоджується з авторами статей

Адреса редакції: 01001 Київ-1, вул. Грушевського, 4
тел. 279-45-22

E-mail: etnolog@etnolog.org.ua

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

Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації
Серія КВ. № 17404–6174Р від 24.12.2010

Формат 60×84/8, 205×290мм
умов. вид. арк. 10,4

Зміст

Contents

I. З історії та теорії етнології

I. From History and Theory of Ethnology

- 7 **Грица Софія.** Роль транслітерації в рецепції словесно-музичних текстів фольклору в мовноспорідненому середовищі
Hrytsa Sofiya. A Role of Transliteration in Reception of the Folkloric Word-Music Texts of the Related Languages Environment
- 17 **Артюх Лідія.** Стародубщина: екскурс у минуле і стан сучасної етнографії краю
Artiukh Lidiya. Starodubshchyna: A Little about History and Modern Ethnography
- 25 **Мартинова Марина.** Російська етнологія на зламі віків (дослідницька діяльність Інституту етнології та антропології ім. М. М. Миклухо-Маклая Російської академії наук)
Martynova Maryna. Russian Ethnology on the Verge of Centuries (Research Activities of the Russian Academy of Sciences Myklukho-Maklai Institute for Ethnology and Anthropology)
- 38 **П'ятаченко Сергій.** Елементи регіональної етнокультури в ранній романтичній прозі Пантелеймона Куліша
Piatachenko Serhii. Elements of Regional Ethnical Culture in Early Romantic Prose of Panteleimon Kulish
- 43 **Іваннікова Людмила.** Володимир Данилов – дослідник фольклору і фольклористики Півдня України
Ivannikova Liudmyla. Volodymyr Danylov – a Southern Ukrainian Researcher on Folklore and Folkloristics

II. Розвідки й матеріали

II. Studies and Materials

- 51 **Клочко Любов.** Золота етнографія Скіфії (верхній фриз пекторалі з кургану Товста Могила)
Klochko Liubov. Scythian Golden Ethnography (The Pectoral's Upper Frieze from Tovsta Mohyla Tumulus)
- 61 **Черемський Костянтин.** Сприйняття традиційного кобзарського виконавства в середовищах студіюючої молоді міста Харкова
Cheremskyi Kostiantyn. Perception of Traditional Kobzar Performance amidst the Kharkiv Students
- 66 **Прігарін Олександр.** Духовні вірші росіян-старообрядців на Дунаї як історичне джерело: постановка питання та тексти
Prigarin Oleksandr. The Danubian Russian Old Believers' Spiritual Verses as a Historical Source: Putting a Question and Texts

- 75 *Карпенко Ольга*. Сорочка Марії Максимович
Karpenko Olha. Mariya Maksymovych's Chemise

III. Експедиційні дослідження

III. Expeditionary Researches

- 79 *Бідношия Юрій, Бондаренко Галина, Буйських Юлія, Величко Тетяна, Соболева Олена, Таран Олена*. Етнокультурна спадщина козацького краю
Bidnoshyya Yurii, Bondarenko Halyna, Buyskykh Yuliya, Velychko Tetiana, Sobolieva Olena, Taran Olena. Ethnocultural Heritage of Cossack Land
- 89 *Федорович Надія*. Сонце в системі астрономічних уявлень і вірувань українського народу (за матеріалами записів у селах Уманського та Маньківського районів Черкаської області)
Fedorovych Nadiya. Sun in the Ukrainian People's Astronomical Concepts and Creeds (By the Records in the Villages of the Uman and Mankivka Districts of Cherkasy Region)
- 96 *Сіренко Сергій*. Рибальські знаряддя Південної Слобожанщини (за матеріалами польових досліджень 2009 і 2011 років)
Sirenko Serhii. The Southern Slobozhanshchyna Fishing Tackle (After the 2009 and 2011 Field Materials)

IV. Трибуна молодого дослідника

IV. Tribune of a Young Researcher

- 104 *Маховська Світлана*. Ієрархія весільних чинів Слобожанщини кінця XIX – 80-х років XX століття: проблеми трансформації
Makhovska Svitlana. Hierarchy of the Slobozhanshchyna Wedding Ranks in the Late XIXth – the Eighties of the XXth Centuries
- 111 *Момот Тіна*. Асиміляція чи маргіналізація: сільська молодь у великому місті
Momot Tina. Assimilation or Marginalization: Rural Youth in a Big City

V. Рецензії

V. Reviews

- 118 *Мушкетик Леся*. Багатотомне синтетичне видання з угорської етнографії
Mushketyk Lesia. Voluminous Synthetical Edition of Hungarian Ethnography
- 121 *Вахніна Леся*. У руслі актуальних проблем сучасної фольклористики
Vakhnina Lesia. Following the Actual Problems of Modern Folkloristics
- 124 *Іваннікова Людмила*. Перше монографічне дослідження стрілецьких пісень
Ivannikova Liudmyla. The First Monograph on the Riflemen's Songs

Автори:

Грица Софія — доктор мистецтвознавства, професор, чл.-кор. НАМУ, провідний науковий співробітник відділу етномузикології ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України. Коло наукових зацікавлень: епос, теорія буття фольклору в часі і просторі, регіоналістика, парадигматика, соціологічні дослідження фольклору і його сучасний стан.

Артюх Лідія — кандидат історичних наук, провідний науковий співробітник відділу «Український етнологічний центр» ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України. Коло наукових зацікавлень: матеріальна культура українців, зокрема народне харчування; проблеми міжетнічних взаємовпливів.

Мартінова Марина — доктор історичних наук, заступник з наукових питань директора Інституту етнології та антропології ім. М. Миклухо-Маклая Російської академії наук, професор, завідувач Центру американістики та європейських досліджень, заслужений діяч культури РФ.

П'ятаченко Сергій — кандидат філологічних наук, доцент кафедри зарубіжної літератури Сумського державного педагогічного університету ім. А. С. Макаренка, заслужений працівник освіти України, завідувач Лабораторії українського фольклору університету СДПУ ім. А. С. Макаренка. Коло наукових зацікавлень: сучасна українська поезія, український фольклор.

Іваннікова Людмила — кандидат філологічних наук, науковий співробітник відділу фольклористики ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України. Коло наукових зацікавлень: історія фольклористики Півдня України, фольклор і меморати про Голодомор 1932–1933 років, традиційні світоглядні уявлення, обряди та звичаї українців.

Клочко Любов — кандидат історичних наук, провідний науковий співробітник науково-дослідного відділу історії ювелірного мистецтва Музею історичних коштовностей України (філіал Національного музею історії України). Коло наукових зацікавлень: історія костюма давнього населення України (вбрання племен за доби бронзи, костюми населення Скіфії); методика реконструкції вбрання за археологічними матеріалами; прикраси різних категорій (генеза та типологія, знакові функції).

Черемський Костянтин — кандидат мистецтвознавства, віцепрезидент Фонду національно-культурних ініціатив ім. Гната Хоткевича. Коло наукових зацікавлень: традиційна культура, етно-органологія, етномедицина.

Прігарін Олександр — кандидат історичних наук, доцент кафедри археології та етнології України Одеського національного університету ім. І. І. Мечнікова. Коло наукових зацікавлень: історія та етнографія росіян-старообрядців Європи; виразність матеріальної культури населення Півдня України; ідентичність у полікультурному середовищі.

Карпенко Ольга — старший науковий співробітник Київського літературно-меморіального будинку-музею Тараса Шевченка. Коло наукових зацікавлень: шевченкознавство, Київ XIX століття, етнографія.

Бідношя Юрій — молодший науковий співробітник відділу «Український етнологічний центр» ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України. Коло наукових зацікавлень: етнолінгвістика, усна історія, діалектологія, текстологія.

Бондаренко Галина — кандидат історичних наук, провідний науковий

співробітник відділу «Український етнологічний центр» ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, Голова Національної асоціації українців. Коло наукових зацікавлень: етнопсихологія, народна звичаєво-обрядова культура, етнекологія, народне православ'я, ідентифікаційні процеси сучасної України.

Буйських Юлія — кандидат історичних наук, молодший науковий співробітник відділу «Український етнологічний центр» ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України. Коло наукових зацікавлень: народна міфологія українців.

Величко Тетяна — кандидат історичних наук, молодший науковий співробітник відділу «Український етнологічний центр» ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України. Коло наукових зацікавлень: усна історія, традиційна кухня етнічних спільнот Криму, календарна обрядовість кримських татар.

Соболева Олена — кандидат історичних наук, молодший науковий співробітник відділу «Український етнологічний центр» ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України. Коло наукових зацікавлень: сімейна обрядовість кримських татар, екологія життєвого простору кримських татар.

Таран Олена — кандидат історичних наук, науковий співробітник відділу «Український етнологічний центр» ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України. Коло наукових зацікавлень: історія української антропології та етнології, поховальна обрядовість українців, етнографія Тайваню.

Федорович Надія — кандидат історичних наук, молодший науковий співробітник відділу «Український етнологічний центр» ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України.

Коло наукових зацікавлень: народна астрономія, космогонія, міфологія, народний календар, обрядовий фольклор.

Сіренко Сергій — провідний мистецтвознавець відділу «Український етнологічний центр» ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України. Коло наукових зацікавлень: етнологічні аспекти рибальства в Україні; методологія етнології та усної історії; краєзнавчі дослідження Маловисківського району Кіровоградської області.

Маховська Світлана — аспірантка третього року навчання відділу «Український етнологічний центр» ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН

України. Коло наукових зацікавлень: історія вивчення Слобожанщини як історико-етнографічного регіону, весільні традиції Слобідської України кінця XIX — початку XXI ст., особливості функціонування слобожанського весільного фольклору.

Момот Тіна — аспірантка другого року навчання відділу «Український етнологічний центр» ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України. Коло наукових зацікавлень: міграція сільської молоді до міст, антропологія міста.

Мушкетик Леся — кандидат філологічних наук, провідний науковий співробітник відділу

мистецтва та народної творчості зарубіжних країн ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України. Коло наукових зацікавлень: українсько-угорські фольклорні та фольклористичні зв'язки, народна творчість порубіжжя.

Вахніна Леся — кандидат філологічних наук, професор, завідувачка відділу мистецтва та народної творчості зарубіжних країн ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України. Коло наукових зацікавлень: українсько-польські фольклорні та фольклористичні зв'язки, фольклор порубіжжя.

РОЛЬ ТРАНСЛІТЕРАЦІЇ В РЕЦЕПЦІЇ СЛОВЕСНО-МУЗИЧНИХ ТЕКСТІВ ФОЛЬКЛОРУ В МОВНОСПОРІДНеноМУ СЕРЕДОВИЩІ

Софія Грица

УДК 398:[78.06+81'27]

Стаття присвячена проблемам транслітерації в рецепції фольклорних, зокрема пісенних, текстів у близькомовному середовищі і чинникам, які цьому сприяють (лексика, Silbenzählung — складочислення, ритм поезії і музики). Також розглядаються питання адаптаційних властивостей музичного ритму у сприйнятті пісень-новотворів, перебільшення ролі усності в міграційних процесах народної пісні і водночас амбівалентність письменства у збереженні автентичності фольклору та парадокси автентики в сучасності.

Ключові слова: транслітерація, складочислення, рецепція, музичний ритм.

The article is dedicated to transliteration in reception of folklore and folk songs, in particular, written in related languages and also factors which promote such process (vocabulary, Silbenzählung — syllable-counting, rhythm of a poetry and music). Also such issues are examined as an adaptive characteristics of a music rhythm in reception of new songs, an exaggerating of role of the verbal versions in migratory processes of folk songs and at the same time an ambivalence of a written language in keeping of a folklore authenticity and paradox of the authenticity in the present.

Keywords: transliteration, reception, syllable-counting, music rhythm.

Транслітерація — прерогатива писемності, літератури — є посередником у комунікації та міжетнічній рецепції явищ культури, у тому числі й усної творчості. Транслітерація — це переведення тексту з одного алфавіту на інший, переважно на латинський, що з раннього середньовіччя панував у Європі. Коли б не писемність, яка взяла на себе функцію збереження усної творчості у скриптивних формах, тисячі зразків фольклору відійшли б у небуття. Утім, писемності судилося відіграти роль дволикого Януса в діалозі з усною творчістю, бо там, де перша здобувала пріоритет, друга відходила на другий план. В Україні, яка перебувала в медіальному становищі між Сходом і Заходом, процес взаємодії усної творчості та письменства особливо активізувався в XVI—XVII ст. На Правобережжі України користувалися латиницею, а тому значна частина історичних документів і більшість зразків української усної творчості до початку XIX ст. зберігалися в латинській транслітерації. Усі сфери тогочасного життя були сакрально організованими, тож у друкованих і рукописних матеріалах поряд з духовними віршами, псалмами, молитвами, прославними гербами та па-

негіриками, з'являлися народні пісні й світська усна проза.

«Всесвітньо-історичне значення пізнього середньовіччя, — як відзначає Х.-Г. Гадамер, — полягає в тому, що було створено світський світ...»¹. Усна творчість і письменство в Україні набрали особливих обертів за часів козаччини. Спалах творчої енергії народу знайшов відображення в усіх жанрах фольклору. Багато співаників XVII ст., що їх згодом опублікували українські, польські та російські вчені: В. Перетц, М. Возняк, О. Брюкнер, К. Вуйцицький, В. Цурат, Ю. Яворський, Я. Бистронь, О. Позднеев та інші — потрапили до нас у латинській транслітерації. Серед них — «Światowa roskosz» Є. Морштина (1606), «Pisma Jana Dzwonowskiego (1608—1625)», «Konfertet cudowny i siła kozaka Płachty ukraińca z Sahajdacznym kozakiem ktòry był przyciągną ze dwudziestu tysięcy kozaków wybornych i dzielnych mołodców przeciw ludziom niechrześcijańskim w roku 1620 (в останньому надруковано пісню про козака і Кулину). У збірнику Кондрацького (1693) з «Katalogu rękopisów Biblioteki Uniwersytetu Jagellońskiego» були зафіксовані перша із досі відомих дум про козака Голоту,

знана в Україні, Молдові й Румунії довга пас-туша балада про чабана, який загубив овець, та ряд побутових пісень. Можна з певністю стверджувати, що латинська транслітерація українського фольклору стала перехідним мостом до його адаптації в польському, словацькому й чеському середовищах, як і навпаки, західнослов'янського — в українському. Чимало зразків українського фольклору XVII ст. в латинській транслітерації потрапляло в т. зв. літературу «отпустову», кальварийську, що поширювалася при костелах, на храмах, у ярмаркових книжечках на зразок «Prażonki» та «Piękną i wesolą uciechą przy dobrej myśli»². Письменники Польщі, яка в XVI–XVII ст. простягалася від Балтики і до Чорного моря, живучи на українських землях, цікавлячись справами посполитого люду й пишучи про життя українських селян, тутешні звичаї, їхню усну творчість передавали латинською транслітерацією.

З розвитком романтизму в Європі, закликами Й. Г. Гердера до фіксування фольклору народів Європи та діяльністю братів Грімм посилюється акція збирання і вивчення усної творчості. Україна була справжнім Клондайком для збирачів пісенного фольклору й усної прози, бо завдяки домінуванню селянського населення в Україні й обмеженому доступі українців до початкових та вищих шкіл значний творчий потенціал зосередився саме в усній творчості. До її фіксації в більшості видань аж до XIX ст. застосовувано латинську транслітерацію, бо, мовляв, «до кого мають пристати русини, які навіть не мають своєї граматики», як писав з певною зверхністю польський фольклорист Вацлав Залеський, котрий у 1933 році видав першу велику збірку — «Pieśni polskie i ruskie ludu Galicyjskiego». Латинською транслітерацією український фольклор також подали Жегота Паулі («Pieśni ludu Ruskiego w Galicyi», 1840), Л. Зейшнер, О. Кольберг та З. Глогер, етнографічні матеріали — Р. Кайндль, білоруський фольклор — Я. Чечот, М. Федеровський, піонер-славист З. Доленга-Ходаковський («O Słowiańszczyźnie przed

chszesciaństwem», 1818). Українські діячі культури сприймали таку акцію як колоніальну інвазію, відповіддю на що була діяльність «Руської Трійці» і видання «Русалки Дністрової» (1837). З ретроспективи часу слід визнати, що акція польських учених виявилася корисною, бо врятовано від забуття десятки тисяч творів фольклору, документів історії, відомостей про побут і життя людної України. Серед названих діячів першорядне місце в цій акції належить О. Кольбергу, його грандіозній шістдесятитомній праці «Lud Słowiański», у якій десять томів присвячено українському фольклору та етнографії. На наш погляд, варто було б погоджено з польською Академією наук «українську» частину праці — матеріали усної творчості — перевидати в кириличній транслітерації, а описи побуту — в перекладах з польської українською мовою.

За відсутності мовних бар'єрів у близькомовному середовищі фольклор переймається без перешкод. Цьому сприяють дві обставини: по-перше, за ним не закріплений авторський патент, що є своєрідним табу на безоглядне присвоєння чужих текстів, а по-друге, реципієнт у фольклорному процесі (і це впливає з першого) почувається вільно, так би мовити, з «нічийним» текстом пісні, казки, оповідки тощо, долучаючись, якщо він особа творча, до активного відтворення, іноді наважуючись визнати за собою авторство. (Такі випадки у нашій експедиційній практиці траплялися нерідко). Інша справа з рецепцією авторських літературних або музичних творів. Інтерес до автора в таких випадках є незмінним. Поляк, білорус, словак ніколи не перейме тексту вірша Т. Шевченка, чи vice versa українець — вірша А. Міцкевича, усвідомлюючи, що це твори конкретних поетів, і що авторство не дозволяє поводитись з ними вільно, вважати себе співторцем. Для трансформації професійних творів парадигматична сітка значно обмеженіша, ніж для фольклору (канонічно-неканонічного за своєю природою), схожого з мовою, у чому й полягає секрет його безкінечності, при, здавалося б, вичерпаності й завершеності. Літературний твір, обмежений

і захищений рамками авторства, може змінюватися лише через виконавство, але не через трансформацію зафіксованого тексту. Тут діалог між творцем і реципієнтом можна назвати «респектабельним». Ніхто не має права змінити жодного слова в поезії Пушкіна, жодної ноти в концертах Бетховена, Чайковського, фуґи Баха чи зробити свій варіант картин Рєпіна, Врубеля, Матейка, Труша, тоді як існують десятки версій народних пісень, народної картини «Козак Мамай» та безліч варіантів однієї моделі народної скульптури, писанки тощо. У першому випадку присутня суттєва дистанція від професіонала-митця, зумовлена неповторністю його індивідуального таланту, фахового вишколу, натомість у другому реципієнт може зайняти місце творця і навпаки. Процес індивідуалізації авторства, його охорони посилюється щонайменше протягом чотирьох останніх століть з тиражуванням професійних творів у друці. Можлива добра або погана інтерпретація виконавцем (посередником) авторського музичного твору чи вдала або невдала копія картини, але це копія, свідомо стилізація, переспів (знову ж таки авторські).

Рецепція у фольклорі кардинально відрізняється від рецепції у професійному мистецтві. У фольклорі реципієнт, вільний у поводженні з перейнятим текстом (словом, музикою), вступає з ним в діалог «на рівних», може вдатися до його варіювання, вкорочення, доповнення, змінити імена дійових осіб, топонімів, що не припустимо в рецепції літературних творів. Для фольклорного реципієнта орієнтиром у власній інтерпретації інонаціонального тексту, що міг з'явитися як транслітерований через літературу, є модус мислення його середовища. У ньому він сублімує, відтворює перейнятий об'єкт, згідно з власним відчуттям, світобаченням, і це *підсвідомий процес*. Фольклорний реципієнт може ту саму пісню заспівати в подільському, гуцульському, підгалянському чи спішському модусах, представляючи таким чином інонаціональні варіанти того самого зразка. Чимало таких міжетнічних варіантів однієї пісенної парадигми за умов відсутності мовних бар'єрів можна навести не тільки серед

«легко транспортабельних», вільних від обряду творів: балад, любовних чи побутових пісень, анекдотів, — а й серед обрядових, чого неможливо зробити з текстами і мелодіями пісень М. Глінки, М. Лисенка, С. Монюшка.

Наведу приклади транслітерації пісень з весільного обряду зі збірника XVII ст. під заголовком «Kermasz wieśniacki albo Rozgwara Kmosia z Bartoszem na Zawisłu» («Кермаш веснячки [тобто ярмарок сільський. — Авт.] або розмова Кмося з Бартошем на Завіслянщині»), які опублікував Ян з Вихилувки. Важливо звернути увагу на тотожність поданих текстів українських і польських варіантів весільних пісень, які відрізняються лише в нюансах граматичних форм:

А) Już dobranos pani matko
Tyś mnie wychowała gładko
Czegoś nie odslużę
W tem ci się zadłużę

Б) Юж добраніч, пані матко,
Ти-сь мня виховала гładко
Чогось не відслужу,
То тобі задлужу³.

Або ж такі варіанти з акту благословіння молодих:

А) Oj wychodź, wychodź, kochanie moje
Nic ci nie nada płakanie twoje⁴.

Б) Ой сідай, сідай, кохання моє,
Ніц не pomoже плакання твоє⁵.

У рецепції пісенних текстів та їх легкому засвоєнню в близькомовному середовищі першорядне значення мають споріднені лексика, силабіка й синтаксис мов, які провокують наслідування, підсвідоме ототожнення пісень. Кожна з версій вербальних текстів пісень має свої локальні мелодії.

Важливою передумовою, що сприяє транслітерації текстів спорідненими мовами є їхня силабічна природа, або т. зв. «Silbenzählung», тобто «складочислення» (як його іменовано

в німецькій літературі ще в XVII ст.), рими, асонанси, музична ритміка. Вони стимулюють мнемонічне засвоєння пісень і тим самим отожднюють тексти. Прикладом можуть слугувати міжнаціональні версії добре відомої української балади «Тройзілля», її транслітерація латиницею та білоруська версія.

Один з найдавніших записів українського тексту балади (без мелодії) містився в збірнику З. Доленги-Ходаковського:

А в Марусі хата на помості, 4 + 6
 Приїхало три козаки в гості.
 Марисенька хорая лежала,
 Чорним шовком головку зв'язала.
 Приїхало три козаки з полку,
 Розв'язали Марисі головку.
 Єден каже: «Марисю я люблю»,
 Другий каже: «Я Марисю возьму»
 Третій каже: «Тройзілля достану,
 Я з Марисенькою до шлюбу стану»⁶.

Польський варіант (без мелодії):

Tam przed borem Kasiejka stojała, 4 + 6
 Czarną chustką głowieńkę związała.
 Przyjechali trzech kozaków z boru,
 Rozwinęli Kasiejki najgłowu.
 Jeden mówi: «Ja Kasiejkę lubię»,
 Drugi mówi: «Ja się z nią ożenię».
 Trzeci mówi: «Czy cię będzie chciała?»
 «Ach któż dla mnie trzy zioła dostanie,
 To ten ze mną przy ołtarzu stanie»⁷.

Білоруський відповідник (з мелодією):

Марусенька нядужа ляжала, 4 + 6
 Чорным шоўам галоўку звязала.
 Приехалі тры казакі з поўку,
 Развязалі Марусі галоўку.
 Адзін кажа: «Я й Марусю люблю!»
 Другі кажа: «Я й Марусю вазьму!»
 Трэці кажа: «З Марусяю я й на шлюбе стану!»
 Заганула Маруся загадку:
 «Хто Марусі труйзелле дастане,
 З Марусяю той на шлюбе стане»⁸.

На жаль, переважна більшість найдавніших записів пісень здійснена без мелодій. Утім, знаючи приблизне місце безадресного фольклорного запису вербального тексту і специфіку співомовлення цього локального осередка, можна уявити, як він звучав, чи навіть на підставі типових моделей співу цього локуса реконструювати мелодію. Два з вищенаведених варіантів «Тройзілля» — зі збірників З. Доленги-Ходаковського та С. Черніка — подані без докладних паспортів. Синонімічний до них білоруський варіант зі Слущька, а також інші, наприклад зі збірника О. Кольберга⁹, дають підставу стверджувати, що два перших були записані в північно-західних районах України. Польський варіант у латинській транслітерації не оминув літературної ретуші, заміни номінативів (замість Марусі вжито дуже популярне в польських народних піснях ім'я Кася), інверсій у тексті тощо, наблизившись до характеру перекладу словесного тексту.

Інші регіональні варіанти балади «Тройзілля», «різноликі» з погляду лексики, мелодії, виявляють градації в зближеннях то із Заходом, то зі Сходом. Наприклад, лемківський¹⁰ має сліди польської, словацької лексики, відмінний тип мелодії з доданням характерного для лемків ритмічно відокремленого початкового рефрену «ой», «ей», у зв'язку з чим змінилася його силабічна структура: «Ей, я тя, Марись зіля роздобуду, / Ей, бо я твоїм приятельом буду»¹¹. Варіант з Гуцульщини¹² в коломийковій формі наблизений до співанок-хронік, текст з Полтавщини¹³ — до новітніх маршових солдатських пісень. Кожна з пісенних парадигм фольклору призводить до цілої низки як інтер-, так і внутрієтнічних проблем.

Транслітерація пісенних текстів як трансмісія функціонувала в двох напрямках — зі сходу на захід та із заходу на схід, — захоплюючи у своє поле не тільки слов'янські, а й неслов'янські етноси. Добре знана балада про словацького збойника Яношика має чимало українських і польських версій, до поширення яких, без сумніву, долучилася їхня писемна фіксація.

/:4 + 4: //: Рефр. 4 + 4:/

A) |: A tam hore pod javorom:
|: Hej, ore Ulča s jednim volom:
Ešče brazdu ňe zorala,
Hej, uz na ňu mat zavolala :
«Hibaj Ulča hibaj domu.
Hej vidavam ťa neznam komu.
Vidavam ťa Janičkovi,
Hej v sirom poli zbojničkovi...»¹⁴

Б) А там долом пуд явором: (4+4)(14+4)
Ей, воре дівча з єдним волом.
Ші лем бразду одворує,
Уж го matka поволує:
«Подь, Анічко, подь до дому,
Оддаву тя не знам кому.
Оддаву тя Янічкови,
Великому збойнічкови...»¹⁵

В) Без нот
Hańciu moja rójdz do domu, (4 + 4) 2
Wydam ja cię nie wiem komu.
Wydam ja cię Janickowi,
Hej, walnemu zbójniczkowi.
« Janku, Janku, tęgis zbójnik,
Wiesz po wierchach każdy chodnik
Wednie idziesz wnocy wrócisz ,
A mnie biedną tylko smucisz»¹⁶.

Силабічна будова вербального тексту, *складочислення*, тобто його силабічна ритміка і синтаксична будова, є матрицею будови пісенної строфи. Коли рух пісень на писемному чи усному рівні відбувається в мовноспорідненому середовищі, для ототожнення і синонімії семантичних концептів у різномовних парадигмах не існує опозиційних бар'єрів. Незалежним від слова елементом у цьому русі є мелодія, що має свою траєкторію і властивість вибудовувати свій архітектурний малюнок — мелодичний контур, у якому концентруються неповторні риси модуса мислення середовища, до якого належить варіант спільної семантичної парадигми. Абсолютна більшість слов'янських різномовних версій тих самих пісень має відмінні мелодії. Коли вони тотожні,

то засвідчують очевидне переймання їх через писемні джерела. Раніше в праці «Мелос української народної епіки» (1979) ми наголошували на тому, що силабічна будова вербального тексту, записаного без мелодії, може слугувати основою для реконструкції мелодії (уявної), з якою він виконувався, за умови докладних відомостей про середовище, у якому цей текст побутував. Однак така реконструкція лише повторить силабічний каркас тексту, виявивши найпримітивніші форми його озвучення на етапі речитативного співомовлення. У пізнішій фазі розвитку пісенного фольклору та емансипації мелодії від тексту, коли мелодія набуває рис національно неповторного зразка, силабічна схема втрачає функцію спільного знаменника і всілякі комбінації в її прирівнюванні до силабічного ритму схожі на обрубання розкішних гілок з дерева, аби отримати образ стовбура (з ялинки — палку). Модне тепер картографування функціонально споріднених обрядових пісень виявляє лише ті складочислові схеми у варіантах, які походять від спільних текстів, а не від мелодій, що ніколи не будуть ідентичними навіть в одному і тому самому середовищі. Мелодичний ритм та інтонаційне наповнення пісні, стимульовані внутрішньо психологічними симультанними імпульсами, є найбільш вільною сферою творчості, особливо там, де мелодія не є функційно прив'язаною і може говорити сама за себе, диктуючи правила гри текстів. Цей зворотний зв'язок впливу мелодичної форми на формотворення тексту дуже характерний для пісенних позаобрядових новотворів: ліричних, любовних, соціально-побутових, заробітчанських, емігрантських тощо. Наприклад, на Тернопільщині в 1991 році від Якова Івановича Ковалишина (1912 р. н.) я записала любовну пісню-новотвір, мелодичною матрицею для якої послужила відома німецька коляда літературного походження «O Tannebaum (2), wie grün sie deine Blätter». (Див.: Нотний приклад № 3.)

1. А був це раз веселий час
І молодіж гуляла.
Було у мене щастя й рай,
Недовго ж це тривало.

2. В зеленім гаю раз в маю,
Сидів я разом з нею.
І місяць світив високо
Над' мною і над нею.

3. Вона так любо і мило
До мене щебетала,
Тулилася, мов то дитя,
І руки простягала.

4. І був би так щасливий я
В її обіймах вмерти.
Сьогодні з горя і з туги,
Не можу сліз обтерти.

5. Ох милі дні, ой любі дні,
Ох, де ж ви ся поділи?
Прийдіть до мене на хвилину,
Бо я з туги загину.

6. У чистім полю, край ріки,
Там буйний вітер віє.
Свіжа могила у траві,
А трава зеленіє.

З актуалізацією проблеми самоідентифікації національних культур почали ламати списи, який народ перейняв від іншого національне добро, народні пісенні традиції. Пісні зі словами, що є анонімною творчістю, не тільки в літературній трансмісії, але й у побуті, втягували реципієнтів у свою орбіту. У цьому процесі, з одного боку, визначальною була підсвідома рецепція, а з другого — поширеність фольклору літературним шляхом.

Показовими є твори, які могли б видатися чужими, небажаними за ідеєю чи змістом котрийсь зі сторін реципієнтів. Скажімо, в Україні добре відома пісня про козацького воєначальника, сина козацького полковника Саву Чалого, який став польським конфедератом; у польському фольклорі цей твір знаний як історична пісня «Pan Sawa». Подаємо фрагменти двох текстів — українського і польського в латинській транслітерації. Текст уперше з'явився в М. Максимовича під заголовком «Дума о козаке Саве»¹⁷:

Ой був Сава в Немировѣ 4+4+6
В ляхов на обѣдѣ;
И не знае, не вѣдае
О своей бѣде.

— Сѣдлай, хлопку, сѣдлай малыѣ
Коня вороного;
Поѣдемо мы додому,
Хотя насъ немного...

— «Здоровѣ, здоровѣ, пане Саво,
Як ся собѣ маешъ?
Добрых гостей собѣ маешъ,
Чѣмъ ихъ привѣтаешъ?»¹⁸

Польський варіант був надрукований С. Черніком у збірнику «Polska epika ludowa»:

Był pan Sawa w Niemirowie (4+4+6) 2
Na pańskim obiedzie.
I nie wiedział i nie słyszał
O nieszczęsnej biedzie.

Kłaniam, kłaniam się waszmoście,
Jakże wy się miewacie?
Z Ukrainy macie gości.
Czym ich przywitacie?

На початку ХІХ ст. польський історик К. Вуйцицький¹⁹, подавши текст пісні в латинській транслітерації, відзначив, що її співає вся Русь. Майже паралельно вона була надрукована в збірнику Вацлава з Олеська²⁰, згодом — у працях З. Глогера²¹, С. Черніка²². У збірнику «Історичні пісні»²³ (українське видання) уміщено аж 19 варіантів словесних текстів і 6 варіантів мелодії, що, безперечно, засвідчує її українське походження²⁴.

Відомий ще один сюжет української балади (про дівчину, яка помандрувала зі зводителем), транслітерованій латинкою, що його відносять до польської епіки.

Przyjechał Jasińko z dalekiej krainy
Namówił Kasię do swojej rodziny²⁵.

Ой заїхав козак та й з Україноньки,
Одмовив дівчину та й од родиноньки²⁶.

Подамо ще один приклад. Здавалося б, яким чином могла «одомашнитися» пісня про Байду в білоруському фольклорі? Адже по-стать Байди — Дмитра Вишневецького, засновника Запорозької Січі — мало про що говорила білоруському люду. Проте вона таки потрапила до збірника білоруських балад під заголовком «Рыцар Байда» (на жаль, без мелодії):

Да й у Слуцку на рыначку
 Да піў Байда гарэлачку.
 Турэцкі цар наязджае,
 Маладога Байду намаўляе:
 — Ой ты, Байда маладзюсенькі,
 З цябе ж рыцар слаўнюсенькі!
 Будзеш ты панам, будзеш гаспадарам,
 Вазьмі маю дачку-царэўначку.
 — Твая ж дачка паганачка,
 Як е вера праклятая!²⁷

У близькомовному середовищі народ без застережень адаптував пісенні твори. Цікаво, що текст «Байди» був надрукований у 1840 році в Парижі А. Рипінським у книжці «Віагогу», отже, він потрапив через друк до Франції, а звідтіль — до Білорусі. У цьому процесі значну роль відігравали публікації не в перекладах, у яких через спорідненість мов не було потреби, а в *транслітераціях*, що сприяли рецепції пісень, пареміології, прози тощо.

З інструментальною музикою, яка не прив'язана до слова, простіше — вона без перешкод переходила кордони. У праці «Нідба на Slovensku v XVII storočí», виданій Словацькою Академією наук Бурласом, Фішером і Гожейшом (1954) серед західноєвропейських танців (алеманд, сарабанд, гавотів, сальтірел), німецьких, польських інструментальних мелодій, є «хорея козацька»²⁸. У спільному фонді пограничних теренів Карпатського регіону, де проживали українці, поляки, словаки, румуни, угорці, добре відомі коломийка, полька, мазурка, вальс, чардаш, флуераш, дойна, як і ті народні інструменти, на яких вони виконувалися. У поліському регіоні це полька, лявоніха, камаринська тощо. Їхній

міжнародній рецепції сприяло поширення нотної грамоти та розвиток професійної музики.

Усність у рецепції фольклору не слід переоцінювати. За усності передачі ідентичність текстів, яка трапляється в численних виданнях слов'янського фольклору, була б неможливою без друку. Відомо, що з пошвавленням інтересу до фольклору у XVIII—XIX ст. пісні передруковували зі збірника в збірник. У близькомовному середовищі, де не був потрібний переклад, провідником їх передачі слугувала транслітерація. У зв'язку із цією обставиною виникає питання «ретранслітерації», з яким неодноразово стикаються сучасні видання, зокрема й фольклорні, що прагнуть до достеменності передачі текстів. Збирачі минулого не тільки не були готові до точного фонетичного запису текстів (зрештою, тоді не стояло так питання), але й часто не знали мови, якою виконувалися пісні, підправляли їх на власний розсуд, на що можна натрапити в передруках, як видно з наведених текстів «Сави» і «Тройзілля». З різничаннями того самого матеріалу ми зустрілися в записах пісень навіть таких видатних фахівців, як Ф. Колесса та К. Мошинський²⁹, котрі збирали матеріал в одному регіоні — на Середньому Поліссі. К. Мошинський, зокрема, фіксував його крізь польський модус мислення, Ф. Колесса — крізь український. Тому однозначно вирішити питання автентичності транскрипції словесного тексту можливо було б, хіба що повторивши записи в локусі їхнього первісного звучання, і то за умови збереження там говірок щонайменше столітньої давнини, що в теперішніх інтегрованих середовищах рідкість. Тому «азбучні війни» (І. Франко), які повсякчас точаться з приводу абсолютної достеменності транскрипції транслітерованих давніх фольклорних текстів, схожі на ворожіння на кавовій гущі. Значна кількість давніх текстів у такому разі видається фотоспособом на розсуд тих, хто ними користується.

Пріоритет усності в пісенному фольклорі належав музиці довше, ніж словесним тек-

стам, її разом зі словом почали фіксувати лише у XVIII–XIX ст., і то без належної точності. Запис текстів з мелодією змінив ситуацію. Універсальність музичної мови, відсутність для неї кордонів, уможливила її рух у просторі швидше, ніж тексту, витіснивши локальні типи мелосу навіть у межах одного етносу. На перший план вийшли ритмічно стабільні «легкотранспортабельні» універсальні «мелодії-мігранти», що приглушили локальні типи, характерні тільки для одного етносу чи навіть регіону. Їхню дію вдається простежити в новіших нашаруваннях позаобрядового фольклору, чи в порівнянні пісенності замкнених чи інтегрованих, ближчих до міста і міських середовищ, у піснях міського фольклору, сучасних романсах тощо, на які суттєво впливала професійна музика.

Стосовно усної творчості, як уже відзначалося, писемна література відіграла і відіграє амбівалентну роль. З одного боку — охоронну, зберігаючи від забуття цілі історичні пласти усної творчості і народного мистецтва, з другого, подавляє автентичний розвиток, відриваючи її від автентичного ложа, переводячи у вторинне існування, провіщаючи кінець автентики. Пісня зі збірника, народна картина чи народна різьба, експонована в музеї, засвідчують, що їх відірвано від автентичного середовища. Пов'язано це не тільки із зоровими чи слуховими ефектами, але й зі свідомістю як самих творців народних витворів, так і реципієнтів, особливо тих, хто вріс у ґрунт творення і сприйняття конкретних етнічних артефактів, із сучасною освіченістю,

яка відчуває різницю між правдивим і неправдивим. Звідси — й екологічна протидія втраті фольклорної автентики, що, зрештою, не може загальмувати інтегративних процесів технізації.

Доречні деякі аналогії напрошуються в рецепції фольклору й образотворчого мистецтва, т. зв. модерну, який повернувся «на круги свої», узявши багато з народного примітиву. Архетипні форми, колір, відіграючи в ньому визначальну роль, створюють сприятливіші умови для адаптації загальнолюдського, інтернаціонального, типологічно універсального (як у давнину), ніж мистецтво епохи відродження чи романтизму, де всіляко уникають ототожнення, наслідування, кваліфікованого як епігонство. Характерний для сучасного мистецтва наліт інфанталізму, незважаючи на високі технології сучасності, веде до його уніфікації, знеособлення в архітектурі, малярстві, музиці (що їх нерідко створюють за комп'ютером).

Явище транслітерації, яке не привертало особливої уваги і на перший погляд здавалося другорядним, насправді відіграє значну роль у міжетнічних зв'язках, принаймні, як це нам вдалося простежити, на теренах Славії. Парадокс у розвитку сучасної культури полягає в тому, що вона прагне відродити нею ж приглушені в процесі глобалізації природні етнічні начала з неабияким потенціалом духовності, засадами толерантних стосунків, природно-раціональними основами, витвореними не в конфліктах та агресії, а в поцінуванні ваги ойкумени, яка нас породила і дає життя.

¹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. — М., 1988. — С. 198–199.

² Деякі із цих матеріалів опублікували В. Кречотень і М. Сулима в збірнику «Українська поезія. Середина XVII ст.» (К., 1992).

³ Цит. за: Bigeleisen H. Wesele. — Lwów. — С. 99.

⁴ Там само. — С. 7.

⁵ Весільні пісні / упорядкув., прим. М. Шубравської. Нотний матеріал упорядкувала Н. Бучель. — К., 1982. — С. 435.

⁶ Українські пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського (з Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся) / атрибуція автографів і копій та передмова Л. А. Малаш і О. І. Дея. — К., 1974. — С. 545.

⁷ Czernik St. Polska epika ludowa. — Wrocław ; Kraków, 1958. — S. 207–208.

⁸ Балады. У двох книгах. — Мінск, 1978. — Кн. 2. — С. 143, 144. — № 675; № 676 та ін.

⁹ Kolberg O. Wołyn. Dzieła wszystkie. — Wrocław; Poznań, 1964. — Т. 36. — S. 357–358. — N 542.

¹⁰ Колесса Ф. Народні пісні з Галицької Лемківщини // ЕЗ. — Л., 1929. — Т. 39–40. — С. 277–278 (текст); С. 1. — № 1 (мелодія).

¹¹ Там само. — С. 277.

¹² Див.: Балади. Кохання та дошлюбні взаємини / упоряд. О. І. Дей, А. Ю. Ясенчук, А. І. Іваницький. — К., 1987. — С. 239.

¹³ Там само. — С. 237–238.

¹⁴ Див.: Zilynskyj O. Slovenská ľudová balada v Interetnickom kontexte / SAV. – 1978. – С. 171 (див. приклад № 1).

¹⁵ Там само. – С. 172 (див. приклад № 2).

¹⁶ Czernik S. Polska epika ludowa. – Wrocław, 1958. – С. 251–252.

¹⁷ Малоросійські п'єсни, изданые М. Максимовичем. – М., 1827 – С. 33–37.

¹⁸ Один з найдавніших записів пісні належить польському фольклористові З. Долензі-Ходаковському, який здійснив їх у 1800-х роках. Вони частково були опубліковані в 1974 році: Українські пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського (з Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся) / атрибуція автографів і копій та передмова Л. А. Малаш, О. І. Дея. – К., 1974. – С. 687–688. На с. 13 відзначено, що два томи збірки Ходаковського були власністю М. Максимовича, з яких останній переписав багато пісень у свої збірники.

¹⁹ Pieśni ludu Biało-Chrobotów i Rusi z nad Bógu zebrane przez Władysława Wójcickiego. – 1836. – Т. I. – С. 26–29.

²⁰ Pieśni polskie i ruskie ludu galicyjskiego. – Lwów, 1833. – С. 502–504.

²¹ Starodawne dumy i pieśni. Zebrał Zygmunt Gloger. – Warszawa, 1877. – С. 61. – N 40.

²² Polska epika ludowa. Opracował S. Czernik. – Wrocław ; Kraków, 1957. – С. 94–97.

²³ Історичні пісні. Упорядкували І. П. Березовський, М. С. Родіна, В. Г. Хоменко. Нотний матеріал упорядкував А. І. Гуменюк. – К., 1961. – С. 467–497.

²⁴ Пісню й досі співають. Один з повних варіантів записано мною в 1969 році в с. Хлібичин Снятинського р-ну Івано-Франківської обл.

²⁵ Czernik St. Polska epika ludowa. – Kraków, 1958. – С. 298.

²⁶ Квітка К. Народні мелодії з голосу Лесі Українки. – К., 1977. – С. 269.

²⁷ Балады. У двох книгах. – Кн. 2. – С. 83.

²⁸ Цю назву перейняв український інструментальний гурт «Хорея козацька» під керівництвом Т. Компаніченка, розучивши з названої праці ряд інструментальних п'єс.

²⁹ Див.: Музичний фольклор з Полісся у записах Ф. Колесси та К. Мошинського / упоряд., вступ. стаття, прим., переклад з польської С. Й. Грици. – К., 1995.

Приклад № 1

♩ = 108

A tam ho-re pod ja-vo-rom, a tam ho-re pod ja-vo-rom, hej, o-re
Ul-ča s jed-nim vo-lom, hej, o-re Ul-ča s jed-nim vo-lom.

Zilynskyj O. Slovenská ľudová balada v interetnickom kontexte. – Bratislava, 1978. – С. 172.

Приклад № 2

Sostenuto rubato

А там до-лом пуд я - во - ром, а там до-лом
 пуд я-во-ром, гей, во-ре дів-ча з єд-ним во - лом,
 гей, во - ре дів - ча з єд - ним во - лом.

Zilynskij O. Slovenská ľudová balada v interetnickom kontexte. – Bratislava. 1978. –S. 172.

Приклад № 3

♩ = 92

А був це раз - ве - се-лий час і мо-ло-діж гу - ля - ла. Бу - ло у ме - не
 шас-тя й рай, не дов-го це три - ва - ло. І був би я шас - ли-вий так в і -
 ї о-бій-мах вмер-ти.Сьо-год-ні з го - ря і ту-ги не мо-жу слізоб - тер-ти.

СТАРОДУБЩИНА: ЕКСКУРС У МИНУЛЕ І СТАН СУЧАСНОЇ ЕТНОГРАФІЇ КРАЮ

Лідія Артюх

УДК 94(477.41/.42)

У статті подано коротку характеристику складової колишнього Чернігівського краю — Стародубщини, її історії, демографії, етнографії. Порушено питання про відновлення історичної пам'яті населення колишнього козацького краю.

Ключові слова: Стародубщина, Чернігівщина, етнографія, демографія, історичне минуле краю, самосвідомість, мова населення.

The article gives a short description of a constituent of former Chernihiv land — Starodubshchyna: its history, demography, and ethnography. The article also raises a question of restoration of historical memory of the former Cossack land population.

Keywords: Starodubshchyna, Chernihiv land, ethnography, demography, historical past of land, self-consciousness, population's language.

Стародубщина розміщена на давньоукраїнських землях, ареал яких територіально збігається з історичною Сіверщиною. Минуло майже століття від часу, коли Стародубський, Мглинський, Суразький і Новозибківський повіти Чернігівської губернії (а це майже її половина) комуністичною владою було передано, унаслідок адміністративного переділу, РРФСР, начебто «за бажанням трудящих».

Історія. Уперше Стародуб згадано в «Почуваннях...» (1078—1979) київського князя Володимира Мономаха. Після тяжких років Батієвої навали сіверське населення жило невеликими поселеннями, адміністративно і політично роз'єднаними, аж до входження до складу Великого князівства Литовського. До литовсько-московських воєн XVI ст. ця територія залишалася заселеною абсолютно більшістю сіверян, майже без іноетнічних укралень. У тому ж таки XVI ст., після тимчасового приєднання стародубських земель до Московського князівства, для зміцнення влади над ними, Москва роздала своїм боярам вотчини, щоби прискорити процес перетворення цих земель на російські. Після 1659 року утворилася спільна польсько-литовська держава — Річ Посполита. І це спонукало численні групи білоруського населення втікати на територію Стародубщини¹.

У козацькі часи ця територія належала переважно українському етнічному масивові. Сучасний український історик Т. Чухліб про-

цитував документ від 7 серпня 1649 року з вимогами від гетьмана Богдана Хмельницького до короля Речі Посполитої Яна II Казимира: «Почавши від Дністра, Берлинців, Бару, по старий Костянтинів, по Случ і за Случ, що впадає в Прип'ять, по Дніпро, а від Дніпра, почавши від Любича до Стародуба і аж до московської границі з Трубецьким, в усіх цих названих містах ми самі зробимо перепис... По цих містах серед нашого війська, щоб корогви, як іноземні, так і польські, не мали ніяких прав і не наважувалися брати жодних стадій»². У 1663 році м. Стародуб стало полковим козацьким містом: з Ніжинського полку було сформовано Новгородський (Сіверський), Глухівський, Сосницький і Стародубський полки.

Однак після «смутичних часів», польсько-московських воєн територію Стародубщини поділили на Західну й Східну. Східна відійшла до Росії, із центральних і північних районів якої досить активно почали заселятися поміщики із селянськими «душами». Це призвело до «розмивання» місцевого етносу, незважаючи на те що і Сівськ, і Трубчевськ певний час уважали козацькими містами. Західна Стародубщина залишилася під впливом Речі Посполитої, потім — української Гетьманщини. Надання стародубським містам магдебурзького права сприяло економічному розквіту краю, а на Гетьманщині Стародубський полк став економічно й політично найчисленнішим і наймо-

гутнішим. Вільний політичний устрій сприяв, на відміну від покріпаченої Росії, швидкому заселенню краю сусідами-білорусами й переселенцями з Росії — переважно старообрядцями, які зазнавали на батьківщині неабиякого утиску влади³. У 1762 році чисельність населення Стародубського полку склала 345 572 особи, з яких українців — 335 тис.⁴

XVIII і XIX століття «уславилися» поступовим позбавленням козаків їхніх вільних привілеїв, перетворенням значного відсотка на посполитих і навіть кріпаків. О. Шафонський, подаючи статистику Чернігівського намісництва в другій половині XVIII ст., по сотенному містечку Седніву навів такі цифри: козаків — 6 дворів, мужиків казенних — 19, мужиків різного володіння — 85 дворів; по містечку Любичу: козаків — 4 двори, селян генерал-майора Милорадовича — 215 дворів, селян монастирських — 7 дворів, селян колезького асесора Василя Силича — 14 дворів⁵.

Демографія. Самосвідомість. Переписи в царській Росії проводили без урахування національності, лише за релігійною належністю й мовою, якою розмовляло населення. Згідно з переписом 1897 року 70 % населення Стародубщини записали росіянами, а українцями — 778 осіб (0,12 %). Для порівняння візьмімо відомості з енциклопедії Ф. Брокгауза й І. Ефрона, у якій матеріали цього перепису використано, можливо, тому, що його широко критикували тогочасні фахівці: «Поселення Козарі, Кобижча, Бахмач, Обмачів, Більмачевськ, Талалаївка, Шерембей, Кочубей і т. п. заселені народом з “окаючим” наріччям малоросійської мови... Основна частка населення, за винятком найпівнічніших земель, належить до одного малоросійського народу, який розмовляє мовою, що одноманітна в лексичному, етимологічному й синтаксичному відношеннях і різко відрізняється від мови великоросів-розкольників, котрі спорадично тут поселилися в XVII — у першій половині XVIII ст., коли вони сюди втікали від переслідувань старої віри... Якщо за приблизним розрахунком, зробленому за даними церковно-приходських

списків, зарахувати на долю малоросів (хохлів) 85 % населення, 6 % на частку білоросів (лапацонів) і 5 % на частку великоросів (кацапів), то інші 4 % населення будуть становити євреї, поляки, німці... і представники решти національностей»⁶. Хоча автори статті скромно зазначають про приблизний розрахунок, він, вочевидь, є більш точним, бо за даними першого радянського перепису населення 1926 року, тобто через тридцять років потому, після переворотів і громадянської війни, українцями в Брянському краї визнали себе 131 837 осіб, тобто майже в 170 разів більше, аніж у попередньому перепису. Далі, природно, адміністративний переділ території дався взнаки. Перепис 1939 року подав 32 971 особу, 1959 року — 7 397 осіб. За даними радянської та російської статистики, у 1970 році українцями себе назвали 21 102 особи, у 1979-му — 22 166, у 1989-му — 27 122, а у 2002-му — 20 214 осіб⁷. Вочевидь, ці понад 20 тис. є українцями, які не втратили національної ідентичності, володіють мовою, зберегли культуру й самосвідомість.

Побувавши в Стародубському районі, ми зафіксували саме втрату української самосвідомості й мови, навіть у селах, наближених до кордону з Чернігівщиною. Маючи переважно суто українські прізвища (на козацький кшталт), респонденти, зокрема старшого віку, називають себе «руськими».

Цікаво, що в наш час тут місцевих українців ніхто не називає «хохлами», а росіян — «кацапами» (принаймні не довелось чути цих прізвиськ). Вихідців із старообрядців переважно називають «москалями». Учителка із с. Ільбово Олександра Іванівна вважає себе «руською»: «Когда-то давно наша деревня принадлежала к Чернигову, Украине. А теперь — к России. Поэтому мы русские. В народе еще помнят, что были раньше казаки, гордятся: “Мол, мы из казаков!”». Вона не вважає прізвисько «хохла» образливим («“Хохлы” — это те, кто в Украине») і стверджує, що «москалями» називають росіян-старовірів. Дослідник і житель Стародубщини П. Вірний, крає-

знавець-історик, зауважив, що прізвиська за національною ознакою мали ще й релігійне забарвлення: «Українці й білоруси називали старообрядську віру “кацапською”, а старообрядці — навпаки, про православний звичай та обряд казали, що він був “хохлацький”»⁸.

Щодо назви населення Стародубщини — «литвини» — В. Горленко, відомий український етнограф, виходець із тих країв, виокремлював групу населення Північно-Східної Чернігівщини (за колишнім адміністративним поділом) як етнографічну групу українського народу — литвинів. За В. Горленком, ця група має «литвинську говірку», певні групові ознаки матеріальної й духовної культури, і це населення, безперечно, є нащадками давньоруського племені сіверян⁹. У програмній статті про литвинів, написаній ним на основі двох ґрунтовних експедицій, здійснених на початку 1950 — наприкінці 1960-х років, він стверджує: «Литвини колишньої Чернігівщини — це аборигенне “руське” населення, що внаслідок замкненості сільського життя в минулому й віддаленості від великих адміністративно-політичних і промислових центрів, головних комунікаційних сполучень у новий час залишалося сталим у генетичному відношенні, принаймні з часів Київської Русі. Вони стійко зберігали аж до початку ХХ століття “руську” самосвідомість. Перебуваючи на периферії й водночас перехресті формування східнослов'янських народів, вони називали себе “руськімі”. При цьому категорично відмежовувались від росіян (“кацапів”, “москалів” — у їхній мові)»¹⁰.

Натомість П. Гриценко, відомий український філолог, у своїх коментарях до статті В. Горленка, високо оцінивши фахову етнографічну характеристику науковцем краю, піддав сумніву «етнографічну окремішність литвинів»¹¹.

На підтвердження своєї гіпотези про литвинів Чернігівщини як етнографічної групи українців В. Горленко послався на наявність назви «литвини» цієї частини населення краю, що, на думку П. Гриценка, не може бути достатнім аргументом. Ми також пристаємо до думки професора П. Гриценка, оскільки не-

одноразово згадана в науковій літературі (від Климента Зиновієва й Опанаса Шафонського (XVIII ст.) до М. Косич і Д. Святського (поч. ХХ ст.)) назва «литвини» ніде не траплялась як самоназва. В. Горленко й сам визнавав: «До назви “литвини” ставилися негативно, вважаючи її образливою»¹².

Регіональна (або ж групова етнографічна) самоідентичність не зафіксована й у сучасних дослідженнях. Імовірно, населення Стародубщини й Сіверщини від Десни до Іпуті «литвинами» було назване сусідами й більш віддаленими групами населення, самі ж себе вони так не ідентифікували. Чи є литвини етнографічною групою, чи це лише населення північної частини Лівобережного Полісся (поліщуки) з певними культурно-побутовими ознаками — питання, яке потребує окремого дослідження, що вже здійснює наш колега — В. Сироткін.

Щодо литовського компонента населення, його важко вирізнити, хіба що за допомогою лінгвістики, зокрема топонімії, гідронімії. Недалеко від Стародуба лежить село з красномовною назвою Литовськ. Брянський історик з обласного краєзнавчого музею К. Чеплянська серед інших гіпотез припускає, що ця назва пов'язана з перебуванням на території Сіверщини литовців. Поселення часів Київської Русі (близько XII ст.) після XIII ст. занепало і було відновлене, за даними археології, на початку XVII ст. як козацько-селянське. Дослідниця подала прізвища козаків села, зафіксовані на початку XIX ст.: Березовський, Вечерка, Пашук, Пика, Писка, Ребик, Суховій, Шкурат. Серед прізвищ є і такі, які закінчуються на «ов»: Братчиков, Ребиков, Таранов. Не менш виразні й селянські прізвища: Гарбуз, Грак, Грек, Гузь, Дран, Пичура, Пичурка, Рудий, Сковпня (мабуть, українського походження) і Ковальов, Лук'янов, Медведь, Нікіфоров, Сисоєв, Ткачов (можливо, суто російські), а також подібні до білоруських — Вяльченок, Марченок, Могилевець, Терешенок, Тесленок, Ткаченко¹³.

Мова. Не будучи лінгвістами, зупинімося лише на питаннях української побутової лек-

сики населення Стародубщини, яку в залишковому стані ще можна зафіксувати в селах.

Передусім назву найпоширеніші прізвища в селах, де ми побували: Ананченко, Барабаш, Білоус, Бондар, Бровко, Булатний, Буховець, Дігтяр, Довбешко, Ємельяненко, Ярошенко, Єрченко, Єщенко, Жигало, Запояско, Кіренко, Козко, Кириленко, Кухаренко, Лобко, Ломако, Марченко, М'якиш, Немило, Парсек, Петрусенко, Поддубний, Позняк, Покотило, Політико, Полуботько, Попченко, Пташко, Рубайло, Стукало, Тарасенко, Шалепо, Яковенко. Незначний відсоток прізвищ можна вважати білоруськими, польськими й українськими: Бориславський, Завацький, Комаровський, Левжинський, Шуленок. Частина ж мають, безперечно, російські корені: Желтоногов, Козлов, Лушков, Молчанов, Пасинков, Шевцов, але їх значно менше.

У місцевій говірці відчувається мовна своєрідність, на слух мова подібна до білоруської: «йон, йона» — він, вона; «йю» — є; «сям'я» — сім'я; «дятьішкі» — дітки; «мяшки» — мішки, лантухи; «дьяжать» — держати, тримати; «усьо» — усе. Характерне для Гомельщини й «акання»: «маладій», «маладая», «халадец», «малако», «тавканіца» (пюре з картоплі) та ін. На погляд респондентів, вони розмовляють російською мовою. Можливо, це твердження справедливе. При цьому велика частка побутової лексики є українською: «хата», «гарище» (горище), «кладове», або «цвинтар», «колодязь», «погреб», «пол» (піл), «комин», «подкомин», «печурка», «под», або «черень», «заслонка», «юшка» (в'юшка, кагла), «рогач», «сподніца» (спідниця), «рушник» тощо. Крижмо тут називають «повивач». Зруб називають «в чашу» і «в лапу», як і в Україні. Назви весільних чинів і весільних атрибутів так само збігаються з назвами, що побутують на Чернігівському Поліссі: «приданки», «свашки», «дружко», «дружка», «скриня», «курка», «флаг». Нам перелічували пісні, яких співають під час застілля. Поряд з «Ой мороз-мороз» і «По Дону гуляєть» — «Посіяла огірочки». На підказку, чи не співають

«Несе Галя воду», резонно відповіли, що «то ж українська пісня!». Хоча в останні роки і її співають.

На Стародубщині поширені українські назви зернових і городніх культур («гарбуз», «бурак», «буряк», «жито», «цибуля», «кікі», або «кійкі», — кукурудза, кияхи), назви популярних страв і продуктів («борщ», «вареникі», «кровянка», «ковбик», «здор», «узвар», «ряжанка», «смятана», «сир», а не «творог», «паска», а не «куліч» та ін.). Є також російські назви. Підпіччя називають «загнетка» й «подзагнетка», льох — «подпол», сніданок — «завтрак», або ж «снеданье», млинці — «бліни», хрестини — «кстіни», макітру чи невеликий горщик — «махотка».

Побутують і весільні приклади фольклору, переважна частина яких повністю збігається з такими ж на Чернігівщині й півночі Полтавщини:

«Да чия ета маті (2)
Па саседачкам ходе,
Да саседачек просе:
— Ви саседачки має (2)
Да хадіте ви ка мне, (2)
Да караваю чапаті» (2).
«Загрябай, матка, жар, жар (2),
Калі табе дочку жаль-жаль (2) (i-i-i)
Агляніся маті, (2)
Да не вся сім'я в хате, (2)
Невяліка щарбіна (2)
Да нема семьяніна (2).
...Ой кидай в печь дрови, (2)
Астайтесь здарови (2)»¹⁴.

Подібні весільні пісні нами записані 1985 року на Чернігівщині — Сумщині:

Вигребай, мати, жар-жар,
Бо тобі дочки жаль-жаль.
Закладай, мати, тріски,
Жди собі невістки.
Закидай, мати, дрова,
Оставайся здорова¹⁵.

На весіллях звучить і російський фольклор:
Ішла Машенька із-пад вянця,
Заламіла бяр'юзку з верхальца.
Стой, мая бяр'юзка, без вярха,

Живі, мая мамачка, без меня.
 Без маіх тіхіх уходав,
 Без маіх нізкіх уклонав.
 Ішла Машенька із-пад вянца,
 Ёйо галовка пріпала,
 Шовкам касачку ізвязала,
 У ёйо матушка питала:
 — Где ти, дочачка била?
 — Била, мамачка, пад вянцом
 С добрим удалим маладцом¹⁶.

В. Горленко виділив низку специфічних для місцевої говірки елементів, пов'язаних, на його думку, з особливостями східнополіського природного середовища, традиційними заняттями людей: «шереш» — снігова кора, «тяпло» — вогнище, «пастушка» — бич, «зборка» — мотузка, «дядок» — будяк тощо¹⁷. На жаль, нам не вдалося зафіксувати ці та інші специфічні слова, зважаючи на брак часу й на незначну кількість інформаторів. Опитані нами респонденти не знали цих термінів. Можливо, за півстоліття вони вже вийшли з ужитку, можливо ж, такі слова побутують лише в окремих селах регіону.

П. Гриценко, спираючись на досягнення сучасних мовознавців, відносить місцеву говірку до групи деснянсько-сеймських говірок у межах східнополіського діалекту¹⁸.

Відомий український лінгвіст К. Тищенко зафіксував цілу низку слів, запозичених, на його думку, з литовської мови в часи перебування даної території під владою Великого князівства Литовського. «Літературна мова, — пише він, — органічно ввібрала такі мальовничі, барвисті слова балтійського походження, як: баюра, блазень, [...] верша, відлига, вовкулака, гаразд (лит. gėras — добре), гилити, гомілка, жлукто, зозуля, капшук, карати, клишоногий, клуна»¹⁹. Він цілком слушно зазначає: «Така досить жива присутність в українській мові численних літуанізмів у різних галузях лексики незаперечно свідчить про вагомість литовсько-українських контактів за середньовіччя і — опосередковано — про історичний внесок литовців до формування українського етносу»²⁰. К. Тищенко переконливо

доводить, що велика кількість гідронімів (назв річок та інших водоймищ), ойконімів (назв населених пунктів), усіяких топонімів литовського походження свідчать про стійку литовсько-українську етнічну й мовну взаємодію, яка розгорталася впродовж кількох століть²¹.

Фахівець із литовсько-українських мовних взаємозв'язків А. Непокупний менш категоричний щодо запозичень. Він схильний уважати подібність української й балтійської лексики балто-слов'янською мовною спільністю, яка поширюється на всі мовні структури і свідчить про їхню архаїчність²².

Не втручаючись у сферу лінгвістики, можемо лише констатувати, що обидві версії, ґрунтуючись на глибокому емпіричному досвіді, мають право на існування. В. Горленко свого часу відзначав, що досить тривале перебування сіверської частини українських земель у складі Великого князівства Литовського й відрив у цей час їх від України зумовили й «більшу збереженість у її населення культурно-побутової й мовної архаїки»²³.

Етнографія. Побут. Житло в селах Стародубщини мало відрізняється від будівель в українській частині теперішньої Чернігівщини. Традиційний тричасний поділ: хата + сіни («сенци») + хата — зберігається й досі. Майже немає будівель у «чистий» кут, а лише з виносом («в чашку»); закладені мохом і промазані глиною шви між брусами; вишукано різьблені й яскраво фарбовані наличники; переважно двосхилі дахи з урізаним фронтоном, що закладений шальовими дошками і прикрашений якимось нехитрим орнаментом (наприклад, у вигляді півсонця). Змінилося і традиційне покриття даху — соломі замінив популярний в останні десятиріччя шифер або фарбована бляха. Інтер'єр зберігає свою «українську» тотожність: якщо житлове приміщення (хата) зліва від входу, то піч буде по праву руку, по діагоналі від печі — божниця з рушниками, під нею — стіл, замість лав — дивани чи стільці, замість полу в кутку, де піч, — ліжко, «кровать». У виділеній чистій частині хати — світлиці («светліца») — велике ліжко, застелене

покривалом з вишивкою, із численними подушками й периною, диван, на стінах — ікони й фотографії рідних і близьких.

На Сіверщині розміщення житла відносно вулиці, за відомостями В. Горленка, змінилося в XIX ст., коли його з глибини двору почали переносити ближче до вулиці й ставити до неї причілком, можливо, під російським впливом. (В Україні житло на більшості територій чільною стіною орієнтоване на сонце, а не прив'язане до вулиці.) Господарські приміщення тепер обмежені «пунею», яка переважно стоїть в одному ряду із житлом і виконує функції, які раніше належали кільком будівлям — хліву, повітці, конюшні, курнику, коморі та ін.

Не варто повторювати, що їжа є одним з найстійкіших елементів народної побутової культури. Якщо в інших складових культури життєзабезпечення (житло, одяг, начиння) не спостерігається збереження суцільної системи на сучасному етапі, то можна цілком упевнено твердити, що в народному харчуванні до наших днів збереглася цілісна традиційна система, звичайно, з досить значною часткою модифікацій.

Серед овочевих страв лідером і в XIX, і у XXI ст., безперечно, є борщ. Сьогодні борщ поширений на значно більшій території, аніж території розселення українського етносу. На Слобожанщині його вважають першою з обідніх страв, незважаючи на національну належність. На Чернігівщині (Мглинський, Суразький, Глухівський повіти) і на Харківщині (Путівльський, Охтирський, Лебединський повіти) борщ був головною обідньою стравою як українців, так і росіян. За матеріалами Російського географічного товариства в середині XIX ст. в м. Новозибкові (Чернігівська губернія, нині — Російська Федерація) основними обідніми стравами в росіян були борщ і щі. Українці ж, за цими відомостями, споживали тільки борщ: «Споживають [росіяни. — Л. А.] у свята щі або борщ із найжирнішою яловичиною, у пістні дні — з білугою, осетриною, севрюгою — з рибою. Хоча щі їхні й дуже жирні, проте

не мають такого смаку, як малоросійського приготування борщ. Малоросіяни... їдять борщ — або з буряка, капусти.., затовчений свинячим салом, картоплю»²⁴. «Їжею селян, — за іншим дописувачем із Суразького повіту Чернігівської губернії, — зазвичай є борщ навесні із щавлю, кропиви й молодого зябру, що росте по конопляних городах у вигляді кропиви, а влітку — з різних рослин: з молодого листя ріпи, гірчиці, редьки й буряка червоного, приправл(еного) квасолею, сіллю й свинячим салом. Восени і взимку борщ варять із квашеної капусти й буряків»²⁵. Такі борщі готувало все населення повіту. Отже, у середині XIX ст. помітний значний вплив цієї української овочевої страви на харчування росіян.

Традиційні місцеві страви на землях Стародубщини збережені й нині. Досі в повсякденному харчуванні віддають перевагу житньому хлібові, борщу, галушкам і затірці, вареникам, картоплі-товканиці, кашам з різного збіжжя. Святкове харчування більш різноманітне. Анкетне опитування 2006 року на порубіжній з Російською Федерацією Сумщині засвідчило, що серед численних національних страв борщ вважають найпопулярнішим. Його майже завжди називають «символом української народної кухні». Борщ в етноконтактній зоні готують і росіяни. На питання «Чим відрізняється український борщ від російського?» українці відповідали досить винахідливо: «український борщ набагато смачніший»; «відрізняється насиченістю»; «відрізняється густотою»; «відрізняється всім»; «смачніший, бо кладуть квасолю і подають з галушками»; «наш — більш наваристий»; «у нашому більше м'яса»; «українці зтирають борщ салом із часником»; «не їла російського борщу».

Ми також отримали відповіді, які свідчать про український «кулінарний патріотизм»: «український борщ уміють готувати тільки українці»; «український борщ “пішов” від українців, тому він смачніший»; «смачніший, бо приготовлений справжніми українцями».

Більшість респондентів-українців усе ж не знайшли відмінностей між «російським» і «українським» борщами.

Звичайно, кухня кожного народу — явище не унікальне, бо, живучи поруч, спілкуючись, люди обмінюються кулінарною інформацією, дещо запозичують, щось «дарують». Нині особливо помітне міжетнічне зближення в урбанізованих прошарках народної культури, а також у зонах активного міжетнічного спілкування. Цьому особливо сприяють майже безмежні можливості засобів інформації, зокрема електронних, поширення комунікаційних зв'язків — рухливість людських потоків із країни в країну, відтак і полегшення передачі й сприйняття культури різних народів. Тому традиційне святкове меню поповнилося салатами («олів'є», «оселедець під шубою», з кукурудзою й крабовими паличками тощо), запеченими або фаршированими курячими стегенцями, пельменями, вишуканими кондитерськими виробами.

Проте вони не витісняють традиційного шару кулінарної культури, а доповнюють її. Досі зберігається традиція обробки свинячої туші. На Стародубщині з-поміж багатьох видів м'яса надають перевагу свинині, на відміну від широко побутуючої думки про те, що росіяни переважно споживають яловичину й телятину. Готують ковбаси, ковбик, холодець і кров'янку. З усього населення тільки старовіри не визнають кров'янку, маючи для цього певні релігійні заборони. Як і в білорусів, тут роблять млинці з крові.

Зберігаються знакові елементи у святковому застіллі. Знаком закінчення гостини досі є *остання* страва, яку подають на стіл для того, щоб ненав'язливо повідомити, що потрібно розходитися. На теперішній території Чернігівщини — це узвар або кисіль і каша, на Стародубщині — узвар і каша. «Каша — последняя паша» — знак в етичній формі пови-

домити про кінець застілля. Кашу в горшку в селах досі «б'ють», коли одружують *останню* дочку або сина. Весільний *коровай* у різних варіантах виготовлення побутує як символ благополуччя й єдності нової родини.

Зберігається донині й традиційне святкове (урочисте) меню, характерне для всієї старої й нової Чернігівщини: борщ, картопля, капуста, ковбаса, кров'янка, холодець, каша і узвар чи кисіль. Меню доповнене й сучасними стравами, переважно салатами, що з'явилися останніми роками, не порушуючи при цьому традиційної структури харчування, а лише розширюючи її.

На завершення хочеться навести справедливі слова стародубця П. Вірного, який не прагне до переділу сучасних кордонів, а до повернення населенню Стародубщини історичної пам'яті й намагається «висвітлити ту роль, яку мали та мають українці в житті Стародубського краю. Адже вельми багато в історії Стародубщини такого, що пов'язує її життя із життям цілої України. І під час існування Чернігово-Сіверського князівства, і в роки Великого князівства Литовського, в епоху Гетьманщини та під владою Російської імперії Стародубщина й Україна були разом і горнулися одна до одної. І хоча історична доля розпорядилася так, що тепер Стародубський край є частиною Російської Федерації, але не слід забувати про ту велику спадщину українського минулого, яка залишилася на Стародубщині у вигляді пам'яток культури та спогадів місцевого населення»²⁶. Так само, як і автор цієї історичної розвідки, я дотримуюся всіх двосторонніх угод між Російською Федерацією та Україною, поважаю право двох країн на територіальну цілісність і недоторканність власних кордонів. Проте хотілося б, щоб й українці Стародубського краю, й українці незалежної України не забували свого минулого, бо історична пам'ять народу є запорукою його успішного майбутнього.

¹ Вірний П. Стародубщина. Нариси українського життя [Електронний ресурс]. — Режим доступу : http://www.haidamaka.org.ua/page_stardubetn.html.

² Чухліб Т. Стародубщина — давня українська земля // День. — 2011. — № 170–171. — 23–24 верес.

³ [Електронний ресурс]. — Режим доступу : <http://arhiv.orthodoxy.org.ua/ru/node/30392/print>.

⁴ Чухліб Т. Стародубщина – давня українська земля.

⁵ Шафонский А. Черниговского наместничества топографическое описание с кратким географическим и историческим описанием Малая России, из частей которой оное наместничество составлено. – К., 1851. – С. 316, 322.

⁶ Энциклопедический словарь : у 86 т. / Изд. Ф. А. Брокгауза, И. А. Ефрона. – С.Пб., 1903. – Т. XXXVIII. – С. 593, 594.

⁷ [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_26; http://demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_39; http://demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_59; http://demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_70; http://demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_79; http://demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_89; http://demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_02.

⁸ [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.haidamaka.org.ua/page_stardubetn.html.

⁹ Горленко В. Литвини півночі України – ймовірний уламок нащадків племені літописних сіверян // Пам'ятки України. – 2001. – № 1–2. – С. 102.

¹⁰ Там само.

¹¹ [Гриценко П.] Коментар доктора філологічних наук Павла Гриценка // Пам'ятки України. – 2001. – № 1–2. – С. 103.

¹² Горленко В. Литвини півночі України – ймовірний уламок нащадків племені літописних сіверян. – С. 102.

¹³ [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.debryansk.ru/~mir17/fio_se15.htm.

¹⁴ Колбеев Н. Е. Фольклор Стародубщини. – Стародуб, 1994. – С. 7, 14.

¹⁵ Записала Л. Артюх у с. Тютюнниця Корюківського р-ну Чернігівської обл. від Васько Проні Гаврилівни, 1913 р. н.

¹⁶ Колбеев Н. Е. Фольклор Стародубщини. – С. 7, 8.

¹⁷ Там само.

¹⁸ [Гриценко П.] Коментар доктора філологічних наук Павла Гриценка. – С. 103.

¹⁹ Тищенко К. Литва на Сіверщині. Топонімічні свідчення // Пам'ятки України. – 2001. – № 1–2. – С. 104.

²⁰ Там само.

²¹ Там само.

²² [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://litopys.org.ua/ukrmova/um04.htm>.

²³ Горленко В. Литвини півночі України – ймовірний уламок нащадків племені літописних сіверян. – С. 86.

²⁴ Архив РГО. – Разр. 21, оп. 1, ед. хр. 14, л. 5.

²⁵ Там само. – Разр. 46, оп. 1, ед. хр. 8, л. 3.

²⁶ [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://kobza.com.ua/content/view/3295/29>.

РОСІЙСЬКА ЕТНОЛОГІЯ НА ЗЛАМІ ВІКІВ (дослідницька діяльність Інституту етнології та антропології ім. М. М. Миклухо-Маклая Російської академії наук)

Марина Мартинова

УДК 39(470):061.12РАН«312»

У статті розглянуто основні питання розвитку російської етнології в пострадянський час, визначено пріоритетні напрями наукових пошуків Інституту етнології та антропології ім. М. Миклухо-Маклая РАН, проаналізовано результати досліджень та їхнє прикладне значення.

Ключові слова: наукові програми, проекти, Інститут етнології та антропології ім. М. М. Миклухо-Маклая РАН.

The article covers the main issues of the Russian ethnology development in the post-Soviet period and defines the priority drifts of the RAS Myklukho-Maklai Institute for Ethnology and Anthropology scientific researches. Also there is an analysis of these researches' outcome and applied significance.

Keywords: scientific programs, projects, RAS Myklukho-Maklai Institute for Ethnology and Anthropology.

У 1990-х роках відбулися суттєві зміни як у російському суспільстві, так і в інших пострадянських державах. Процеси трансформації вплинули й на науку. У Російській Федерації вона опинилася на роздоріжжі. Навіть дещо спостерігалася її криза (відтік науковців на Захід, фінансові труднощі). Проте й сьогодні не відбуваються бурхливі дискусії щодо реорганізації Російської академії наук, аж до приватизації інститутів.

Інституту етнології та антропології ім. М. М. Миклухо-Маклая 2013 року виповниться вісімдесят років. Це один з інститутів РАН, що досяг значних успіхів у своїй галузі. Науковий колектив становлять близько двохсот осіб. За останні двадцять років зусиллями наукового колективу було видано майже півтори тисячі книг¹. Чимало публікацій, що заслуговують на увагу, виходять і в серійних, і в періодичних виданнях².

Тематика наших досліджень найрізноманітніша. Для етнології, як наукової дисципліни, останнє десятиліття ХХ ст. — новий період розвитку, адже відбулося переосмислення її предметної сфери. Нагадаємо, що 1990-го року Інститут етнології змінив свою назву на Інститут етнології та антропології. До цього кроку підштовхнули зміни в суспільстві, які висунули етнічну проблематику на передній план. Нині Інститутом охоплено двадцять під-

розділів, організованих як за регіональними, так і за проблемними принципами. Створено чотири невеликі кабінети-музеї: етнографічний, антропологічний, пластичної реконструкції, археологічний. Сформовано бібліотеку, науковий архів, фото- і відеотеку.

Сучасне, більш містке розуміння нашої науки як антропології (соціально-культурної і фізичної) розширило коло наукових зацікавлень. Водночас основні напрями досліджень, як і колись, визначаємо предметною сферою науки про народи, ґрунтуючись на етнографічно-польовому дослідженні й на архівних розвідках.

Наукові дослідження диференціюємо за такими головними напрямками: теорія та історія етнологічної і антропологічної наук; етнологія російського народу, інших народів Російської Федерації та суміжних країн; походження і етнокультурний образ народів світу; фізична, або біологічна, антропологія та еволюція людини; релігієзнавство; крос-культурна психологія; етнічна соціологія; міжетнічні взаємозв'язки і конфлікти; медична антропологія; гендерні дослідження; аудіовізуальна антропологія. Учені нашого Інституту оперують як традиційними етнографічними методами польових досліджень, так і найновішими методиками.

Діяльність за академічними науковими програмами. За останні роки розробки за-

гальноакадемічних програм російських учених, що об'єднують проекти багатьох інститутів РАН, вийшли на передній план. Першу трирічну програму «Етнокультурное взаимодействие в Евразии» («Етнокультурна взаємодія в Євразії») прийняли 2003 року. Другу — «Адаптация народов и культур к изменениям природной среды, социальным и техногенным трансформациям» («Адаптація народів і культур до змін у природному середовищі, а також до соціальних і техногенних трансформацій») — опрацьовували у 2006—2008 роках. Над третьою — «Историко-культурное наследие и духовные ценности России» («Історико-культурна спадщина і духовні цінності Росії») (з 2009) — роботу провадимо нині.

З 2009 року в Інституті запроваджено чотирнадцять проектів. Стисло охарактеризуємо деякі з них. У дослідженні «Героическое и повседневное в массовом сознании русских» («Героїчне і повсякденне в масовій свідомості росіян») (керівник — завідуючий відділом російського народу О. Буганова) особливу увагу приділено співвідношенню локальної, регіональної і загальноросійської ідентичності. У межах цього проекту проаналізовано патріотичні, етнічні, конфесійні й соціальні їхні складові; повсякденне життя російських сіл і міст, урахувуючи регіональні особливості.

За програмою «Современный российский город в единстве и многообразии культурных ценностей» («Сучасне російське місто: єдність і багатообразність культурних цінностей») (керівник — доктор М. Мартинова) вивчають демографічну ситуацію, етнічний і конфесійний склад населення, соціальну ситуацію та рівень життя, культурно-освітню сферу й духовне життя в містах різних регіонів Російської Федерації. Зокрема, польові дослідження проводили в невеликому містечку Давлеканово, яке лежить у найзахіднішому регіоні Республіки Башкортостан, — у Калінінградській області, а також у містах Сибіру й деяких інших.

З-поміж тем Інституту вагоме місце відведено релігієзнавчим дослідженням. Поряд із традиційним вивченням православ'я в Цент-

ральній Росії науковці накопичують нові польові й опрацьовують архівні матеріали про сучасне релігійне життя в Адигеї, Карачаєво-Черкесії та Абхазії за проектом «Возрождение христианских традиций на Кавказе» («Відродження християнських традицій на Кавказі») (керівник — доктор І. Бабич). У полі зору — історичні документи щодо розвитку християнства на Кавказі. Підготовлено світлини й відеоматеріали про православне життя й обрядовість в окресленому регіоні. Вивченню іншого релігійного напрямку — ісламу — присвячено проект «Традиционные и новые формы ислама в России» («Традиційні й нові форми ісламу в Росії») (керівник — А. Ярликапов). Дослідження переважно проводили на Північному Кавказі. Вони засвідчили, що іслам на Кавказі є значно глибшим багат шаровим явищем, аніж уважали досі.

Проектом «Кросс-культурный анализ социального пространства и механизмов регулирования социальной напряженности» («Кросс-культурний аналіз соціального простору і механізмів регулювання соціальної напруги») (керівник — доктор І. Морозов) охоплено компаративний розгляд поведінки росіян і осетин в Осетії та в різних областях Центральної Росії.

За проектом «Историко-культурное наследие в современной картине мира народов Севера и Сибири» («Історико-культурна спадщина в сучасній картині світу народів Півночі й Сибіру») (керівник — завідуючий відділом Д. Функ) вивчають народи Півночі й Сибіру. Науковці досліджують звичаєве право аборигенних народів цих територій, проводять польові дослідження в Бурятії, Іркутській і Сахалінській областях. Підготовлено до публікації архівні матеріали 1920-х років з культурної спадщини евенків і російських старожилів півдня Іркутської області. Вивчають епічний спадок сибірських аборигенів.

Вітчизняна тематика. З-поміж найважливіших досягнень останнього десятиліття виокремимо дві унікальні історико-етнографічні енциклопедії — «Народы России» («Народи Росії») (1994) і «Народы и религии мира»

(«Народи і релігії світу») (1998; перевидання — 1999, 2000). За значимістю, вважаємо, до цих проектів можна долучити видання етнографічної карти «Народы России и сопредельных стран» («Народи Росії і суміжних країн»). Вищеподані доробки у 2001 році відзначено Державною премією Російської Федерації в галузі науки і техніки. Для широкого кола спеціалістів і всіх зацікавлених значний інтерес становлять нові енциклопедичні видання, виконані за участю співробітників Інституту. Наприклад, «Народы России. Атлас культур и религий» («Народи Росії. Атлас культур і релігій») (М., 2009), де подано стислу інформацію про сто найчисленніших народів нашої країни.

Ще одним значним проектом, над яким Інститут працює з 1990-х років, є багатотомна етнографічна серія «Народы и культуры» («Народи і культури») (у доступі п'ятнадцять томів).

Безперечним науковим пріоритетом залишається вивчення етнології російського народу, його духовної та матеріальної культури³. У 1993 році Державною премією Російської Федерації удостоєно цикл робіт з історії і культури російського народу. У цьому контексті на особливу увагу заслуговують книги «Русский север» («Російська Північ»), а також двотомна колективна монографія «Русские Рязанского края» («Росіяни Рязанського краю») ⁴, яка стала підсумком багатолітніх експедиційних досліджень, музейних та архівних пошуків учених Інституту в Рязанському краї.

У розробках останніх років прискіпливу увагу спрямовано на міграцію та адаптацію росіян у регіонах пізнішого розселення, на їхній соціально-культурний статус, трансформацію в історико-культурному розвитку, на етнічні аспекти формування нової громадянської ідентичності. Таку різновекторність досліджень використано в комплексній розробці теми «Русские за рубежом» («Росіяни за кордоном») ⁵.

Вагоме не тільки наукове, але й прикладне значення має розроблення питань, які пов'язані із сучасним станом корінних малочисельних народів Півночі, а також із проблемами їх адаптації до нових соціально-економічних і по-

літичних умов. Інтерес до окресленого регіону виявляє не лише наша держава. Колективний проект за цією темою, який спільно виконуємо з науковцями Швеції та Фінляндії, підтримав Банк Швеції. В опублікованих роботах, присвячених історичній етнографії, етнотеографії, соціальній організації, матеріальній і духовній культурі народів Крайньої Півночі й Сибіру, увагу спрямовано на вивчення адаптивних функцій традиційної культури, що є актуальною проблемою ⁶.

Суттєвий внесок здійснено й у вивчення соціальної організації більшості сибірських народів. Як приклад, можемо навести незалежну експертну доповідь, присвячену малочисельним народам Півночі, Сибіру й Далекого Сходу. У ній не лише проаналізовані проблеми, але й запропонована стратегія багатоваріантного саморозвитку в межах так званої культурно-орієнтованої модернізації, на противагу тривалим домінуючим традиціоналістичним охоронним установкам на основі державного патернаціоналізму ⁷.

У роботах кавказознавців здійснено акцент на вивчення сучасної етнополітичної ситуації в регіоні. Зокрема, проаналізовано сучасні процеси в Чечні й висунуто пропозиції щодо актуальних заходів урегулювання існуючого конфлікту. Дослідження засвідчили, що громадськість налаштована проти інноваційних дій. Одним з механізмів протидії є відданість традиції, у якій убачають порятунок від глобалізації. Водночас чималий спектр сучасного кавказького життя за останні роки позначений суттєвими змінами, причім не лише в аспекті матеріального і господарського побуту, але і в області соціонормативної культури ⁸.

У полі зору вчених перебуває також етнокультурна ситуація на суміжних територіях. Наприклад, у координації з білоруськими й українськими колегами проводимо дослідження з проблем російсько-українсько-білоруського прикордоння. Вивчаємо ідентичність і культурну специфіку населення цих територій, регіональні особливості в демографічній, мовній, конфесійній сферах ⁹.

Після розпаду СРСР Калінінградська область стала анклавом Російської Федерації і водночас порубіжною зоною, адже вона немає кордонів з іншими територіями країни. Тому проводимо на цих теренах моніторинг проблем ідентичності й культури.

Вивчення зарубіжних народів. Важливою складовою наукової роботи Інституту є дослідження з етнології народів Європи. Проєктами охоплено комплекс питань від історичних до сучасних культурно-побутових і етнополітичних процесів. На сьогодні класикою стали опубліковані в 1980-х роках історико-етнологічні дослідження «Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы» («Календарні звичаї та обряди в країнах Зарубіжної Європи») (у чотирьох томах), «Брак у народов Зарубежной Европы» («Шлюб у народів Зарубіжної Європи») (у трьох томах), «Типология жилища в странах Зарубежной Европы» («Типологія житла в країнах Зарубіжної Європи»). Завдяки цим виданням в етнології набули популярності методи комплексного і порівняльного дослідження великого регіону за єдиною програмою. Цієї традиції дотримано й у колективній монографії, яку двічі перевидали¹⁰.

За останні роки тематика європеїстики суттєво розширилася. Постає новий актуальний напрям — етнополітика, який охоплює вивчення особливостей націоналістичних ідеологій та етнополітичних рухів, роль етногенетичних ідей в ідеологічній конфронтації. Аналізуємо особливості етнічної політики держав Європи, форми і методи її реалізації, механізми врегулювання міжетнічних відношень. У центрі уваги напряму — роль націоналізму у вирішенні проблем збереження етнічної культури, рідної мови, групової ідентичності, особливостей соціокультурного образу етнічних та іммігрантських груп населення. За окресленою проблематикою опубліковано низку монографій¹¹.

Одним з важливих векторів у дослідженні етнополітики стало спільне з французькими антропологами обговорення проблем ідентичності й націєтворення в європейських країнах, а також мультикультурної природи сучасних націй¹².

Низкою праць висвітлено і міжетнічні конфлікти, кризові ситуації, національні рухи в Європі. Актуальній темі сучасного балканського конфлікту присвячені монографії М. Мартинової і М. Кашуби¹³, у яких проаналізовано події, пов'язані з розпадом СФРЮ і створенням на його основі нових держав; досліджено витoki кризи, суть військових сутичок у Хорватії, Боснії та Герцеговині, Косово, міжетнічні протистояння в інших районах Балкан, перші кроки становлення нових держав. З дослідженням етнічних аспектів сучасних суспільних процесів пов'язана робота з реконструкції загальної історико-етнографічної характеристики населення в межах однієї країни або регіону, долі малих народів у зарубіжних країнах, етнічних общин за межами основної території їхнього проживання¹⁴.

Глибоку комплексну проблему становить етнографічне вивчення російського зарубіжжя ХХ ст. Цікавість викликає й історія формування та культурного розвитку різних груп, вихідців з Російської Федерації, у країнах Європи¹⁵. На замовлення Міністерства іноземних справ ми виконували роботу за проєктом «Российская диаспора в странах СНГ» («Російська діаспора в країнах СНД»).

За матеріалами російських архівів, які містять відомості про балканські народи, опублікована монографія М. Керимової¹⁶. Також у полі наших досліджень питання вивчення гендерного чинника в політиці, релігії, економіці, у структурі й функціях сім'ї, аналіз специфічних особливостей народів у сімейній сфері, в історії зарубіжної науки¹⁷.

У вітчизняній американістиці привертають увагу симпозиуми з проблем індіаністики (1982, 1985, 1988, 1993, 1997 рр.), а також видані за їхніми результатами збірники статей. Успіхом останнього десятиліття стала підготовка найповнішого видання архівних та інших документів з історії російської Америки «Россия в Калифорнии. Колония Росс и российско-калифорнийские связи в первой половине XIX в.» («Росія в Каліфорнії. Колонія Рос і

російсько-каліфорнійські зв'язки в першій половині XIX ст.»¹⁸.

Значну увагу приділено народам Зарубіжної Азії¹⁹. Традиційно в Інституті репрезентовано потужний напрям з етнології Центральної Азії та Казахстану. Новий вектор — вивчення питань соціальної поведінки слов'янського населення у вищезазначених державах (міграції, адаптації до нових умов життя, реакція на етнокритичну внутрішню політику, актуальні тенденції в міжетнічних стосунках). Увагу спрямовано на процеси перетворення в соціальній сфері й культурі народів Центральної Азії, на вивчення етапів і чинників пострадянських змін, на механізми й шляхи модернізації²⁰.

Міждисциплінарні дослідження. В Інституті функціонують кілька відділів, які спеціалізуються на фізичній антропології, на вивченні найдавніших етапів еволюції людини та її сучасних особливостей. Науковцями Інституту проведено чимало експедицій у всі куточки колишнього Радянського Союзу. Теоретична і практична розробка антропологічних методик (краніологія, остеологія, одонтологія, дерматогліфіка, соматологія) дозволили вітчизняним дослідникам найбільш досконало вивчити населення Російської Федерації та суміжних країн з антропологічного погляду. Набувають розвитку й комплексні антрополого-археологічні розвідки. Нині палеоантропологи Інституту працюють у складі археологічних експедицій не лише на території нашої країни (Північний Кавказ, Поволжжя, Прибайкалля), але й за її межами (Туркменістан, Єгипет). Поряд із традиційними напрямками у фізичній антропології постали нові: антропогенетика, антропоестетика тощо. Гордістю Інституту є лабораторія пластичної реконструкції, у якій за унікальною методикою, розробленою півстоліття тому антропологом Герасимовим, проводять скульптурну реконструкцію голови по черепу, відновлюють обличчя історичних персонажів²¹. Окрім того, приймаємо замовлення від криміналістів.

Міждисциплінарну природу найновіших підходів особливо яскраво демонструє поведінкова антропологія — наука, яка виконує

роль зв'язкової ланки між дослідженнями біології людини й соціальними сферами знань. Тобто поведінкова антропологія вивчає взаємодію людей у повсякденному житті (родинні зв'язки, батьківська поведінка, репродукція і вибір шлюбних партнерів, соціальні стосунки в колективах однолітків і в різновікових групах, міжвікові взаємини). Увага спрямована на вивчення моделей поведінки в різних культурах і на стратегії опанування поведінкових навичок у процесі соціалізації²².

Одним з нових напрямів у нашій країні є психологічна антропологія, або крос-культурна психологія. Ведучими спеціалістами виконано дослідження з міжетнічних установок і дистанцій, зі психологічного сприйняття соціальних змін і міграцій, зі соціальної психології діаспор²³.

Затребуваним у науковому й політичному розумінні є релігієзнавство. В Інституті виконано ґрунтовний аналіз релігійної ситуації в Москві, що включає дослідження малих конфесій, релігійних груп і напрямів²⁴.

Дослідницька робота Інституту охоплює і такі міждисциплінарні теми, як етносоціологія, етнодемографія, етнологія, етноархеологія. Їхнє підґрунтя закладене в 1960–1980-х роках. Однак чимало напрямів (гендерні взаємозв'язки, юридична антропологія, аудіовізуальна антропологія) виникло відносно нещодавно. За всіма вищеперерахованими областями знань працюють самостійні підрозділи.

Етнологічні дослідження є складовою проблематики соціальної екології. У 1980–1990-х роках провадили роботу за проектом «Этническая экология переселенческих групп. Русские старожилы на Закавказье» («Етнічна екологія переселенців. Російські старожили в Закавказзі»). Нами проаналізовано процеси адаптації російського селянського населення, яке мігрувало на ці землі в минулі століття, до умов проживання в Закавказзі. Комплексною тематикою робіт охоплено вивчення демографічних, медико-антропологічних і психологічних характеристик росіян-старожилів, їхні глибокі зв'язки і родові структури, традиційну і сучасну системи харчування, специфіку розселення, особливості

поселень і жител, господарчу діяльність, духовну культуру й соціальну структуру конфесійних общин. Підсумком багатолітньої роботи за зібраними в експедиціях матеріалами стали серія монографій і збірників²⁵. Нині триває розробка теоретично-методологічних підвалин етнічної екології як міждисциплінарної галузі дослідження: окреслено завдання і способи практичного застосування етнологічних знань та дослідницьких методик²⁶.

У 1990-х роках Інститутом активізовано розробку гендерного напрямку. Оpubліковано чимало праць із питань сім'ї та сімейного устрою, функцій жінки в сім'ї, з проблем сімейного й суспільного виховання дітей, формування гендерних стереотипів поведінки, з питань чоловічих соціальних статусів і ролей²⁷.

Останнє десятиліття — новий етап розвитку юридичної антропології (народного права). З 1995 року в Інституті діє семінар з юридичної антропології, який об'єднує етнологів і юристів. Проблеми юридичної антропології, пов'язані з управлінням і регулюванням життя корінних малочисельних народів Півночі, потрапили в поле наукового зацікавлення і наших співробітників, коли Інститут виступив організатором кількох значних конференцій. Особливо важливу роль у становленні юридичної антропології для Російської Федерації відіграв XI Міжнародний конгрес зі звичаєвого права і правового плюралізму (Москва, 1997). Окремий напрям юридичної антропології репрезентують роботи за проектом «Этнографический мир императорской России: экономика, право, власть, политика» («Етнографічне обличчя імператорської Росії: економіка, право, влада, політика»). Видано декілька збірників, які вміщують опубліковані й неопубліковані архівні документи²⁸.

У запроваджених проектах висвітлюємо й питання з історії етнологічної науки. Своєю фундаментальністю вирізняється опубліковане в 1990—1999 роках академічне «Собрание сочинений Н. Миклухо-Маклая» («Зібрання праць М. Миклухи-Маклая»). Виданню передувала багатолітня праця учасників проекту в архівах і бібліотеках, були виявлені сот-

ні рукописів, невідомі сучасникам публікації та рисунки видатного науковця. До переліку значимих джерелознавчих робіт зараховуємо також тритомну «Историю Сибири» («Історія Сибіру») (М., 1999. — Т. 1; 2000. — Т. 2; 2005. — Т. 3) Г. Міллера.

У 1999 році світ побачила книга «Репрессированные этнографы» («Репресовані етнографи») (М., 1999. — Вип. 1), яка викликала значний резонанс у суспільстві. Оpubліковано також монографію «Выдающиеся отечественные этнологи и антропологи XX века» («Видатні вітчизняні етнологи й антропологи XX століття») і книгу спогадів про великого вченого С. Токарева, підготовлено збірник про академіка Ю. Бромлея. Зауважимо, що активізувалося вивчення історії окремих напрямів російської етнографії. Результат такої колективної співпраці — збірник «Страницы отечественного кавказоведения» («Сторінки вітчизняного кавказознавства»). Виданий альбом світлин співробітниці А. Смолян, реконструйовано декілька унікальних відеозаписів з архіву Інституту, створено нові фільми про традиції народів світу, зокрема про народи Півночі²⁹.

Вагоме місце в науковій тематиці академічного закладу належить дослідженню теорії та методології вивчення етнічних процесів, розвитку культури. Зокрема, зауважимо на серійному виданні «Этнографическая библиотека» («Етнографічна бібліотека»), у якому вийшло близько двадцяти книг класиків етнологічної науки, у тому числі й у перекладах з інших мов³⁰. У 2003 році опубліковано книгу «Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии» («Реквієм для етносу. Дослідження із соціально-культурної антропології») В. Пишкова, де викладено новий погляд на нашу науку. Дискусії про місце й роль етнології в сучасному суспільстві розгорнулися і в журналі «Этнографическое обозрение» («Етнографічний огляд»).

Вивчення сучасних суспільно-політичних проблем. Вагоме місце в дослідницькій діяльності Інституту належить вивченню сучас-

них суспільно-політичних проблем Російської Федерації, пов'язаних з такими феноменами, як ідентичність, колективні форми самоврядування, етнічне представництво в системі владних відносин, а також ксенофобія, етнічний і релігійний екстремізм, соціальні конфлікти.

Прикладні дослідження Інституту етнології та антропології РАН, пов'язані із забезпеченням практичних потреб держави й російського суспільства, виконувалися за такими основними напрямками: дослідження на замовлення державних міністерств і відомств, наукове консультування державних структур, соціологічні й експертні дослідження, розробка проектів нормативно-правових документів федерального рівня, етнологічна експертиза.

Наприкінці 1990-х років відбулися деякі зміни в структурі Інституту на користь проблемних груп, створено ряд підрозділів, які займаються актуальними питаннями сучасної етнології та розробкою на їхній основі практичних рекомендацій для державних органів різного рівня. Два нові підрозділи Інституту — Центр етнологічних досліджень і Центр із вивчення міжнаціональних відношень — розгорнули широку діяльність із моніторингу етнічних проблем та етнополітичної тематики. У 1993 році на базі Інституту створено Мережу етнологічного моніторингу і раннього попередження конфліктів, у якій ведуть спільну діяльність експерти з різних регіонів Російської Федерації.

Моніторинги етнополітичної ситуації в пострадянських країнах, розробка дій з попередження та врегулювання конфліктів відіграють важливу роль у нівелюванні конфліктних ситуацій, нейтралізації етнічного сепаратизму, у підтримці толерантності в міжетнічних відношеннях. Система етнологічного моніторингу висвітлює стан етнічних взаємин у дванадцяти пострадянських державах і сорока суб'єктах Російської Федерації. Методологія і методика подані в спеціальній монографії³¹. За даними моніторингу написано також монографію прикладного характеру, орієнтовану на ознайом-

лення державних осіб, які приймають рішення, з етнокультурною ситуацією в російській частині Кавказу³². Зібрано унікальну документальну базу з етнополітичних проблем багатоетнічних регіонів і етнотериторіальних автономій Російської Федерації, а також деяких інших країн³³.

Аналітичне й прикладне дослідження етнічності й націоналізму, етнічних конфліктів і способів їх вирішення входять до переліку пріоритетних напрямів роботи Інституту³⁴. Неабияке значення для прогнозування між-етнічних відносин і профілактики конфліктів має видання серії «Исследования по прикладной и неотложной этнологии» («Дослідження з прикладної та невідкладної етнології») (М., 1900—2011. — Вып. 1—225).

Внеском у російську науку стала співпраця нашого Інституту з Бергховським центром Німеччини. Предмет вивчення — конструктивні й методологічні можливості врегулювання конфліктів³⁵.

Інститут здійснив вагомий внесок у наукове забезпечення деяких питань державної політики й керівництва в етнічній сфері, виступивши одним з основних розробників «Концепции государственной национальной политики Российской Федерации» («Концепція державної національної політики Російської Федерації»), «Концепции государственной политики России в отношении соотечественников за рубежом» («Концепція державної політики Російської Федерації щодо співвітчизників за кордоном»), низки законів і документів. У межах прикладних досліджень на замовлення Ради Федерації розроблено концепцію федерального закону «Об основах государственной национальной политики в Российской Федерации» («Про основи державної національної політики в Російській Федерації»).

Найактивнішу участь науковці нашого академічного закладу брали в розробці методичних матеріалів для Всеросійського перепису населення 2002 і 2010 років. Друком вийшло два томи із серії праць, присвячених перепису 2002 року. Проаналізовано хід і результати

проведення перепису 2010 року щодо питань фіксації соціальної ідентичності населення³⁶.

У 2009 році підготовлено спеціальну доповідь для Ради Європи «Статус и поддержка языкового разнообразия в Российской Федерации» («Статус і підтримка мовного різноманіття в Російській Федерації») у зв'язку з перспективами ратифікації Росією Європейської Хартії регіональних мов і мов меншин. Разом з Міністерством регіонального розвитку Російської Федерації, Представництвом Європейської Комісії в Росії в рамках співпрограми «Национальные меньшинства в России: развитие языков, культуры, СМИ и гражданского общества» («Національні меншини в Росії: розвиток мов, культури, ЗМІ та громадянського суспільства») було розроблено низку рекомендацій.

На замовлення Міністерства регіонального розвитку Російської Федерації виконано проект «Этнокультурный потенциал регионов как фактор формирования российской нации» («Етнокультурний потенціал регіонів як чинник формування російської нації»). Під час його реалізації, за допомогою матеріалів етнологічного моніторингу отримано відомості щодо громадянської та етнічної ідентичності росіян, а також здійснено рекомендації з вдосконалення державної етнічної політики³⁷.

Важливим свідченням актуальності й затребуваності знань і методів етнологічної науки для розробки базових основ управління суспільством і державою стала робота Інституту з реалізації цільових програм «Москва многонациональная: формирование гражданской солидарности, культуры мира и согласия» («Москва багатонаціональна: формування громадянської солідарності, світової культури і злагоди») і «Столица многонациональной России» («Столиця багатонаціональної Росії»). Мета дослідження — науково-аналітичне осмислення сучасних соціальних процесів у столиці, пошук ефективних механізмів зниження соціально-психологічної напруги в суспільстві, протидія екстремізму, вироблення механізмів,

моніторингу, діагностика і прогнозування ситуації в мегаполісі.

За рішенням керівництва Москви, за участю провідних науковців, спеціалістів московських і федеральних структур працює Курс підвищення кваліфікації держслужбовців соціальної сфери, працівників правоохоронних органів і ЗМІ. Апробовано тренінги з налагодження міжкультурного діалогу з орієнтацією на молодь; підготовлено декілька книг³⁸.

З 2002 року провадили роботу з федеральної цільової програми «Формирование установок толерантного сознания и профилактика экстремизма в российском обществе» («Формування установок толерантної свідомості й профілактика екстремізму в російському суспільстві»). Розробляли декілька проектів: етнічна толерантність у традиційних культурах народів світу, психологія етнічних конфліктів і толерантність у ЗМІ. За цими тематичними векторами опубліковано близько десяти книг. Тема міжкультурної комунікації — нинішній актуальний напрям досліджень³⁹.

Неабияку увагу науковці спрямовують на методологічні концепції та практичні рекомендації для популяризації етнологічної науки. Проблеми полікультурної освіти, міжкультурної комунікації з погляду етнолога розглянуто, наприклад, у книзі М. Мартинової⁴⁰. Однією з найновіших розробок Інституту є проект «Этническая политика России в сфере образования: разработка методов анализа нормативно-правовых документов для оптимизации системы принятия решений» («Етнічна політика Росії в галузі освіти: розробка методів аналізу нормативно-правових документів для оптимізації системи прийняття рішень»). На основі висновків досліджень підготовлено матеріали для парламентських слухань «Федеральный государственный образовательный стандарт — стратегический ресурс устойчивого развития многонационального общества» («Федеральний державний освітній стандарт — стратегічний ресурс стійкого розвитку багатонаціонального суспільства») ⁴¹.

Наші наукові досягнення широко популяризуємо через кіно і фото, зокрема, на центральних телеканалах Російської Федерації. Серед останніх фільмів — «Наследники таймырских шаманов» («Нащадки таймирських шаманів»), «Наедине с волками» («Наодинці з вовками»), «Тайны древних гробниц» («Таємниці древніх гробниць»).

Вагомим досягненням є створення електронного фотоархіву Інституту із забезпеченням зовнішнього доступу через Інтернет до багатих зібрань світлин більш ніж за століття експедиційної діяльності вітчизняних науковців. Найунікальніші — це світлини російських експедицій на Памір наприкінці XIX ст., матеріали експедицій в Арктику, акварелі й рисунки художників, здійснені в 1950-х роках в експедиціях.

Підсумовуючи, зауважу, що загалом російська наука в останні роки вражає тематичним різнобарв'ям, прихильністю до класичних етнографічних методів здобування нових

знань і надвисокою продуктивністю більшості наукового складу.

У 1990 році за ініціативою Інституту створено «Ассоциацию этнографов и антропологов России» («Асоціація етнографів і антропологів Росії»). Із цього часу раз на два роки проходять конгреси етнографів і антропологів Російської Федерації. Відбулося вже вісім таких зібрань. Конгреси етнографів й антропологів Росії, за участю іноземних учених, стали справді загальноросійськими звітами стану антропологічної та етнологічної науки в межах країни.

Як Інститут загалом, так і всі, без винятку, його підрозділи активно співпрацюють з науковцями багатьох дослідницьких центрів країни та світу. Інститут етнології та антропології РАН має міжнародні контакти, що виявляються в найрізноманітніших формах. Співробітництво також утілено в межах проектів і угод Російської академії наук з академіями інших країн.

¹ Повну бібліографію книжкових видань Інституту див.: Труды учёных Института этнологии и антропологии РАН. 1999–2002: Тематический указатель / сост. О. Л. Милова. — М., 2003; за наступні роки — у щорічних звітах ІЕА РАН (М., 2003–2010). Бібліографічний огляд найважливіших робіт Інституту за останніх п'ятдесят років див.: *Чистов К. В.* Из истории советской этнографии 30–80 гг. XX века. К 50-летию Института этнографии АН СССР // Советская этнография. — 1983. — № 3; *Бромлей Ю. В., Чистов К. В.* Ордена Дружбы народов Института этнографии имени Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР — 50 лет // Советская этнография. — 1983. — № 4.

² Ґрунтовний аналіз тематики публікацій див.: *Соколовский С. В.* Российская этнография в конце XX в. (библиометрическое исследование) // Этнографическое обозрение. — 2003. — № 1. — С. 3–54.

³ *Русские народные традиции и современность.* — М., 1995; *Русские: этнотерриториальное расселение, численность и исторические судьбы (XII–XX вв.).* — М., 1995; *Кузнецов С. В.* Русское крестьянское хозяйство: аграрная деятельность и религиозно-нравственные воззрения. — М., 1995; *Липинская В. А.* Старожилы и переселенцы. Русские на Алтае XVIII–начала XX вв. — М., 1996; *Витов М. В.* Этнография Русского Севера. — М., 1997; *Русские. Историко-этнографические очерки.* — М., 1997; *Традиционное жилище наро-*

дов России: XIX – начало XX в. — М., 1997; *Вопросы антропологии, диалектологии и этнографии русского народа.* — М., 1998. — Вып. 25; *Вопросы этнографии русского народа.* — М., 1998. — Вып. 25; *Носова Г. А.* Традиционные обряды русских (крестины, похороны, поминки). — М., 1999; *Русские: этнотерритория, расселение, численность и исторические судьбы (XII–XX вв.).* — М., 1999. — Т. 1; *Русские: народная культура (история и современность).* — М., 2000. — Т. 3, 4; *Власова И. В.* Дорогами земли Вологодской. Этнографические очерки. — М., 2001; *Крестьянские истории: российская деревня 1920-х годов в письмах и документах.* — М., 2001; *Громыко М. М., Буганов А. В.* О воззрениях русского народа. — М., 2000.

⁴ *Русский Север: этническая история и народная культура XII–XX века.* — М., 2002; *Русские Рязанского края / отв. ред. С. А. Иникова.* — М., 2009. — Т. 1, 2.

⁵ *Гинзбург А. И.* Русское население в Туркестане (конец XIX–XX вв.). — М., 1991; *Григорьева Р. А., Шлыгин Н. В., Будина О. Р.* Быт русской семьи в малом эстонском городе. — М., 1996; *Русские в новом зарубежье: Средняя Азия. Этносоциологические очерки.* — М., 1993; *Русские в ближнем зарубежье.* — М., 1994; *Русские в новом зарубежье: Киргизия. Этносоциологические очерки.* — М., 1995; *Русские нового зарубежья: Итоги этносоциологического исследования в цифрах.* —

М., 1996; Русские нового зарубежья: Миграционная ситуация, переселение и адаптация в России. – М., 1997; *Субботина И. А.* Стратегия поведения русской молодежи в странах нового зарубежья: Молдавия. – М., 1998; Русские в современном мире. – М., 1998; *Савоскул С. С.* Русские нового зарубежья. Выбор судьбы. – М., 2002.

⁶ Народы Советского Севера (1960–1980-е годы). – М., 1991; Демографические, экономические, социальные и культурные проблемы развития народов Дальнего Востока в условиях экономических реформ и демократических преобразований. – М., 1994; Народы Севера и Сибири в условиях экономических реформ и демократических преобразований. – М., 1994; Социально-экономическое и культурное развитие народов Севера и Сибири: традиции и современность. – М., 1995; *Лопуленко Н. А.* Народы Российского Севера: экономика, культура, политика (по материалам региональной прессы). – М., 2000; *Афанасьева Г. М.* Традиционная система воспроизводства нганасан. – М., 1990; Эндогамный ареал и этническая группа. – М., 1990; Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера. – М., 1990; *Ванштейн С. И.* Мир кочевников Центра Азии. – М., 1991; Обские угры (ханты и манси). – М., 1991; *Симченко Ю. Б.* Нганасаны. Очерки традиционных верований. – М., 1993; *Функ Д. А.* Бачатские телеуты в XVIII – первой четверти XX века: Историко-этнографическое исследование. – М., 1993; Народы Сибири и Севера России в XIX в. – М., 1994; Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий. – М., 1994; *Симченко Ю. Б.* Тайга селькупская. – М., 1995; *Сирин А. А.* Катангские эвенки в XX в. Расселение, организация среды жизнедеятельности. – М., 1996; Этнодемографические особенности воспроизводства народов Севера России. – М., 1996; *Соколова З. П.* Животные в религиях. – СПб., 1998; *Соколова З. П.* Жилище народов Сибири (опыт типологии). – М., 1998; Этнические стереотипы в меняющемся мире. – М., 1998; Коренные малочисленные народы Севера и Сибири: Руководство для исследователей. – М., 1999. – Вып. 29; *Пивнева Е. А.* Манси: популяционная структура, этнодемографические процессы (XVIII–XX вв.). – М., 1999; Сибирь: Этнос и культуры (Народы Сибири в XIX в.) – М.; Улан-Удэ, 1999. – Вып. 4; Челканцы в исследованиях и материалах XX в. – М., 2000; Этнографический сборник. Народы Севера России. – М., 2000; *Мартынова Е. П., Пивнева Е. А.* Традиционное природопользование народов Северного Приобья. – М., 2001; *Смоляк А. В.* Народы Нижнего Амура и Сахалина. Фотоальбом. – М., 2001.

⁷ Практика постсоветских адаптаций народов Сибири / отв. ред. Д. А. Функ, Х. Бич, Л. Силанпя. – М., 2006; Этнокультурное взаимодействие и социокультурная адаптация народов Севера России / отв. ред. В. И. Молодин, В. А. Тишков. – М., 2007; *Миссонова Л. И.* Ульта Сахалина: большие проблемы малочисленного народа. – М., 2006; *Батьянова Е. П.* Родщ и община у телеутов в XIX – начале XXI в. – М., 2007; *Функ Д. А.* Мир шаманов и сказателей (комплексное исследование телеутских и шорских материалов). – М., 2005.

⁸ *Анчабадзе Ю. Д., Волкова Н. Г.* Старый Тбилиси: Город и горожане в XIX в. – М., 1990; Житие и деяния Иллариона Грузина. – М., 1991; Духоборцы и молокане в Закавказье. – М., 1992; *Мусукаев А. И., Першиц А. И.* Народные традиции кабардинцев и балкарцев. – Нальчик, 1992; *Калоев Б. А.* Скотоводство народов Северного Кавказа: с древнейших времен до начала XX в. – М., 1993; *Анчабадзе Ю. Д., Волков Н. Г.* Этническая история Северного Кавказа. XVI–XIX вв. – М., 1993; *Абдушелишвили М. Т., Арутюнов С. А., Калоев Б. А.* Народы Кавказа: Антропология, лингвистика, хозяйство. – М., 1994; *Арутюнов С. А., Сергеева Г. А., Кобычев В. П.* Народы Кавказа. Материальная культура: Пища. Жилище. – М., 1995; *Бабич И. Л.* Народные традиции в общественном быту кабардинцев. – М., 1995; *Калоев Б. А.* Моздокские осетины. – М., 1995; *Цулая Г. В.* Абхазия и Абхазы в контексте истории Грузии: Домонгольский период. – М., 1995; Северный Кавказ: Бытовые традиции. – М., 1996; *Тер-Саркисянц А. Е.* Армяне. История и этнокультурные традиции. – М., 1998; *Бабич И. Л.* Эволюция правовой культуры адыгов. – М., 1999; *Калоев Б. А.* Вторая родина Коста Хетагурова. – Владикавказ, 1999; *Калоев Б. А.* Осетинские историко-этнографические этюды. – М., 1999; Карачаевцы и балкарцы: язык, этнография, археология, фольклор. – М., 2001.

⁹ Белорусско-русское пограничье / отв. ред. Р. А. Григорьева, М. Ю. Мартынова. – М., 2005.

¹⁰ Рождение ребенка в обычаях и обрядах. Страны Зарубежной Европы. – М., 1997.

¹¹ Этнические проблемы и политика государств Европы / отв. ред. М. Ю. Мартынова. – М., 1998; Европа на пороге третьего тысячелетия / отв. ред. М. Ю. Мартынова. – М., 2000; Этнические меньшинства в современной Европе / отв. ред. М. Ю. Мартынова. – М., 1997; Европейская интеграция и культурное многообразие / отв. ред. М. Ю. Мартынова. – М., 2009. – Ч. 1–3.

¹² Диалоги об идентичности и мультикультурализме / под ред. Е. Филипповой и Р. ле Коадика. – М., 2005; Этнические категории и статистика. Дебаты в России и во Франции / ред. Е. И. Филиппова. – М., 2008.

¹³ *Кашуба М. С., Мартынова М. Ю.* Новая этнополитическая карта Балкан. – М., 1995; *Мартынова М. Ю.* Балканский кризис: народы и политика. – М., 1998.

¹⁴ *Кожановский А. Н.* Народы Испании во второй половине XX века. Опыт автономизации и национального развития. – М., 1993; *Грацианская Н. Н.* Словаки. – М., 1994; *Решина М. И.* Фризы. Проблема этнокультурного развития. – М., 1996; *Заринов И. Ю.* Путь длиннее века. Этническая история поляков в Бразилии. – М., 1998; *Деметер Н. Г., Бессонов Н., Кутенков В.* История цыган. Новый взгляд. – М., 2000.

¹⁵ Новые славянские диаспоры / отв. М. Ю. Мартынова. – М., 1996.

¹⁶ *Керимова М. М.* Югославянские народы и Россия. Этнографические сюжеты в русских публикациях и документах первой половины XIX века. – М., 1997.

¹⁷ *Шлыгина Н. В.* История финской этнологии. – М., 1995; Современная семья у народов Зарубежной Европы. – М., 1993; Семья в современном европейском обществе. – М., 1996; Проблемы и методы исследований современной семьи. – М., 1997.

¹⁸ Население Нового Света: проблемы формирования и социокультурного развития. – М., 1999; Очерки по культурной антропологии американского города. – М., 1997; *Лопуленко Н. А.* Эскимосы США и Канады. – М., 1998; *Александренков Э. Г.* Стая кубинцев. Проблемы формирования этнического самосознания. – М., 1998; *Нитобург Э. Л.* Евреи в Америке на исходе XX в. – М., 1997; *Комарова Г. А.* Русский Бостон. – М., 2002; Коренное население северной Америки в современном мире. – М., 1990; Америка после Колумба: взаимодействие двух миров. – М., 1992; Американские индейцы: новые факты и интерпретации. – М., 1996; История и семиотика индейских культур Америки. – М., 2002.

¹⁹ *Жуковская Н. Л.* Судьба кочевой культуры: рассказы о монголах и Монголии. – М., 1990; Истоки формирования современного населения Южной Азии. – М., 1990; *Арутюнов С. А., Джарылгасинова Р. Ш.* Япония: народ и культура. – М., 1991; *Кузнецов А. И.* Индонезийцы за рубежом. – М., 1991; Этнокультурные процессы в странах Зарубежной Азии. XX век. – М., 1991; *Арутюнов С. А., Щербеньков В. Г.* Древнейший народ Японии: Судьбы племени айнов. – М., 1992; *Кочнев В. И., Седловская А. Н.* Европейцы в Южной Азии и образование «евразийских» групп. – М., 1992; Календарь в культуре народов мира. – М., 1993; Календарно-праздничная культура народов Передней Азии: традиции и инновации. – М., 1997; *Shukovskaja N.* Kategorien und Symbolik in der traditionellen Kultur der Mongolen. Studa Eurasia. – Berlin, 1997. –

Vd. V; *Шинкарев В. Н.* Человек в традиционных представлениях тибето-бирманских народов. – М., 1997; *Шинкарев В. Н.* Кварц, кровь, одержимость. Очерки традиционного мировоззрения горных народов Южного Вьетнама. – М., 2002.

²⁰ Проблемы этногенеза и этнической истории народов Средней Азии и Казахстана. – М., 1990; Современное развитие этнических групп Средней Азии и Казахстана. – М., 1992; *Моногарова Л. Ф., Мухиддинов И.* Таджики. – М., 1992. – Ч. 1; *Моногарова Л. Ф.* Таджики. – М., 1992. – Ч. 2; *Жилина А. Н., Томина Т. Н.* Традиционное жилище народов Средней Азии. XIX – начало XX вв. – М., 1993; *Бушков В. И.* Население северного Таджикистана: Формирование и расселение. – М., 1995; *Жилина А. Н.* Новое и традиционное в современном сельском жилище Узбекистана (вторая половина XIX–XX в.). – М., 1995; *Ярлыкопов А. А.* Библиографический указатель научной литературы по ногайцам. – Махачкала, 1998; *Наумова О. Б.* Структура животноводческого хозяйства в Западно-Казахстанской области Казахстана. – М., 2000; Среднеазиатский этнографический сборник. – М., 2001. – Вып. IV; *Брусина О. И.* Славяне в Средней Азии. Этнические и социальные процессы. Конец XIX – конец XX века. – М., 2001.

²¹ *Васильев С. В.* Дифференциация плейстоценовых гоминид. – М., 1999. – Вып. 1–9; Новые методы – новые подходы в современной антропологии. – М., 1997; Теория антропологии и её методы: истоки и развитие. – М., 2001; Вестник антропологии. – М., 1995–2002. – Вып. 1–9; Женщина в аспекте физической антропологии. – М., 1994.

²² *Бутовская М. Л.* Язык тела: природа и культура. – М., 2004; Агрессия и мирное сосуществование: универсальные механизмы контроля социальной напряженности у человека. – М., 2006; *Бутовская М. Л., Дьяконов И. Ю., Ванчатова М. А.* Бредущие среди нас. Нищие в России и странах Европы. История и современность. – М., 2007; Человек в прошлом и настоящем: поведение и морфология. – М., 2008.

²³ Духовная культура и этническое самосознание нации. – М., 1990–1991. – Вып. 1, 2; *Лебедева Н. М.* Социальная психология этнических миграций. – М., 1993; *Лебедева Н. М.* Новая русская диаспора. Социально-психологический анализ. – М., 1995; *Лебедева Н. М.* Введение в этническую и кросс-культурную психологию. – М., 1999; Этническая психология и общество. – М., 1997; Ценности и символы национального самосознания в условиях изменяющегося общества. – М., 1994; Национальное самосознание и национализм в Российской Федерации начала 1990-х годов. – М., 1994; Суверенитет и этническое самосознание: идеология и практика. – М., 1995; Говорит элита республик Российской

Федерации: 110 интервью Леокадии Дробижевой. – М., 1996; *Дробижева Л. М., Аклае А. Р., Коротеева В. В., Солдатова Г. У.* Демократизация и образцы национализма в Российской Федерации 90-х годов. – М., 1994; Миграции и новые диаспоры в постсоветских государствах. – М., 1996; *Ассиметричная федерация: взгляд из центра, республик и областей.* – М., 1998; Социальная и культурная дистанция: опыт многонациональной России. – М., 1998; *Арутюнян Ю. В., Дробижев Л. М., Сусоколов А. А.* Этносоциология. – М., 1999.

²⁴ Религии мира: история и современность. – М., 1990; *Смоляк А. В.* Шаман: личность, функции, мировоззрение (Народы Нижнего Амура). – М., 1991; Традиционные ритуалы и верования. – М., 1995; Шаманизм и ранние религиозные представления. – М., 1995; *Симченко Ю. Б.* Традиционные верования нганасан. – М., 1996; *Фуки Д. А.* Телеутское шаманство: традиционные этнографические и новые исследовательские возможности. – М., 1997; Религия, культура и общество: Библиографический указатель религиозно-богословской, религиоведческой литературы, изданной в России с XVI до начала XX веков. – М., 1993; *Курило О. В.* Очерки по истории лютеран в России (XVI–XX вв.). – М., 1996; *Липинская В. А.* Старообрядцы в Румынии: Русские писатели о липованах. – М., 1994; *Нитобург Э. Л.* Церковь афроамериканцев в США. XVIII–XX вв. – М., 1995; Москва: Народы и религии. – М., 1997; *Басилов В. Н., Кармышева Д. Х.* Ислам у казахов. – М., 1997; Ислам и народная культура. – М., 1998; Буддизм: словарь. – М., 1992; Неоязычество на просторах Евразии. – М., 2001.

²⁵ Русские старожилы Азербайджана. Материалы по этнической экологии. – М., 1990–1992; *Григулевич Н. И.* Этническая экология питания: Традиционная пища русских старожил и народов Закавказья. – М., 1996; Русские старожилы Закавказья: молокане и духоборцы. – М., 1995; Очерки экспедиционного быта в Закавказье. – М., 2001.

²⁶ Этническая экология: теория и практика. – М., 1991; *Козлов В. И.* Этническая экология: Становление дисциплины и история проблем. – М., 1994; *Степанов В. В.* Методы этноэкологической экспертизы. – М., 1999; *Комарова Г. А.* Предтеча Чернобыля. Этнокультурные аспекты экологической катастрофы на р. Теча. – М., 2002.

²⁷ Семейный быт народов СССР. – М., 1990; Семья: Традиции и современность. – М., 1990; Этнические стереотипы мужского и женского поведения. – М., 1991; Современная семья у народов Зарубежной Европы. – М., 1993; Женщина и свобода: Пути выбора в мире традиций и перемен. – М., 1994; *Kon I. S.* Sexual Revolution in Russia // From the Age of the Czars to Today. – New York, 1995; Обы-

чай и обряды, связанные с рождением ребёнка. – М., 1995; *Смирнова Я. С., Тер-Саркисянц А. Е.* Народы Кавказа. Семья и семейный быт. – М., 1995; *Соловьёва Л. Т.* Грузия: Этнография детства. – М., 1995; *Пушкарёва Н. Л.* Женщины России и Европы на пороге нового времени. – М., 1996; Семья в современном европейском обществе. – М., 1996; *Кон И. С.* Сексуальная культура в России. – М., 1997; Проблемы и методы исследований современной семьи. – М., 1997; *Пушкарёва Н. Л.* Частная жизнь женщины в доиндустриальной России. X–XIX века: Невеста, жена, любовница. – М., 1997; Семья, гендер, культура. Материалы междунар. конф. 1994 и 1995 гг. – М., 1997; Гендерные проблемы в этнологии. – М., 1998; *Кон И. С.* Введение в сексологию. – М., 1998; *Кон И. С.* Вкус запретного плода. Сексология для всех. – М., 1998; *Кон И. С.* Лунный свет на заре. Лики и маски однополой любви. – М., 1998; *Золотухина М. В.* Мир американской семьи. – М., 1999; *Кон И. С.* Роль и место сексуальной культуры в становлении цивилизованного государства. – С.Пб., 1999; *Кон И. С.* Социологическая психология. – М.; Воронеж, 1999; Гендерные проблемы в общественных науках. – М., 2001; Мужчина в традиционной культуре. – М., 2001; *Пушкарёва Н. Л.* Русская женщина. Прошлое и современность. – М., 2001; Гендерные проблемы в этнологии. – М., 1998; Этнология человека на пороге XXI века: новые данные и старые проблемы. – М., 1999; Мужчина и женщина в современном мире: меняющиеся роли и образы. – М., 1999. – Т. II.

²⁸ Обычное право народов Сибири (буряты, якуты, эвенки, алтайцы, шорцы). – М., 1997; Национальная политика в императорской России. Цивилизованные окраины (Финляндия, Польша, Бессарабия, Украина, Закавказье, Средняя Азия). – М., 1997; Homo Juridicus: материалы конф. по юридической антропологии. – М., 1997; Национальная политика в императорской России. Поздние первобытные и предклассовые общества Севера Европейской России, Сибири и Русской Америки. – М., 1998; Обычное право народов России. Библиографический указатель (1890–1998 гг.). – М., 1998; Обычное право и правовой плюрализм: материалы XI Междунар. конгресса по обычному праву и правовому плюрализму (август 1997 г.) – М., 1999; *Бабич И. Л.* Эволюция правовой культуры адыгов. – М., 1999; Человек и право. Книга о летней школе по юридической антропологии. – М., 1999; Юридическая антропология. Закон и жизнь. – М., 2000; Традиционная нормативная культура, организация власти и экономика народов Северной Евразии и Дальнего Востока. – М., 2000; Степной закон. Обычное право казахов, киргизов и туркмен. – М., 2000; Обычай и закон. Исследования по юридической антропологии. – М., 2002.

²⁹ Благодарим судьбу за встречу с ним. О Сергее Александровиче Токареве. – М., 1995; Страницы отечественного кавказоведения. – М., 1992; Смоляк А. В. Народы Нижнего Амура и Сахалина. Фотоальбом. – М., 2001.

³⁰ Морган Л. Г. Лига ходенасури. – М., 1983; Леви-Стросс К. Структурная антропология. – М., 1983; Мид М. Культура и мир детства. – М., 1988; Радлов В. В. Из Сибири. Страницы дневника. – М., 1989; Богораз В. Г. Материальная культура чукчей. – М., 1991; Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. – М., 1991; Сумцов Н. Ф. Символика славянских обрядов. – М., 1996; Мосс М. Общества, обмен, личность. Труды по социальной антропологии. – М., 1996; Максимов А. Н. Избранные труды. – М., 1997; Ван Геннеп А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. – М., 1999; Рэдклифф-Браун А. Р. Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции. – М., 2001; Пирцио-Бироли Д. Культурная антропология Тропической Африки. – М., 2001; Лич Э. Культура и коммуникация: логика взаимосвязи символов. – М., 2001; Эванс-Причард Э. История антропологической мысли. – М., 2003.

³¹ Тишков В. А., Степанов В. В. Измерение конфликта. – М., 2004.

³² Российский Кавказ. Книга для политиков / под ред. В. А. Тишкова. – М., 2007.

³³ Губогло М. Н., Смирнова С. К. Феномен Удмуртии: парадоксы этнополитической трансформации на исходе XX века. – М., 2001.

³⁴ Биркенбах Х.-М. Расследование фактов как средство превентивной дипломатии. Взгляд международных организаций на конфликт по вопросу гражданства в Эстонии и Латвии. – М., 1998; Межтаджикский конфликт: путь к миру. – М., 1998; Филиппов В. Р., Филиппова Е. И. Закон и этничность. – М., 1998; Shnirelman V. A. Russian Neo-pagan Myths and Antisemitism // АСТА. – 1998. – N 13; Аклаев А. Р. Демократизация и этнический конфликт: модели регулирования этнополитических кризисов в постсоветском контексте. – Великобритания, 1999; Косиков И. Г., Косикова Л. С. Северный Кавказ: социально-экономический справочник. – М., 1999; Осипов А. Г. Российский опыт этнической дискриминации: месхетинцы в Краснодарском крае. – М., 1999; Разрешение конфликтов. Пособие по обучению методам анализа и разрешения конфликтов. – М., 1999; Сотрудничество НПО и государства на приоритетных направлениях миграционной

политики. Материалы круглого стола. – М., 2000; «Видимые руки»: Ответственность за социальное развитие. – М., 2001; Межэтнические отношения и конфликты в постсоветских государствах (Ежегодный доклад, 2000). – М., 2001; Тишков В. А. Общество в вооружённом конфликте. Этнография чеченской войны. – М., 2001; Чечня: от конфликта к стабильности. – М., 2001.

³⁵ Этнополитический конфликт: пути трансформации. Настольная книга Бергхофского центра / отв. ред. В. А. Тишков, М. Я. Устинова. – М., 2007.

³⁶ На пути к переписи / отв. ред. В. А. Тишков. – М., 2003; Этнография переписи / отв. ред. Е. И. Филиппова, Д. Арель, К. М. Гусеф. – М., 2003; Этнокультурный облик России. Перепись 2002 г. / ред. В. В. Степанов, В. А. Тишков. – М., 2007.

³⁷ Российская нация: становление и этнокультурное многообразие / под ред. В. А. Тишкова. – М., 2008.

³⁸ Молодые москвичи. Кросс-культурное исследование / отв. ред. М. Ю. Мартынова, Н. М. Лебедева. – М., 2008; Молодежь Москвы: адаптация к многокультурности / отв. ред. М. Ю. Мартынова, Н. М. Лебедева. – М., 2007; Молодёжные субкультуры Москвы / сост. Д. В. Громова, отв. ред. М. Ю. Мартынова. – М., 2009.

³⁹ Идентичность и толерантность. – М., 2002; Толерантность и культурная традиция. – М., 2002; Малькова В. К., Тишков В. А. Этничность и толерантность в СМИ. – М., 2002; Диагностика толерантности в СМИ. – М., 2002; Лопуленко Н. А., Мартынова М. Ю. В мире жить – с миром жить. Хрестоматия для школьников. – М., 2002; Межкультурный диалог. Лекции по проблемам межэтнического и межконфессионального взаимодействия. – М., 2003; Лебедева Н. М., Лунева О. В., Стефаненко Т. Г., Мартынова М. Ю. Межкультурный диалог. Тренинг этнокультурной компетентности. – М., 2003.

⁴⁰ Мартынова М. Ю. Мир традиций и межкультурное общение. В помощь школьному учителю. – М., 2004.

⁴¹ Див. також: Шнирельман В. А. В поисках престижных предков: этнонационализм и школьные учебники. Ответственность историка: преподавание истории в глобализирующемся обществе: материалы междунар. конф. (Москва, 15–17 сентября 1998). – М., 2000; Мартынова М. Ю. Поликультурное пространство России и проблемы образования: V Конгресс этнографов и антропологов России. – М., 2003.

ЕЛЕМЕНТИ РЕГІОНАЛЬНОЇ ЕТНОКУЛЬТУРИ В РАННІЙ РОМАНТИЧНІЙ ПРОЗІ ПАНТЕЛЕЙМОНА КУЛІША

Сергій П'ятаченко

УДК [39:316.723];82–3КулішП.

У статті розглянуто специфіку відображення місцевої народної традиційної культури в ранній фольклорно-романтичній прозі П. Куліша, дія в якій відбувається в рідному для письменника містечку Вороніжі.

Ключові слова: рання проза П. Куліша, фольклорна складова, Вороніж.

The article deals with the specific of displaying of local folk traditional culture in an early folklore-romantic prose of Panteleimon Kulish pertained to his native Voronizh town.

Keywords: early prose of P. Kulish, folkloric component, Voronizh.

Навколо ранньої прози П. Куліша окреслилося кілька досить важливих проблем. Це, зокрема, проблема мови і відповідної належності до певної національної літератури, літературний контекст і впливи, а також використання фольклорних джерел та специфіка відтворення народного світогляду й міфології.

До неї зазвичай відносять п'ять творів: оповідання «О том, от чего в местечке Воронезе высох Пешевцов став» та «О том, что случилось с козаком Бурдюгом на зеленой неделе» (1840), повість за народними переказами «Огненный змей» (1841), оповідання «Циган» (1841) та «Коваль Захарко» (1843). Перші три побачили світ в альманасі Михайла Максимовича «Киевлянин», наступне вийшло в альманасі «Ластівка», а останнє надрукував «Москвитянин». Ці твори можна охарактеризувати як фольклорно-фантастичну прозу, створену на основі українських народних легенд, переказів, оповідань та казок. «Перші твори Куліша мають виразно етнографічний характер, — писав М. Зеров. — Їхній зміст — народні перекази, місце дії — рідний Кулішеві Вороніж» [3, с. 191].

Недостатню популярність серед видавців та дослідників цих творів Уляна Базюк намагається пояснити «не надто високим мистецьким рівнем... і тим, що писані вони переважно російською мовою, а до таких моментів в українському літературознавстві ставлення особливе» [1, с. 165]. Тут принагідно варто згадати думку Д. Чижевського, який вважав,

що «перші українські романтики були втрачені для української літератури.., бо вони писали російською мовою» [16, с. 363]. Не зупиняючись окремо на цій проблемі, відзначимо, що Куліш сприймав російську мову не лише не чужою українській, а похідною від неї: «По своїй руській природі вона нам не ворожа — не те, що польщизна; бо й її зродили наші ж таки староруські розуми» [9, с. 417]. Також можна погодитися з думкою Є. Нахліка, який стверджував, що «Куліш свідомо підпорядковував свою російськомовну прозу національно-патріотичній меті — пробуджувати в зрусифікованих співвітчизників почуття українського патріотизму» [11, с. 137].

Для радянської ідеології П. Куліш виявився також не вельми зручним, за що й був затаврований як буржуазний націоналіст, а це на довгі десятиліття унеможливило об'єктивний підхід до його наукової спадщини. Лише в останнє десятиліття, після хвилі інтересу до творчості зрілого Куліша, надійшов час і для його ранньої прози, яка вперше після 1930 року почала з'являтися друком [8]. Ініціатором перевидання став львівський письменник Ю. Винничук, який упорядкував кілька популярних видань, куди ввійшли перекладені українською мовою «Огненный змій» [13], «Коваль Захарко» та «Циган» [2], «Про те, що сталося з козаком Бурдюгом на зелені свята» [17]. Перевидання цих творів в українських перекладах до певної міри спрощує їх сприйняття сучасним українським читачем.

Певний інтерес до ранньої фантастичної прози Куліша сьогодні виявили й дослідники. Варто відзначити статті В. Івашкова [4; 5], У. Базюк [1] та Н. Мафтин [10], які торкаються проблематики ранньої прози, її фольклорно-фантастичних рис та типологічної спорідненості з тогочасною німецькою фольклорно-фантастичною новелістикою.

Серед тих проблем, які ще чекають свого дослідження, відзначимо зв'язок між літературним дебютом і початком фольклорно-збирацької діяльності Куліша. Поява перших його творів була викликана не лише «модю на українське» в тогочасній літературі романтизму, не лише прикладом попередників — О. Сомова, М. Гоголя, Г. Квітки-Основ'яненка та Є. Гребінки — а й жвавою роботою у фольклорно-збирацькій царині. Наслідком його уваги до народно-легендарної прози стала підготовка до видання «Українських народних переказів» (1847), які у зв'язку з арештом потрапили до читача лише в 1893 році. Окремі зразки прози з цього збірника ввійшли до першого тому «Записок о Южно́й Руси» (1856).

Варто відзначити потужний вплив народної легендарно-казкової прози на всю ранню прозу письменника, де, окрім перерахованих вище творів, натрапляємо на оповідання «Бабуся з того світу», яке спочатку вийшло в «Записках о Южно́й Руси» як компіляція фольклорних переказів, а пізніше передруковане як авторське оповідання з уведенням народних легенд та переказів у художню тканину творів. Наприклад, у романі «Михайло Чарнишенко» (1843) автор використовує як вставну новелу народний переказ про чортову повітуну, у повісті «Алексей Однорог» — топонімічну легенду про кручу над гирлом Ольжиного тору, а в оповіданні-ідилії «Орися» — легенду про золоторогих турів та князя-мисливця.

Уся рання проза П. Куліша має чітку локалізацію — події у творах відбуваються в рідному для письменника Вороніжі, змальованому з особливою симпатією й теплотою. «Ех, Воронеж, Воронеж! Скільки я виходив за ці роки сіл і городів, а ніде не бачив веселішого міс-

та», — говорить автор устами Івана Большака в повісті «Огненный змії» [13, с. 106]. У другій частині повісті Вороніж постає перед нами нічною романтизованою панорамою казкового міфосвіту, «де все здавалось надзвичайним, як у сні; все ніби рухалось і промовляло якоюсь дивною мовою: і тому так весело й вільно було на душі в гульливої юрби. Всі немов потрапили в чарівний світ, де немає злиднів і тягару, все чудесне й ясне, і мчали вперед безтурботно, ніби переконані, що танок ніколи не скінчиться й музики не зупиняться» [13, с. 124–125].

Вороніж як умовно-міфологічний локус не є винаходом Куліша. До нього вже були й Диканька М. Гоголя, і Пирятин Є. Гребінки, але особливістю Кулішевого підходу, на відміну від умовностей попередників, є надзвичайно ретельне прагнення до відтворення місцевого колориту та етнокультури. Тут ми бачимо не лише Вороніж у цілому, а також його кутки (коваль Захарко «живе на Тросвящині проти колодязя» [2, с. 178], до Марусі долітає «пісня з найдалшого кінця Воронежа, де-небудь на Спащині чи Пречистенщині» [13, с. 120]), ставки та греблі («Від материних сліз висох і Пішевців став, і на місці його розкинувся дикий пустир», «Як тільки настала північ, іде він на Пішевцеву греблю» [2, с. 182]), урочища («за Воронежем в урочищу, званому Камінь, зарито з давніх-давен великий скарб, завалений величезним каменем» [13, с. 143]), церкви (після смерті старого Чайки «загук жалібний дзвін дзвонів Троїцької церкви й повторився в Миколая й Покрови» [13, с. 139] тощо).

Установка на достовірність викликала введення до творів «знайомих йому людей — це оживлювало оповідь, робило її більш виразною» [1, с. 5]. Саме тому тут у вгадуваному топосі діють персонажі зі знайомими іменами, прізвищами та прізвиськами (Іван Большак, Ничипор Большак, Петро Чайка, Маруся Чайка, Степан Журба, Іван Костюченко, коваль Захарко, дігтяр Шпичка, козак Губський, козак Бурдюг, стара Цюцюриха, Гаврилко, «що хотів будувати Троїцьку церкву» тощо). На характерність цих власних імен вказує хоча

б той факт, що й на сьогодні у Вороніжі живе багато мешканців на прізвище Бурдюг.

Від художньої документальності письменник робить крок до творчого узагальнення — і далі до глибокого проникнення в селянський світ, який мислився як органічне поєднання реального та ірреального. Ці твори характеризуються взаємопроникненням трьох складових: місцевого колориту, етнографічного реалізму та містично-фантастичного романтизму. Відомо, що Куліш критикував українські повісті Гоголя за неточність відображення національної етнокультури. Для себе ж він обрав шлях найточнішого відображення зовнішнього й внутрішнього світів українського селянина. Свого часу М. Костомаров дав оцінку його етнографічній діяльності, яка надовго стала дороговказом для наступників: «Настала потреба знати і зображувати свою народність фундаментально з усіма її звивинами. Ніхто з такою бездоганністю не задовольняє цієї потреби в науковому плані, як п. Куліш у своїх легендах, переказах і повір'ях, що він їх записав із уст народу» [7, с. 41].

Цю оцінку можна віднести й до художньої прози Куліша, яка може слугувати живим документом невідомих на сьогодні побутових та етнографічних реалій, вірувань, світогляду та інших елементів етнокультури, яка має в ранній творчості письменника виразно регіональний характер.

Безперечною основою ранніх прозових творів письменника стала фольклорна легендарна та казкова проза, на важливій ролі якої наголошував В. Петров: «Народна легенда для нього більше важить, ніж белетристичне, повістярське її опрацювання. Повістярська фабула для Куліша — це навмисний прийом, вигаданий спосіб збити в якусь приблизну цілість різноманітні окремі народні легенди й перекази» [12, с. 15].

П'ять аналізованих творів насправді містять значно більше використаних фольклорних сюжетів. Так, до основного сюжету «Огненного змія» уведено кілька вставних новел (про дванадцятьох братів-будівничих і лаврську

дзвіницю, про смерть бандуриста, про шаблю козака-характерника, про панський скарб, про огненного змія, про дьогтяра й скарб), а також згадано ще кілька народних переказів (про плач землі в Батурині, про коваля Захарка і чортів тощо). Оповідання «Про те, від чого в містечку Воронежі висох Пішевців став» також містить два вставні фольклорні мотиви: про нічні візити «несправжнього» коханого (мотив перелесника, огненного змія) та силу материних сліз, «від яких трава згорає, вода висихає й камінь розсипається».

Окрім прозової фольклорної складової, можна віднайти чимало згадок про пісні вороніжців: думи, історичні, ліричні, весільні та календарно-обрядові. Пісня супроводжує всіх героїв «воронізьких» творів, вона, здається, живе тут власним, окремим життям і легко долає межу між світом людей і світом духів та демонів. Про особливу роль пісні говорить і сам автор: «Народна пісня для українця має особливий зміст, не помітний для стороннього слухача. Не знаючи нічогосінько про історію свого народу, простий селянський парубок, вслухавшись у сумовиту пісню про козаків, живим почуттям лине в минуле їхнє життя. Він і сам не зможе розповісти вам того, що відчуває; але, коли б він дав вам свою душу, ви б здивувались, яке поетичне багатство звучить під похмурою оболонкою!» [13, с. 127].

Співає Наталка, сумуючи за Грицем («Постіль біла, стіна німа, / Ні з ким розмовляти!), танцює та виспіває циган з однойменного оповідання («Гей грай, коли граєш, / Коли чорні брови маєш»), а в «Огненному змії» пісня не лише орнаментує розповідь, а й виконує смислотворчу місію. Вісім пісень та їх фрагментів уводить Куліш у канву твору: історичну пісню про Саву Чалого, чумацьку «Ой грайте, музики, від двора до двора», козацьку «Ой добрая годиницька була», ліричні «Вари, мати, вечеряти, я ляжу до сонця», «Вітер повіває, гілля розхляє» та жартівливі «Галю, Галю чорнобрива», «І дощик іде, і метелиця гуде». Особливо насичений піснями опис сільських вечорниць, де лунали і старосвітські пісні,

і жартівливі новотвори, а «далі пісні не було вже чути: музики утяли слідом за ним; багато парубків виступило з дівчатами на середину хати, й гучний танок завирував. Танок кілька разів мінявся: грали горлиці, козачка, і шумить і гуде; але музики не втихали, бо на місце стомлених пар ставали другі, їх змінювали невинно нові. Вечорниці розгулялись» [13, с. 127]. Ще раз пісня зринає під час опису весілля Івана й Марусі, яке «було на диво всьому світові, з усіма вигадками й забобонами, так мудро вигаданими старосвітськими людьми» [13, с. 141]. Далі силу набирають похмурі, фатальні сили, до реального життя героїв примішується демонічна ірреальність, і пісня зникає.

Взагалі варто відзначити надзвичайну, неодноразово підкреслену автором наближеність світу воронізьких селян до потойбічного світу: «А увесь Вороніж спить, і, може, тільки душі послуних, залишивши свої оселі, виходять, світлі, на повітря і читають цю невитлумачену книгу й розуміють письмена її, поки не повернуться в тіло» [13, с. 127].

Ніч, як особлива романтична категорія, виступає в ранніх творах Куліша основним часом, коли вирішуються долі героїв: уночі приходить до Наталки «несправжній» демонічний Гриць з оповідання про Пішевців ставок, уся друга — воронізька — частина «Огненного змія» — нічна, а в оповіданні про козака Бурдюга сонце взагалі з'являється лише на останніх сторінках.

Нічна стихія якнайкраще відповідає задуму письменника відтворити «воронізький» міфосвіт, населений духами, мерццями, русалками, перелесниками, чортами. Найчастіше автор звертається до теми «нечистих» грошей — чортового або проклятого скарбу (шість сюжетів), тема «огненного змія» — перелесника — використовується тричі, двічі опрацьований фольклорний мотив перемоги над чортом.

У «космологічній» структурі «воронізького світу» органічно співіснують християнські категорії (душа, проща, гріх, спокутування, образи, церква, молитва) та язичницькі (метемпсихоз, перевтілення, русалки, чорти,

огненний змії, «закляті» скарби, зелені свята). Це двовірство є досить типовим для українського селянина XIX ст., який шанував не лише Святу Трійцю, а й хатніх та дворових духів, остерігався русалок, польовиків, лісовиків та виконував різні ритуали ще дохристиянського походження. «Двовір'я позостається сильним у багатьох народів аж до нашого часу, перетворившись на національні вірування та національні звичаї», — зазначав І. Огієнко [6, с. 325]. Н. Мафтин стверджує, що «П. Куліш уже на початку своєї літературної творчості ґрунтовно опрацьовує фольклор, українську демонологію. Віднайшовши у її скарбниці виразно позначену міфологічністю легенду про перелесника, Огненного змія, він сполучає її міфологічний код із християнськими міфологемами і розгортає свій, авторський варіант міфу про спокусу та втрачений рай» [10, с. 34].

Проте слід відзначити, що Куліш особливо не захоплюється тодішньою модою на русалок, чортів, відьом, вовкулаків. Він змальовує світ демонів лише через сприйняття людей, а «страхиття у текстах Куліша — це породження свідомості (часто хворої)» [1, с. 167]. Людина, її душа залишаються у центрі «воронізької» прози, а причинами бід героїв виступають не злі демони, а порушення певних сакральних заборон: не працювати у свято, не забувати обереги, не викопувати «нечисті» скарби, не порушувати інших християнських та моральних законів.

Повноту змального автором світу важко уявити без ретельно відтвореного селянського побуту, сімейних традицій та звичаїв, одягу, ремесел та народного мистецтва, традиційних промислів та способів господарювання мешканців Вороніжа початку XIX ст. Вишиті рушники, чисті ослони, образок-оберіг, народні страви та напої — ці та десятки інших яскравих деталей дають нам живе уявлення про збережений автором маленький український світ з його віруваннями, святами та обрядами, господарством і побутом.

Цінність ранньої прози П. Куліша полягає не лише в тому, що вона стала певним кроком

до зростання і самого автора, і молоді української прози, а й у тому, що вона певною мірою реалізувала фольклорно-етнографічні завдання того часу, донісши до нас усю повноту регіональної етнокультури одного з куточків України. Варто відзначити, що справу з дослідження народної культури Вороніжа через півстоліття підхопив земляк Куліша, фольклорист та етнограф Іван Абрамов [14; 15], який видав кілька праць, присвячених воронізькому фольклору, побуту та звичаям: «Царь Максимилиан» (1904), «Черниговские малороссы. Быт и песни населения Глуховского уезда Черниговской губернии» (1905), «О колядках и

щедриках в Черниговской губернии» (1906) тощо.

Варто також згадати свідчення П. Филиповича про етнографічну експедицію 1921 року місцями, які змалював у своїх творах П. Куліш, — до ріки Трубайло та Турової кручі [8, с. 45]. Цікавим також було б сьогоденне дослідження етнокультури цього регіону, її залишків та видозмін.

Важливим орієнтиром і взірцем на цьому шляху для нас має слугувати рання фольклорно-романтична проза П. Куліша, у якій віддзеркалився специфічний комплекс української регіональної етнокультури.

1. *Базюк У.* Особливості фольклорної фантастики ранньої романтичної прози Пантелеймона Куліша // Вісник Львівського університету. — Л. : ЛНУ ім. Івана Франка, 2004. — С. 165–177. — (Серія філологічна).

2. Зачароване місце: Українська літературна казка / упоряд., біографічні відомості, редакція текстів, переклад Ю. Винничука. — Л. : ЛА «Піраміда», 2006. — 412 с.

3. *Зеров М.* Твори : у 2 т. — К. : Дніпро, 1990. — Т. 2 : Историко-літературні та літературознавчі праці. — 601 с.

4. *Івашків В. М.* Проблематика ранніх романтичних оповідань Пантелеймона Куліша // Збірник праць кафедри української преси. Випуск 4-6. На пошану професора М. Нечиталюка з нагоди 80-річчя від дня народження. — Л., 2001. — С. 401–411.

5. *Івашків В. М.* Проблематика романтичної повісті Пантелеймона Куліша «Огненный змей» // «З його духа печаттю...». Збірник наукових праць на пошану Івана Денисюка. — Л., 2001. — Т. 1. — С. 26–41.

6. *Іларіон, митрополит.* Дохристиянські вірування українського народу: Іст.-реліг. монографія. — К. : АТ «Обереги», 1991. — 424 с.

7. *Костомаров Н.* Этнографические писания // Отечественные записки. — 1857. — Т. 112. — С. 41–74.

8. *Куліш П.* Твори. — Х., 1930. — Т. 1. — 420 с.

9. *Куліш П.* Твори : у 2 т. — К. : Дніпро, 1994. — Т. 1. — 420 с.

10. *Мафтин Н.* Імплицитна міфологічність як прикметна риса новелістичного мислення доби романтизму: «Огненный змей» П. Куліша — «Білявий Екберт» Л. Тіка // Зарубіжна література. — 2003. — № 3. — С. 32–36.

11. *Нахлік Є.* Українсько-російська двомовність у творчості Пантелеймона Куліша // Вітчизна. — 1997. — № 1–2. — С. 136–143.

12. *Петров В.* Етнографічне писання П. Куліша // *Куліш П.* Твори. — Х., 1930. — Т. 1. — С. 5–23.

13. Огненный змей: фантастичні твори українських письменників XIX ст. / упоряд. Ю. П. Винничука ; передм. В. О. Шевчука. — К. : Молодь, 1990. — 288 с.

14. *П'ятченко С. В.* Іван Абрамов // До народних джерел Сумщини. — Суми : МакДен, 2004. — С. 45–49.

15. *Терлецький В. В.* Дослідник з Воронежа. — Суми : Собор, 1997. — 64 с.

16. *Чижевський Д.* Історія української літератури: Від початків до доби реалізму / авт. передм. М. К. Наєнко. — Т. : Презент, 1994. — 478 с.

17. Чорт зна що: Антологія / упоряд., редакція текстів, переклад Ю. Винничука. — Л. : ЛА «Піраміда», 2006. — 792 с.

ВОЛОДИМИР ДАНИЛОВ – ДОСЛІДНИК ФОЛЬКЛОРУ І ФОЛЬКЛОРИСТИКИ ПІВДНЯ УКРАЇНИ

Людмила Іваннікова

УДК 398(477.7)+929Данилов

У статті підсумовано науковий доробок Володимира Данилова в галузі вивчення історії фольклористики Півдня України. Основну увагу зосереджено на маловідомих публікаціях ученого в катеринославських виданнях, а саме — рецензіях на регіональні збірники фольклору.

Ключові слова: регіональні та локальні дослідження фольклору, Володимир Данилов, історія фольклористики та етнографії.

The article summarizes the scientific creation of Volodymyr Danylov in the field of study of the folkloristic history of South Ukraine. Basic attention is concentrated on the scientist's little known publications — reviews on the regional folklore collections — in the Katerynoslav editions.

Keywords: regional and local researches on folklore, Volodymyr Danylov, history of folkloristics and ethnography.

Годі й говорити про українознавчий доробок Володимира Валер'яновича Данилова (1881—1970) — українського та російського фольклориста, етнографа, літературознавця, архівіста, археографа, педагога. Його неперсичний внесок у вивчення українських народних голосінь добре відомий, однак мало хто знає, що Володимир Данилов (Данилів) був (разом із М. Сумцовим) серед перших дослідників історії фольклористики Півдня України, зокрема Катеринославщини. Усього два роки (1905—1907) прожив тоді ще молодий учений у Катеринославі (нині — Дніпропетровськ), викладав у Катеринославській класичній гімназії, був дійсним членом Катеринославської губернської вченої архівної комісії (виконував обов'язки її бібліотекаря), делегатом XIII Археологічного з'їзду в Катеринославі (серпень 1905 р.), автором численних розвідок, що публікувалися на сторінках «Летописи Екатеринославской ученой архивной комиссии» (далі — ЛЕУАК) (Т. 1—10, 1904—1915), але пам'ять про той нетривалий період зігривала душу вченого все подальше життя. У цьому він неодноразово зізнавався в листах до Д. Яворницького. «З цим Музеєм зв'язані спомини про мої молодощі, коли я, трохи не парубком, приїхав у Катеринославі на учительську посаду, і коли Ваш Музей був єдиним задля мене культурним осередком, у якому перше місце займали Ви», — писав він

30 травня 1930 року [21, с. 157]. Як видно з нещодавно опублікованого листування, дружні стосунки двох учених зберігалися впродовж майже 40 літ, аж до смерті Д. Яворницького, який був для В. Данилова консультантом з багатьох питань місцевої етнографії [21, с. 153], адже вже тоді, у 1904—1906 роках, розпочав він дослідження символіки голосінь та похоронних звичаїв [21, с. 157]. Данилов до того ж був автором перших заміток про Катеринославський історичний музей ім. О. М. Поля, яким тоді завідував Д. Яворницький, а також про окремих культурних діячів цього краю [5; 14; 15; 18].

Ціла низка статей Володимира Данилова, опублікованих на сторінках ЛЕУАК, журналу «Киевская Старина» та інших наукових видань, присвячені історії фольклористики й етнографії Півдня України. Це, зокрема, «Труды по изучению этнографии Екатеринославской губернии», «Памяти Г. А. Залюбовского», «Из пришлого Екатеринославской этнографии», «Екатеринославщина в архиве Императорского русского этнографического общества» та ін. [6, с. 358—364; 7, с. 134—146; 9, с. 376—378; 10, с. 182—188; 11, с. 220—231; 17, с. 108—111]. Це біобібліографічні огляди й нариси про збирачів фольклорно-етнографічного матеріалу, серед яких — найважливіша рецензія В. Данилова на збірник Д. Явор-

ницького «Малороссийские народные песни» (1906), яка була опублікована в журналі «Киевская Старина» (1906, № 7).

Ця рецензія має характер глибокого наукового дослідження — відображає тогочасний стан української фольклористичної науки і ті проблеми методологічного плану, що стояли перед нею. З-поміж них — класифікація народних пісень, їх варіантність та пов'язані із цим едиційні принципи; проблема розмежування фольклорних та літературних текстів, їхня взаємодія; питання функціонування фольклору, його трансмісія і трансляція; міжнаціональні взаємовпливи у фольклорі, компіляція й контамінація пісенних текстів тощо. Ця стаття перегукується з працями М. Сумцова та інших українських і російських фольклористів. У ній він, з одного боку, розвиває окремі положення, з другого, полемізує з деякими авторами, ставить нові завдання перед фольклористами початку ХХ ст. Щоправда, деякі судження В. Данилова не витримали випробування часом, але є й такі, що залишаються актуальними й досі.

В. Данилов розглядав фольклористику кінця ХІХ — початку ХХ ст. у її генетичному зв'язку з усім попереднім процесом розвитку, починаючи від збірника М. Цертелєва 1819 року. Об'єднавчою, на його думку, була передусім любов до батьківщини, яка спонукала фольклористів до праці на народознавчій ниві.

На кінець ХІХ ст. накопичилося стільки українського фольклорного матеріалу, що вже неможливо було оперувати ним без відповідних покажчиків, тож неминуче мала виникнути потреба наукової інвентаризації фольклору. Чимала кількість першоджерельних зразків, записаних та опублікованих у різних виданнях упродовж майже століття, привела до того, що перед фольклористами постали серйозні питання: чи фіксувати далі народну творчість і що саме записувати, що публікувати і як поводитися з варіантами вже виданих пісень. Різні наукові товариства виробляли свої едиційні принципи. Проблему намагалися вирішити всі, хто був причетний до видання фольклорних збірників, зокрема й В. Данилов, який подав у своїй статті

різні погляди щодо подальшого шляху розвитку фольклористики. «Иногда даже заходит речь, — пише Данилов, — не пора ли положить предел дальнейшему собиранию материалов, не является ли оно пережевыванием старого обнародованного материала, и не нужно ли заняться только изучением и объяснением собранного» [13, с. 52].

Прихильники іншої позиції (зокрема й М. Сумцов) вважали, що фольклористика повинна перестати займатися археологією в етнографії і звернути увагу на сучасність: «Наука должна направить свой интерес в сторону тех форм народной жизни, которые являются существеннейшими для народа в данное время» [13, с. 52]. Учений не надає переваги жодному із цих переконань, а намагається їх примирити, і у зв'язку із цим висловлює надзвичайно раціональну і свіжу на той час думку, з якою важко не погодитися й тепер: «Действительно, собиратели народной украинской поэзии очень часто повторяют одно и то же. Варианты одних и тех же песен, иногда очень мало отличающихся друг от друга, наполняют иной раз целые страницы, увеличивая напрасно объем книжек и статей. Конечно, загромождение литературы ненужным материалом нежелательно, но исключение может быть сделано в том случае, если этнограф представляет цельную картину быта и духовного содержания определенного места: города, села, деревни и т. д. В таком случае всякая песня, записанная исследователем, в совокупности со всеми остальными песнями приобретает известную этнографическую ценность. Кроме того, каждая песня, каждое слово в песне должны служить материалом для выяснения диалектологических особенностей языка той местности, откуда идет сборник песен. Таким образом не всегда подбор даже малозначительных вариантов может быть лишним» [13, с. 52–53]. Отже, В. Данилов чи не вперше в українській фольклористичній порушив питання регіонального вивчення фольклору. «Но если работники по собиранию народной поэзии не ограничиваются отдельной местностью и странствуют иной раз по всей Украине, —

продовжує далі дослідник, — **данные варианты окажутся совершенно лишними».**

Вирішити проблему накопичення фольклорного матеріалу вчені намагалися шляхом створення пісенних зводів різних жанрів, як це зробив у Росії О. Соболевський. Це мало допомогти збирачам у підготовці до друку свого доробку, щоб легко було вилучити все, що «по сравнению с песенным сводом окажется неценным». В. Данилов зауважує, що «подобное решение вопроса было бы самым целесообразным», **однак застерігає, що такі зводи фольклору для багатьох збирачів можуть виявитися недоступними, як недоступні були в провінції зібрання Чубинського, Грінченка та інші фундаментальні збірники. Не вирішить цієї проблеми й створення покажчиків, які теж, на думку В. Данилова, не всім будуть доступні. Отже, єдиний вихід учений вбачає у створенні «обществ, преследующих цели научного исследования местностей». «Желательно, чтобы были образованными специально этнографические местные общества, ставящие себе задачей если не научные исследования, касающиеся известной местности, то, по крайней мере, собирание этнографических материалов» [13, с. 54]. **Таке товариство, на переконання Данилова, повинно робити ставку передусім на вчителів та служителів церкви і, що дуже важливо, «могло бы заняться собиранием материалов по фольклору согласно с известной программой, составленной сообразно с местными условиями». Також товариство могло б займатися не лише збиранням, а й виданням матеріалів. До того ж воно мало б кращі можливості для придбання необхідної наукової літератури і для відбору найцінніших зразків до друку.****

Завершуючи роздуми про необхідність місцевих наукових товариств та їхню видатну роль у фольклористичних дослідженнях кожного регіону, В. Данилов резюмує: «Таким образом местные этнографические общества могли бы упорядочить дело собирания материала по народной поэзии и снять упрек с современной украинской этнографии в том, что она, давая мало нового, более занимается повторением известного» [13, с. 54].

На жаль, усе це не могло повною мірою вирішити окресленої проблеми. Це міг зробити лише метод картографування фольклору, але на той час його ще не застосовували у фольклористиці. Однак до створення всеукраїнського атласу неминуче повинні були привести регіонально-локальні дослідження фольклору, на які спрямовував тодішніх науковців В. Данилов.

Інше питання, яке порушує стаття В. Данилова, — це функціонування фольклору і, зокрема, народних пісень. «Верно то, что песня в народной среде все более и более теряет свое значение. Даже парубки, которым случится приобрести интерес к чтению, начинают отставать от сельских гуляний с песнями». Відповідно, автор заперечує думку тих учених, які вважали, що слід вивчати лише сучасний побут і фольклор, відійшовши від улюбленої старовини. І це треба робити, й іншого не забувати, адже не секрет, що в процесі функціонування фольклору одні сюжети, образи й форми відмирають, а нові народжуються. Тож важливо не тільки ганятися за новотворами, а й фіксувати старовину, особливо зникаючі жанри, як-от думи, історичні пісні, архаїчні обрядові зразки. Тож, усупереч М. Сумцову, В. Данилов стверджує, що «этнография нисколько не идет по ложному пути. Ее дело — археологическое: восстановить и сохранить богатства народного духа. [...] Верно, конечно, и то, что пора уже перестать интересоваться только традиционным духовным содержанием народа и пора обратить самое серьезное внимание на более важные вопросы, возникающие в народной жизни: религиозные в широком смысле, политические, общественные» [13, с. 54–55]. **Таку перспективу накреслив В. Данилов для української фольклористики на початку ХХ ст., вірячи, що «представители последней еще много сделают для нее, исправят старое и проложат путь к новому» [13, с. 56].**

Характеризуючи збірник пісень, записаних Д. Яворницьким, В. Данилов розглядає його в контексті порушених проблем і тих недоліків, які були властиві тогочасній фольклористичній науці. Слід зауважити, що рецензія В. Данилова на працю свого вчителя дуже делікатна й коректна,

і якщо він говорить про певні огріхи Яворницького-видавця, то акцентує увагу на загальному стані науки, а не на особі фольклориста. «Неудовлетворительное состояние, в каком находятся сырые материалы, повлияло прежде всего на то, что составитель сборника не сделал достаточно полных указаний вариантов к собранным им песням». В іншому місці: «На наш взгляд, в сборнике Дм. Эварницкого также оказались песни, которые при лучшем состоянии этнографии, может быть, не попали бы в него, как представляющие весьма незначительные варианты давно обнаруженных песен». Із цим можна погодитись, якщо зважити на позицію В. Данилова, згідно з якою збірник Д. Яворницького не є таким, що репрезентує певний регіон — у ньому є зразки з Полтавщини, Харківщини, Катеринославщини, Херсонської, Таврійської губерній, а також із Київщини і Чернігівщини.

Проявляючи надмірну делікатність, навіть поблажливість, Данилов мимоволі суперечить задекларованим вище принципам: «Впрочем, пусть лучше этнографический сборник будет обладать лишними песнями в сравнении с имеющимся в печати материалом, чем при известной осторожности в выборе собранных песен составитель лишит читателя чего-либо ценного и интересного» [13, с. 58–59].

Погодитися із твердженням В. Данилова про те, що малохудожні й неповні варіанти «не дают ничего интересного в литературном отношении», можна, лише якщо розглядати фольклор з позиції літературознавця. Але якщо говорити про збереженість усної пісенної традиції, її функціонування, про феномен фольклорної пам'яті та способи трансмісії народної творчості, то лише фіксація подібних зразків може допомогти розібратися в цих питаннях. Таких проблем тогочасна наука ще не порушувала, тому В. Данилов, як і М. Сумцов та інші його сучасники, вказував на «очень ценные», «прекрасные варианты», що характеризуються «строгой выдержанностью поэтической параллели» (козак-селезень) і «чистотою стиха». Або ж таке зауваження: «Ценность его увеличивается еще потому, что в "Трудах" Чубинского, этой биб-

лии украинских этнографов, помещен очень плохой вариант данной песни» [13, с. 59].

Усе це зайвий раз доводить, що фольклор живе за зовсім іншими законами, ніж літературний текст, тож і підходи до його вивчення мають бути іншими. Не тільки через майже 50 років після Чубинського Яворницький записав кращий варіант, але й тепер фіксують зразки, які вражають і високою поетичністю, і повнотою тексту. Очевидно, причина такого явища полягає у феноменальності фольклорної пам'яті та способах передачі текстів.

Спостерігаючи за змінами пісні в процесі її функціонування у фольклорному середовищі, переходом від жанру до жанру (козацька стала чумацькою, а згодом рекрутською внаслідок зміни одного лише слова в тексті), В. Данилов останнім етапом розвитку цієї пісні вважає заміну «козаченьків» на «посыльную набирку», однак, на наш погляд, тут ніякого розвитку немає, навпаки, порівняння цих майже ідентичних (і «непотрібних», «зайвих» з погляду того часу!) зразків яскраво доводить, що процес творення цієї пісні припинився на межі XVIII–XIX ст., а її носії та виконавці лише використовували готові формули, здійснювали відповідне редагування, яке актуалізувало старі тексти в нових культурних умовах, пристосовувало їх до нових побутових обставин. Тож «останнього етапу розвитку старої пісні» може взагалі не бути.

Правдивість наших припущень підтверджує й таке явище, як контамінація фольклорних текстів, дуже поширене в кінці XIX ст. (аж до того, що фольклористи заговорили про «псування» та «вимирання народної пісні»; про це в передмові до збірника говорить і сам Д. Яворницький, і такі видатні вчені, як М. Драгоманов та В. Гнатюк). Сюди належить і досить сильний вплив російської народної пісні (адже Яворницький записував на території, де проживало чимало переселенців з Росії), і вплив літературної поезії на фольклор. Усі ці явища зауважив В. Данилов у збірнику Д. Яворницького. А оскільки на той час було актуально говорити про різні фальсифікати (на цю проблему вперше звернув увагу М. Драгоманов у передмові до збірника

«Исторические песни малорусского народа», 1874), В. Данилов також вказав на низку «ненародних» пісень — літературного походження. Як і М. Сумцов, ненародне походження окремих творів фольклору він намагався виявити шляхом стилістичного аналізу тексту, порівняння його з можливим літературним джерелом, розглядаючи цю категорію як «пісні-наслідування» і запевняючи, що не може бути випадковою повна близькість змісту народної пісні зі змістом вірша Пушкіна або Шевченка. «Признать данную песню за ненародную побуждает нас необычный для украинской народной поэзии размер ее и его совершенная отделка. [...] Всякий стих в песне, превышающий известную степень искусственности [тобто мистецтва. — Л. І.], свойственную народной поэзии, бросается резко в глаза и заставляет подозревать себя в ненародности». Однак учений дуже слушно зауважує, що «все же народность в искусстве более чувствуется, чем определяется разумом» [13, с. 64–65].

Володимир Данилов висловлює претензії і до класифікації фольклору та систематизації матеріалу, що теж було й залишається актуальним у фольклористиці. Ідеться про те, що деякі терміни (наприклад, «пісні-гулянки» або «постові пісні») мають дуже вузьколокальний характер, і їхня непрозорість та необґрунтованість вносять певне непорозуміння [13, с. 61–63].

Проте загальна оцінка збірника «Малорусские народные песни» дуже висока. «С ним украинская этнография приобретает издание, из которого можно будет почерпать ценный и необходимый для изучающих народную словесность материал. Сборник Д. И. Эварницкого по достоинству можно поставить рядом с III т. “Этнографических материалов Б. Д. Гринченка”» [13, с. 66]. Наприкінці автор подає відомості, що стосуються історії видання. Мовиться про те, що окремі пісні (про зруйнування Січі, рекрутські та солдатські) були заборонені цензурою.

Стаття В. Данилова «Труды по изучению этнографии Екатеринославской губернии» — це короткий бібліографічний огляд чотирьох видань: «Сборника статей Екатеринослав-

ского научного общества по изучению края», двох нарисів В. Бабенка «Этнографический очерк народного быта Екатеринославского края» (Катеринослав, 1905) та «Каталога Екатеринославского областного музея имени А. Н. Поля. Археология и этнография» (Катеринослав, 1905). Усі вони були приурочені до XIII Археологічного з'їзду, який відбувся 1905 року в Катеринославі. Тож передусім В. Данилов обговорює роль і значення з'їзду для вивчення фольклору та етнографії цього регіону. І хоч сам з'їзд «не дал значительных трудов в области этнографии, рефератов этнографического содержания на съезде было прочитано мало, специалисты-этнографы отсутствовали. [...] Тем не менее, если не прямо, то косвенно Екатеринославский археологический съезд повлиял на изучение местной этнографии, и мы имеем теперь перед собой новые труды, примыкающие к обширному уже материалу по украинской этнографии» [19, с. 52].

Аналізуючи збірник статей наукового товариства, автор дає коротку характеристику вміщених там матеріалів, які стосуються етнографії — статті М. Сумцова «Об этнографическом изучении Екатеринославской губернии», «большой и богатой интересными материалами», статті Я. Новицького «С берегов Днепра» та М. Земцова «Краткий обзор экономического положения населения Мариупольского уезда». Відгуки Данилова цілком позитивні. Наприклад, стосовно праці Я. Новицького він пише: «Названная статья представляет из себя замечательное сочинение не только по тем материалам, которые в ней находятся, но и по своим художественным достоинствам» [19, с. 53].

«Обстоятельными работами в области материальной культуры населения Екатеринославской губернии» назвав В. Данилов праці В. Бабенка, ґрунтовно опрацювавши їх і вказавши на всі достоїнства й недоліки цих розвідок. Основну увагу зосереджено, звичайно, на матеріальній культурі, а щодо фольклору, записаного Бабенком, Данилов зазначає: «Для фольклора в данном “Очерке”, ценным является описание малорусской свадьбы в с. Ав-

густинівке Катерин. уезда, и особенно ценными украинские заговоры, вид поэзии, как известно, трудно добываемый из уст народа. Жаль только, — продовжує В. Данилов, — что автор, по его собственным словам, приводит не все собранные им заговоры, а лишь некоторые» [19, с. 54].

Деяка поспішність роботи В. Бабенка над своїм нарисом, зокрема й обмеження в часі, а можливо, ще й експедиційний метод дослідження (у 1904–1905 рр. він об'їхав губернію на запрошення Катеринославського попереднього комітету з підготовки XIII Археологічного з'їзду), призвели до певних недоліків під час запису та публікації весільного й похоронного обрядів, на що вказує В. Данилов: «На стр. 97 ничего не говорится о том, как ходят дружки с молодою по селу, сзывая гостей на свадьбу, — с пением или без него, что интересно для характеристики степени современного обрядового песнопения. Далее, говоря о похоронах (с. 103–104), автор совершенно умалчивает о похоронных причитаниях. А если б автор обратил на них свое внимание, то он не сказал бы, что народные похоронные обряды утратили в настоящее время свое значение» [19, с. 56].

Повертаючись до праці Я. Новицького «С берегов Днепра», не можемо оминати увагою той факт, що В. Данилов присвятив їй значно більше, ніж абзац статті «Труды по изучению этнографии Екатеринославской губернии». Того ж року в журналі «Киевская Старина» (1905, № 9) було опубліковано невелику розвідку В. Данилова «Отзвук былины о змеборстве Добрыни Никитича в украинском фольклоре», у якій розглядається поетика легенд про острів Перун, записаних Я. Новицьким і репрезентованих у праці «С берегов Днепра» [25, с. 75–76]. Автор порівнює чотири варіанти легенди і, аналізуючи їхній зміст, зауважує, що перший і третій близькі до розповіді початкового літопису про повергнення в Києві ідола Перуна в 987 році, і доходить висновку, що «самая основа предания не могла явиться в народе в последующее время извне, но жила в нем изстари», бо

факти, про які йдеться в легенді й літописі, тотожні, і що легенда про острів Перун така ж давня, як і літописне оповідання про нього, — ще часів прийняття християнства [16, с. 105]. Другий варіант легенди, на думку Данилова, має спільну основу з новгородською легендою про Юр'ївський скит, що в народі називається Перюньським [16, с. 106]. Четвертий варіант споріднений із сюжетом билини про боротьбу богатиря Добрині Никитича зі змієм Гориничем, в основі якої також лежать реальні історичні факти — хрещення Новгорода [16, с. 106–107]. В. Данилов простежує виникнення й розвиток мотиву зміеборства загалом і в українському фольклорі зокрема, а також переконливо доводить, що легенда про Перуна, який уособлює язичництво, виникла саме в Україні, на землі київській [16, с. 108]. «На наш погляд, сей вивід автора має реальну підставу й зовсім справедливий», — зауважує рецензент із Записок Наукового товариства імені Шевченка в бібліографічному огляді журналу «Киевская Старина» [2, с. 164].

Володимир Данилов рецензував два фольклорні збірники Якова Новицького — «Малороссийская и запорожская старина в памятниках устного народного творчества» (1907) та «Малорусские исторические песни» (1908). Рецензії вміщені в журналі «Живая старина» [12, с. 250–251; 20]. Однак якихось істотних оцінок цьому матеріалові рецензент не дає, зазначаючи лише, що «Я. П. Новицкий наравне с Д. И. Эварницким и покойным И. И. Манжурою принадлежит к числу видных Екатеринославских этнографов, собирателей народной поэзии» [20, с. 250]. Підсумовуючи, він додає, що, оскільки збірник пісень вміщує матеріали, опубліковані в різних періодичних виданнях, то тепер «для занимающихся этнографией записи Я. П. Новицкого делаются более доступными; притом собранные вместе, они дают определенную характеристику народной поэзии среди украинского населения Екатеринославской губ.» [12, с. 251].

Стаття В. Данилова «Памяти Г. А. Залюбовского» — одна з перших бібліографічних

заміток про фольклориста (доти були відомі лише некролог О. Майдачевського [23, с. 19] та коротенькі спогади М. Бикова й П. Сочинського, опубліковані 1899 року в газеті «Днепровская молва» [1, с. 53–54]). Замітка В. Данилова не дає нових відомостей про Залюбовського, навпаки, значна її частина — це цитата зі статті О. Майдачевського «Страничка из жизни Григория Антоновича Залюбовского» [24]. Метою автора було передусім нагадати науковій громадськості забуте ім'я катеринославського етнографа, про якого не згадує навіть М. Сумцов у своїх працях (у 1908 році минуло 10 літ з дня смерті вченого). По-друге, Данилов опублікував лист Залюбовського до Максимовича, написаний з Харкова в 1864 році, у якому він просить того надіслати до Харкова свої книги, а також повідомляє про власну видавничу діяльність [17, с. 108–111]. На жаль, автор не вказує навіть, де він зберігається і чи є інше листування Залюбовського, однак запрошує всіх, хто знав фольклориста, надіслати спогади або інші відомості про нього.

Дві інші статті В. Данилова — «Екатеринославщина в архиве Императорского русского географического общества» та «Из прошлого Екатеринославской этнографии» — споріднені між собою тим, що висвітлюють зміст рукописів, надісланих у 40–50-х роках ХІХ ст. до Російського географічного товариства з Катеринославщини. Перша — стислий конспект відповідного повідомлення Д. Зеленина з його «Описания рукописей ученого Архива ИГР» (Петроград, 1914, т. 1, с. 475–483, Екатеринославская губерния). У кінці автор підсумовує: «По сравнению с количеством и достоинством рукописей, идущих из других губерний, Екатеринославская губерния представлена в архиве Географического общества прямо-таки скудно» [всього 11 рукописів. — Л. І.]. Усе це, на його думку, зайвий раз свідчить про «отсутствие культурных интересов среди представителей Екатеринославской губернии былого времени» [9, с. 377–378].

Друга стаття — детальний опис рукописів павлоградського купця Михайла Шумка,

надісланих у 1850 році, які автору надав для ознайомлення Д. Зеленин. Перший рукопис вміщує два нариси — «Домашній побут» та «Звичай одружуватись у малоросіян Павлоградського пов. Катеринославської губ.», другий — невеличкий словник розмовної лексики цього самого повіту. Данилов детальніше, ніж сам Зеленин, переказує зміст рукопису (опис поселень, житла, інтер'єру хати, чоловічого та жіночого одягу, дівочого й парубочого вбрання, харчування під час постів і в скоромні дні, напоїв, опис літнього робочого дня). З усього видно, що М. Шумко дуже симпатизує українцям, відзначаючи їхню високу моральність, охайність у побуті. А оскільки він не був ні етнографом, ні філологом, то несправедливими здаються закиди В. Данилова на адресу автора стосовно того, що його виклад «весьма нестройный и подчас неграмотный». Щоправда, тут бачимо цілком некоректну спробу М. Шумка дати наукове пояснення весільного обряду, записаного ним дуже фрагментарно. Однак сам В. Данилов змушений був визнати, що навіть таких елементів обряду давно вже немає в сучасному (станом на поч. ХХ ст.) народному побуті [10, с. 187].

Значно цікавішим, на переконання В. Данилова, є спосіб пояснення слів. Для цього М. Шумко наводить цитати з пісень, а також записані ним самим діалоги з повсякденного життя. Такі записи аж ніяк не можна назвати «неграмотними». Це яскраві картинки з народного побуту: «Олексію, чи ти бачив Хведира Чуприну, що торік віддали на службу? — Ні. — О, та й молодець вийшов: шабля біла, як золото, а мундюр сяє, аж гарно дивиться! Ходи в службу! — Ні, не хочу. — Чом? — Батько старий, мати хвора: хто їх пригляне» [10, с. 187].

Насамкінець автор підсумовує, що «Этнографические работы Михаила Шумко конечно вносят мало нового в научный обиход. Интерес их больше культурный. Они любопытны как факт прошлого». І зауважує, що метою цієї публікації було ввести в науковий обіг нікому не відоме ім'я одного з найстаріших любителів етнології Катеринославщини.

На підставі викладеного матеріалу можна з певністю сказати, що Володимир Данилов разом із Миколою Сумцовим були одними з перших дослідників історії фольклористики та етнографії Півдня України. В. Данилов дав неупереджену оцінку науковим виданням,

фольклорним збірникам, окремим зразкам народної творчості, з погляду тогочасних проблем науково-методологічного характеру, увів у науковий обіг нові імена збирачів та дослідників краю, здійснив аналіз поетичних і міфологічних образів місцевого фольклору.

1. *Быков Н. В.* Памяти Григория Антоновича Залюбовского // Днепровская молва. – 1899. – № 2.

2. *В. Г.* Киевская старина // ЗНТШ. – 1906. – Т. 74. – Кн. 6.

3. *Данилів В. В.* До історії української етнографії // *Записки українського наукового товариства.* – 1909. – Кн. 4.

4. *Данилів В. В.* Катеринославський музей // Рада. – 1908. – № 242.

5. *Данилов В. В.* Взаимовлияние украинских погребальных причитаний и бытовых песен // Живая старина. – 1905. – № 3.

6. *Данилов В. В.* Детская комедия в Екатеринославе (сто лет назад) // ЛЕУАК. – Екатеринослав, 1907. – Вып. 4

7. *Данилов В. В.* Дмитрий Тимофеевич и Николай Дмитриевич Мизки (справка об их литературной деятельности) // ЛЕУАК. – Екатеринослав, 1911. – Вып. 7.

8. *Данилов В. В.* Екатеринославский областной музей имени А. Н. Поля // Исторический вестник. – 1907. – № 3.

9. *Данилов В. В.* Екатеринославщина в архиве Императорского русского географического общества // ЛЕУАК. – Екатеринослав, 1915. – Вып. 10.

10. *Данилов В. В.* Из прошлого Екатеринославской этнографии // Там само.

11. *Данилов В. В.* К биографии Н. А. Маркевича (письма его к М. А. Максимовичу) // ЛЕУАК. – Екатеринослав, 1911. – Вып. 7.

12. *Данилов В. В.* Малорусские исторические песни (Летопись Екатеринославской ученой архивной комиссии. – Екатеринослав, 1908. – Вып. IV. – С. 131–257) // Живая старина. – 1908. – Вып. 2. – С. 250–251.

13. *Данилов В. В.* Новый сборник украинских песен // КС. – 1906. – № 7–8.

14. *Данилов В. В.* Носители похоронных причитаний в Малороссии // КС. – 1905. – № 4.

15. *Данилов В. В.* Одна глава об украинских похоронных причитаниях // КС. – 1905. – № 11–12.

16. *Данилов В. В.* Отзвук былины о змеборстве Добрыни Никитича в украинском фольклоре // КС. – 1905. – № 9.

17. *Данилов В. В.* Памяти Г. А. Залюбовского // ЛЕУАК. – Екатеринослав, 1909. – Вып. 5.

18. *Данилов В. В.* Символика приц и растений в украинских похоронных причитаниях // КС. – 1906. – № 11–12.

19. *Данилов В. В.* Труды по изучению этнографии Екатеринославской губернии // КС. – 1905. – № 10.

20. *Данилов В. В.* Я. П. Новицкий. Малороссийская и запорожская старина в памятниках устного народного творчества. Александровск, 1907 // Живая старина. – 1908. – Вып. 2. – С. 250–251.

21. *Епістолярна спадщина академіка Д. І. Яворницького.* Вип. 1: Листи вчених до Д. І. Яворницького / уклад. С. В. Абросмова, А. І. Перкова, О. В. Піцик, Н. Г. Чередник; під заг. ред. А. Н. Стежара. – Дніпропетровськ, 1997.

22. *Епістолярна спадщина академіка Д. І. Яворницького.* Вип. 4: Листи Д. І. Яворницького до діячів науки і культури / уклад. С. Абросмова, Н. Василенко, А. Перкова; під заг. ред. Н. Капустіної. – Дніпропетровськ, 2005.

23. *Майдачевский А. Л.* Г. А. Залюбовский (некролог) // КС. – 1900. – № 1.

24. *Майдачевский А. Л.* Страничка из жизни Г. А. Залюбовского (один из малорусских этнографов) // Днепровская молва. – 1899. – № 47.

25. *Новицкий Я. П.* С берегов Днепра (очерки Запорожья). Путевые записки и исследования // Сборник статей Екатеринославского научного общества по изучению края. – Екатеринослав, 1909.

ЗОЛОТА ЕТНОГРАФІЯ СКІФІЇ (верхній фриз пекторалі з кургану Товста Могила)

Любов Клочко

УДК 903.25(477.7)

У статті йдеться про золоту нагрудну прикрасу — пектораль, яка вирізняється неймовірною художньою досконалістю, насиченою символікою, глибиною змісту композицій; проаналізовано зображення верхнього ярусу — наративні чи розповідні сцени, які дозволяють одержати інформацію про різні аспекти буття скіфів, зокрема про таку важливу галузь господарської діяльності, як тваринництво, а також про деякі елементи їхнього вбрання.

Ключові слова: скіфи, пектораль, скіфський костюм, календарні обряди.

The article deals with the golden pectoral being notable for a fabulous artistic perfection, a saturate symbolism, a profound content of compositions. Also the author analyses the images of the upper tier — narrative scenes which allow picking up information about the different aspects of the Scythian mode of life and particularly about such an important side of the Scythian economic activity as an animal husbandry as well as about some elements of their clothes.

Keywords: Scythians, pectoral, Scythian dress, calendar rites.

Про нагрудну прикрасу, знайдену в кургані Товста Могила (поблизу м. Орджонікідзе Дніпропетровської обл.), написано десятки наукових і науково-популярних праць, знято фільми, створено телепередачі. Здійснено дослідження історико-етнографічні, мистецтвознавчі, технологічні...

А скільки інтерпретацій сюжетів та окремих образів! Серед предметів, які належать до пекторалей, тобто «нагрудників», тільки витвір з кургану Товста Могила зараховано до категорії «знахідки століття». Справді, за художніми особливостями, технічною досконалістю та інформативністю пектораль є неперевершеним шедевром античного мистецтва.

З плином часу цікавість до «нагрудника» не зменшилася, а навіть зросла. Адже 21 червня 2011 року виповнилося 40 років з того дня, коли Борис Мозолевський — керівник археологічної експедиції — знайшов предмет, який ще в розкопі дістав назву «пектораль» (від латин. *pektos* — груди) ¹.

Саме Б. Мозолевському належать натхненні слова про пектораль. Він розглянув різноманітні аспекти: техніко-технологічні характеристики, семантику та семіотичний статус пекторалі. Розгорнений, глибокий аналіз прийомів її виготовлення, антропоморфних

і зооморфних образів, орнаментальних мотивів дозволив і науково обґрунтувати зміст сюжетів на трьох ярусах пекторалі, і дійти висновку, що це — «не довільно орнаментована прикраса, а культова річ певного призначення. Композиція її відбиває космогонічні уявлення скіфів, пов'язані з концепцією трьох сфер світобудови» ². На думку Б. Мозолевського, художні особливості знаменитого «нагрудника» свідчать, що принципи створення композицій на фризах пекторалі відповідають канонам грецького мистецтва. Її образне вирішення можна зіставити з оформленням фронтонів Парфенона — творіннями великого Фідія ³. Оскільки Б. Мозолевський був не тільки вченим, але й поетом, то присвятив прекрасному витвору немало поетичних рядків, у яких оспівано ідеї, що надихнули давніх митців створити «симфонію степу» ⁴.

Отже, перед нами витвір із чотирьох каркасних трубок — дугоподібний, з'єднаний з обох боків в орнаментованих насадках (рис. 1). Завдяки застосуванню різних технічних прийомів трубки мають вигляд перекручених джутів. Між цими деталями конструкції вміщено горельєфні зображення людей, тварин, птахів, міфічних істот. Фігурки зроблено в техніці лиття за восковою мо-



Рис. 1. Пектораль. Середина IV ст. до н. е. Золото, емаль. Курган Товста Могила поблизу м. Орджонікідзе Дніпропетровської обл. Збірка МІКУ (інв. № АЗС-2494)

деллю, а потім мініатюрні вироби доопрацювали ювелірним приладдям. Виконання всіх образів технічно досконале.

На верхньому ярусі показано сцени з життя скіфів: у центрі двоє чоловіків шують одяг з овечої шкіри, ліворуч і праворуч від них — кобила з лошам і корова з телям, за ними — юнаки біля овець. Далі у правій частині — молодий скіф доїть овечку, у лівій — інший юнак, тримаючи посудину, має намір закрити її жмутком трави. За овечками з обох боків — кози з козенятами. Композицію завершують зображення птахів, які летять урізноміч. Б. Мозолевський писав, що ці образи створюють враження безмежності просторів⁵.

Нижній ярус включає сюжети, умовно названі «Боротьба тварин». Найвиразніше показано трьох коней, на яких напали грифони. Ці сцени є найдраматичнішими. Праворуч від центру зображено леопарда й лева, які нападають на вепра, а ліворуч — на оленя. Далі з обох боків — собака женеться за зайцем, а в кінці — коники-стрибунці (самка і самець), «...мов одвічні символи музикальної тиші степу»⁶.

Між верхнім і нижнім фризами прикріплено пластину, яка повторює контури каркасних трубочок. На ній розміщено ритмічний візерунок з листя аканфа, квітів, спіральних завитків пагонів рослин. У канву орнаменту вплетені образи птахів.

Найбільше уваги скіфологи приділили вивченню знакових функцій пекторалі. Як зазначив С. Раєвський, це «характеризує ... кардинальні зміни, що сталися у вивченні скіфського мистецтва»⁷. Ідеться про те, що тільки з 1970-х років, саме після знайдення пекторалі в кургані Товста Могила, у дослідженнях пам'яток образотворчого мистецтва, а особливо — з нарративними сюжетами, стали переважати наукові пошуки з метою виявлення семантичних аспектів творів.

Між дослідниками немає суттєвих розбіжностей щодо загального змісту композицій «нагрудника» з Товстої Могили. Сцени верхнього ярусу уособлюють світ земний — світ народження, радості. У сценах боротьби тварин на нижньому фризі відображено уявлення про смерть. С. Раєвський представив ці образи картин в опозиціях: верх — низ, внутрішнє — зовнішнє, людське — не властиве людині, домашнє — дике, реальне — фантастичне, життя — смерть⁸. Але, як відомо, за уявленнями індоєвропейських племен, життя та смерть нерозривно поєднані, а смерть є необхідною передумовою існування всього суцього. Тому сюжети пекторалі крайніх фризів нероздільні, а візерунки середнього фризу, поєднуючи верхній і нижній, підсилюють ідею безперервності буття.

Водночас важливе значення пекторалі з Товстої Могили полягає і в тому, що вона найбільш конкретно й символічно наочно демонструє плани змісту всіх зображень. Неоднозначність виробів і нарративних сцен, уміщених



Рис. 2. Зображення скіфа, який доїть овечку (права частина верхнього ярусу)



Рис. 3. Зображення юнака з амforoю (ліва частина верхнього ярусу)

на них, є характерною особливістю творів скіфської тореветики. Слід зазначити, що вчені не завжди визнавали багатоплановість розповідних композицій. Відомий скіфолог В. Іллінська висловила припущення, що на верхньому ярусі пекторалі реалістично показано побутові сцени, які не є якимсь «закодованим текстом». На думку вченої, художник відобразив тему праці — найдостойнішу для втілення в мистецтві⁹. Така прямотинність у підходах до вивчення видатної пам'ятки, імовірно, була реакцією відомої дослідниці на численні інтерпретації всіх композицій на основі міфології, семіотики, космогонічних уявлень. Розвідка В. Іллінської спрямовує на вивчення інших аспектів мистецького твору, безпосередньо вказує на його значний інформаційний потенціал. Сюжети, показані на трьох полях пекторалі, відбили філософське осмислення плину життя в картинах його конкретних проявів. Зокрема, завдяки аналізу зображень верхнього фризу можна уявити деякі елементи побуту скіфів.

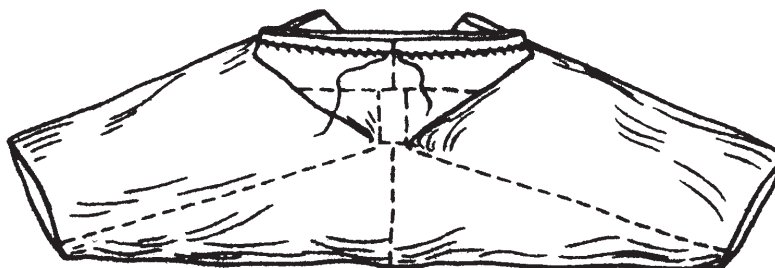
Зміст «жанрових» сцен, представлених на верхньому ярусі цієї знаменитої знахідки, можна зрозуміти, розглянувши антропоморфні й зооморфні мотиви. Почнемо з перших, тобто з образів чоловіків, які, мабуть, є учасниками якихось релігійних церемоній. Насамперед це засвідчують дві центральні фігури: напівголені скіфи. Можливо, це царі-жерці, які шийють ритуальний одяг зі смушку (рис. 4). С. Бессонова та інші дослідники трактують сюжет як приготування до одно-

го з головних свят давніх народів — Нового року, який відбувався навесні (в день весняного сонцестояння)¹⁰. Художник підкреслив це, змалювавши свійських тварин з дитинчатами (весняний приплід). У «сценарії» свята важливе місце посідають перше доїння овець, церемонії при споживанні молочних продуктів (рис. 2; 3). Картини «мирного життя скіфів» виконано надзвичайно реалістично, а це дозволяє зарахувати пектораль до виробів так званої етнографічної серії. До них належать вази й чаші з курганів Куль-Оба, Воронежський, Чортотлик, Гайманова Могила, гребінь з кургану Солоха, гривна з Куль-Оби, «шолом» з кургану Передерієва Могила, численні золоті пластинки¹¹. Пам'ятки об'єднує трактування образів чоловіків — давні автори різними

засобами підкреслювали їхню силу, мужність, окрім того, надзвичайно детально показували костюм. Його склад: головний убір, рукавний одяг — куртка, поясний — штани, взуття — короткі чобітки. Усі елементи відображають певні кліматичні умови, які вплинули на формування вбрання. Воно відповідає вимогам характерної для номадів господарської діяльності, військових походів. Тобто костюм, з одного боку, був зручний у використанні, а з другого, — зупиняв погляд чистими лініями силуету й пишним оформленням. Можна стверджувати, що скіфський костюм вирізняє гармонійне поєднання «корисності та краси» — загальна формула досконалості¹². Фахівці, які вивчають убрання скіфів, не раз аналізували зображення на пекторалі, насамперед центральні



а



б

Рис. 4: а) зображення царів-жерців (центральна сцена верхнього ярусу);
б) етнографічна паралель крою поясного одягу скіфа

образи, уміщені на верхньому фризі. Як уже відзначено, це, найімовірніше, зайняті в релігійних обрядах царі-жерці (рис. 4). Виразними є їхні обличчя з бородою та вусами. Художник акцентував їхній спокійний, але строгий погляд, горду поставу. Привертають увагу й зачіски: волосся вільно падає на плечі, а спереду підстрижене так, що чуб закриває лоб. На голові скіфа, зображеного ліворуч, досить широка пов'язка¹³ (рис. 4). Налобні стрічки (ремні, пов'язки, діадеми) — універсальні головні убори, залишки яких зафіксовано і в жіночих, і в дитячих, і в чоловічих похованнях. Простота форми та способів виготовлення стали причиною, з одного боку, значного поширення пов'язок у вбранні багатьох народів, а з другого, — спонукали до застосування різного декору для оформлення уборів цього виду¹⁴. Їх специфіку, зокрема знакові функції, відбивають матеріал, з якого виготовляли стрічки, розміри, декор та інші деталі.

Скіфи з пов'язками на голові, крім пекторалі, представлені ще на посудині з кургану Куль-Оба¹⁵. Стрічки розрізняються шириною та оздобленням. Можливо, це є свідченням різного статусу чи ролі власників уборів у суспільстві. Б. Мозолевський уважав, що на пекторалі зображено жерця, посвяченого в елевсинські містерії¹⁶. С. Бессонова висловила припущення, що в центральній сцені, імовірно, представлено царів-жерців, які відтворюють ритуал шиття плечового одягу — важливого елементу скіфського костюма. Легенди, які описують діяння культурних героїв, дійшли до нас серед творчих надбань багатьох народів, наприклад, іранське сказання про Хушан-Шаха, який володів мистецтвом виготовлення одягу з овчини¹⁷. Можливо, саме про таке наплічне вбрання писав Юлій Полідевк: «Був і шкіряний одяг — сисирна — шкіряний хітон, волосатий з рукавами»¹⁸.

Сакральний характер сюжету підкреслено тим, що головні «діючі особи» — напівоголені¹⁹. Як зазначено вище, античні майстри звернули особливу увагу на плечовий одяг скіфів: майже на всіх перерахованих пам'ятках

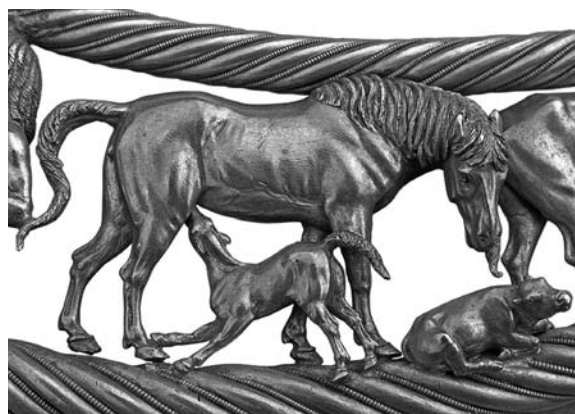


Рис. 5. Зображення кобили з лошам (права частина верхнього ярусу)

етнографічної серії чоловіки зображені в куртках без застібок, із запахом справа наліво, невеликим трикутним вирізом ворота, симетрично видовженими полами, які утворювали трикутник від середини стегон майже до колін. Одяг цього виду здебільшого вирізняється оздобленням на рукавах, полах, спинці, а також облямівкою або хутряною опушкою по низу та на бортах²⁰. Центральні персонажі зображені за шиттям саме такої куртки зі смушку.

Варто зосередитися також на поясному одязі царів-жерців, оскільки джерел з його вивчення значно менше, ніж наплічного вбрання²¹. Отже, на пекторалі показано скіфів у штаних з легкої тканини — це підкреслено довільними бганками. Кожна холоша зшита з одного полотнища, тобто досить широкою тка-

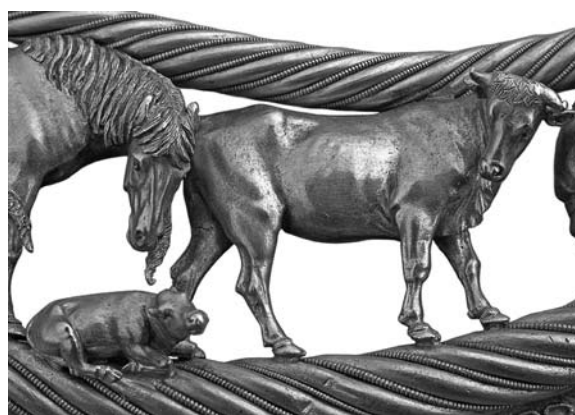


Рис. 6. Зображення корови з одномісячним телям (права частина верхнього ярусу)

нини. Завдяки ракурсу зображення персонажів можемо роздивитися ще деякі деталі, зокрема крою. Один зі скіфів (ліворуч) сидить так, що видно задню частину одягу. Між холошами вшито клапоть у формі перевернутого трикутника, основа якого приєднана до пояса (рис. 4 а). Логічним є припущення, що спереду була така сама вставка, тобто «дно» штанів — це два трикутні відрізки, розташовані кутами один до одного. Довжина тієї сторони трикутника, що є поясом, дорівнює половині обхвату стегон. Тканину на поясі підгинали і вставляли всередину шнур (очкур), за допомогою якого штани закріплювали на талії. Такий крій за умови дотримання певних пропорцій у розмірах вставок забезпечував доволі широ-

стан, тобто довжина верхнього краю трикутника не більша половини обхвату талії. Тому виникає припущення, що для зручності при надіванні й узагалі носінні штанив один косий край вставки не пришивали до штанини. Саме так було оформлено верхню частину поясного одягу чоловіків з давнього населення Алтаю (пазирикської культури), що засвідчують знахідки в могильнику Ак-Аллах²³. Можливо, застосовували ще один варіант крою штанів, які щільно охоплюють фігуру: спереду пришивали два відрізки — один залишали вільним ліворуч, а другий — праворуч. Одягаючи штани, їх накладали один на одного.

Звернімо також увагу на *visavi* цього скіфа: його поясний одяг зверху зібраний поперечни-

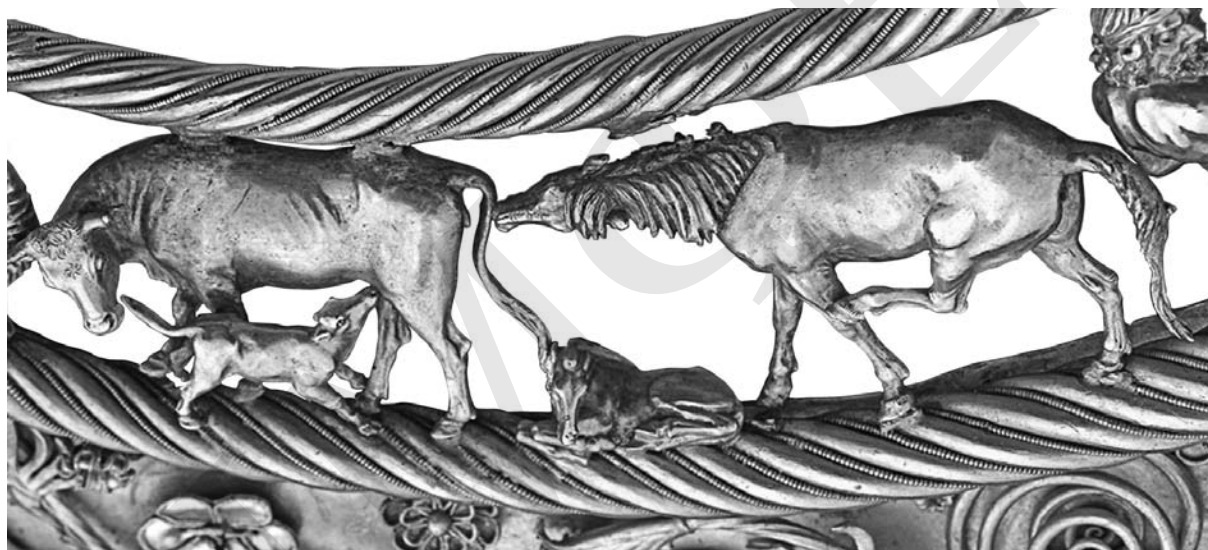


Рис. 7. Зображення корови з тримісячним телям та кобили з лошам (ліва частина верхнього ярусу)

кий крок, адже холоші, пришиті до них (тобто до вставок), утворювали між собою тупий кут. Пошуки аналогій серед етнографічних матеріалів привели до кола пам'яток Північного Кавказу. Наприкінці XIX — початку XX ст. тут були поширені штани з двома трикутними вставками (ззаду та спереду) і клаптем у формі ромба, який заповнював проміжок між холошами, тобто утворював так звану матню²² (рис. 4 б).

Поясний одяг скіфа, який у згаданій сцені на пекторалі сидить ліворуч, щільно охоплює

ми складками, на тканині — глибокі борозенки, штанини зшиті з внутрішнього боку ноги, але лінії вставки не відмічені. Це свідчить про різні способи виготовлення одягу. Крім описаного вище — зі вставкою ззаду і спереду, — можна припустити, що невеликий ромбічний шматок тканини вшивали внизу між холошами. У такому разі не треба скріплювати штани на животі, а незащиту ділянку варто закривати відрізком, прикріпленим одним краєм ліворуч або праворуч. Пам'ятки образотворчого мистецтва не подають відомостей про такий



**Рис. 8. Зображення овечки і кози
(ліва частина верхнього ярусу)**

елемент поясного одягу. Про його існування можна здогадатись, аналізуючи рештки військового вбрання. О. Мінжулін, відтворивши військово спорядження, реконструював так званий клин, який закріплювали на поясі між захисними елементами, що прикривали спереду стегна й ноги. Ці елементи повторюють контури передніх полотнищ штанів, а клин, маючи виразний захисний характер, мабуть, нагадував той самий шматок тканини, про який ішлося вище²⁴.

На пекторалі показано особливості вбрання, притаманного, напевно, аристократичному колу осіб, адже у скіфському костюмі були елементи, які формою та кроєм вирізняли їхніх власників як представників соціальної верхівки: головні убори, халати-кандіси, куртки²⁵. Є підстави припустити, що штани з трикутною вставкою також мали знаковий характер, хоча таке вбрання було зручним для використання повсякдень²⁶.

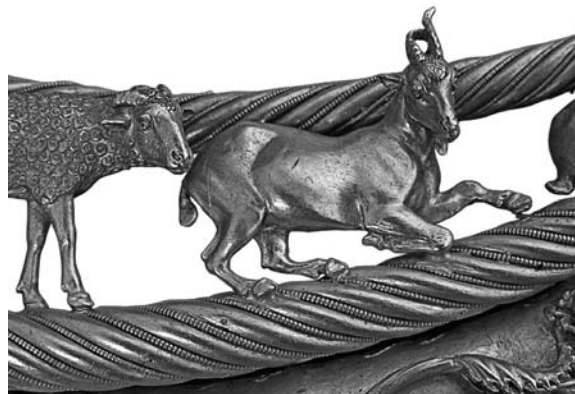
З різних джерел відомо, що найпопулярнішими серед усіх верств населення були коротенькі шкіряні чобітки²⁷. Як засвідчують пам'ятки образотворчого мистецтва, їх інколи підв'язували навколо гомілки чи поперек стопи вузьким ремінцем. Аналіз взуття, яке ми бачимо на скіфах, показаних у центрі верхньої композиції пекторалі, дозволяє поповнити наші знання про цей елемент одягу, тому що художник відобразив таку деталь, як підшва. Це дуже суттєвий факт, адже спеціалісти з історії костюма здебільшого вважали,

що в давнину шили тільки «поршні» — взуття без підшви. Зображення чобітків з підшовою стало підставою для реконструкції взуття за фрагментами, зафіксованими у скіфському похованні в кургані № 5 поблизу с. Булгакове Миколаївської області²⁸.

Щодо інших персонажів у сценах верхнього ярусу. У правій частині зображено юнака, який доїть вівцю, як стверджують етнографи, так званим молдавським способом. У давнину й за часів середньовіччя це заняття (тобто доїння овець) було притаманне саме чоловікам, оскільки вимагало значних фізичних зусиль²⁹. Молоко овець, мабуть, споживали всі верстви населення, хоча, як засвідчують етнографічні спостереження, ці тварини найчастіше були в отарах бідняків.

Роздивляючись зображення скіфа, помічаємо, що в його образі різними засобами підкреслено нижчий соціальний статус порівняно з центральними особами. У юнака простувате обличчя, волосся підстрижене «в кружок»: спереду пасма короткі, а ззаду спускаються до плечей. Одяг цього хлопця також не має ніяких відзнак (рис. 2).

Ліворуч від сцени «Жерці за шиттям» розміщено мініатюрну фігурку ще одного юнака. Він сидить, підігнувши ноги, у лівій руці тримає амфору, а в правій — пучок трави, мабуть, для того, щоб закрити посудину (рис. 3). З етнографічних джерел відомо, що так зберігали молоко від скисання³⁰. Але в контексті сюжету «Святкування приходу вес-



**Рис. 9. Зображення кози
(права частина верхнього ярусу)**

ни», напевно, ідеться про приготування якогось священного напою з молока³¹. Науковці, які досліджували тему «Елевсинські містерії», наголошують на тому, що учасники під час обрядів пили так званій кікеон (з води, борошна, меду та різних трав). Але скіфи, очевидно, відтворювали не грецькі містерії, а мали власні обряди, під час яких споживали молоко чи напій з нього.

Цей молодий скіф (з посудиною та пучком трави) дуже жіночний. Таке враження викликає і м'яка посмішка, і деяка округлість форм тіла персонажа. Але, імовірно, сюжетна лінія не передбачає участі жінок ні в обрядах новорічного циклу, ні в господарських роботах, пов'язаних з доїнням овець і приготуванням продуктів з молока. Крім того, персонаж, про якого йде мова, одягнений у костюм, властивий тільки чоловікам. Обличчя юнака таке ж просте, як і в «дояра», але інша зачіска: дуже коротенький чубчик опуклою хвилею закриває чоло зверху. На маківці волосся розділене на дві частини і з обох боків обрамлює обличчя. Відомий спеціаліст з історії костюма С. Яценко припустив, що на голові «скіфа з амфорою» — пов'язка, але її показано тільки над бровами, а решта — під волоссям³². На наш погляд, якщо прийняти таку версію, то незрозумілим є призначення убору, адже стрічкою, схованою під волоссям, не можна було втримати чи закріпити пасма, тобто з позиції практичного використання пов'язка не мала ніякого сенсу. Те саме стосується і знакових функцій.

Юнаки, які сидять біля овець — обабіч від «царів-жерців», одягнені в куртки з досить цупкої тканини, підперезані вузенькими пасками. Деталі вбрання подано без подробиць, але деякі характерні особливості відмічено: трикутний виріз горловини, права пола куртки лягає на ліву, краї рукавів, борти та поли оформлені каймою (рис. 2; 3). Цей одяг майже без декору, імовірно, відбиває соціальний статус персонажів (можливо, вони були простими общинниками).

На верхньому ярусі пекторалі показано образи свійських тварин. Інформаційний потен-

ціал зображень дозволяє включити їх до бази матеріалів для вивчення господарської діяльності номадів. Н. Гаврилюк, досліджуючи тему «Скотарство Степової Скіфії», докладно проаналізувала не тільки дані остеології, але й пам'ятки торевтики. Якраз «жанрова» композиція на верхньому фризі пекторалі з Товстої Могили подає відомості про такий важливий елемент побуту номадів, як скотарство.

На думку С. Бессонової, образи коней, корів, овець, кіз розміщені в певному порядку, а саме так, як вимагають канони деяких релігій — відповідно до «ієрархії тварин ... при жертвопринесеннях»³³. Така черговість відбиває їхню роль (тобто свійських тварин) у господарстві. Основне місце степовики віддавали, звичайно, коням (рис. 5; 7). Їхні зображення на пекторалі суттєво доповнюють ті, що представлені на пам'ятках торевтики, зокрема на вазі з кургану Чортотлик, гребені з кургану Солоха, пластинках з кургану Куль-Оба тощо. Комплексне вивчення матеріалів — остеологічних та образотворчих — дозволяє скласти уявлення про породи коней: малорослі (висота в холці 123–136 см), середньорослі (136–144 см) та рослі, яких використовували як верхових³⁴. На пекторалі особливо виразно, з анатомічною точністю, показано кобилу з маленьким лошам (у віці до одного місяця)³⁵. На думку фахівців-зоологів, зображено «тварин сухої конституції і відомих у спеціальній літературі як "скіфські" коні»³⁶. За образотворчими пам'ятками IV–III ст. до н. е. виділено два типи коней: степові, відносно коротконогі, з грубими кістками, великою головою, а також верхові — високі, з крутою шиєю³⁷. Значно пізніше того часу, коли була виготовлена пектораль, Страбон писав, що скіфські коні, хоча й невеличкі на зріст, дуже прудкі (Страб. VII. 4. 8). Римський історик Аппіан відзначив: «Їх спочатку важко розігнати, так що можна поставитися до них з повним презирством, якщо порівняти з конем фессалійським, ... але вони витримують будь-які навантаження, і тоді можна побачити, як той швидкий, рослий і гарячий кінь **вибивається з сил, а ця мало-**

росла і непоказна конячка спочатку переганяє його, а потім залишає далеко за собою»³⁸.

Вивчаючи остеологічні рештки, знайдені в результаті археологічних досліджень на землях Скіфії, Н. Гаврилюк дійшла висновку, що в IV ст. до н. е. в господарстві скіфів значну роль відіграла велика рогата худоба. На верхньому ярусі пекторалі в правій і лівій частинах художник умістив фігурки корів. Митець деталізував їхнє зображення, показавши короткі роги, між якими хвиляста шерсть, а на лобі — «зірочка». Праворуч бачимо корову з одномісячним телом (рис. 6), а ліворуч — з дво- або тримісячним (рис. 7). Н. Гаврилюк зазначила: «Судячи з відгодованості, теля росло, маючи достатню кількість молока»³⁹. Аналіз образів на пекторалі дозволяє визначити не тільки екстер'єр корів, тобто уявити їхній вигляд, але й особливості породи. Н. Гаврилюк одержала кваліфіковану консультацію від науковців з Української сільськогосподарської академії. Вони, розглянувши фігурки корів, звернули увагу на м'ясну й робочу спеціалізацію великої рогатої худоби.

Це один вид свійських тварин, властивий побуту скіфів, — вівці. Вивчення фігурок овець, уміщених на верхньому рівні пекторалі, дає цікаві результати (рис. 8). Тваринки відтворені з деякою умовністю, але такі ознаки, як екстер'єр, характер обростання вовною, дозволяють визначити, що овечки належать за морфологічною класифікацією до довготонкохвостих (у хвості 20–22 хребці), а за виробничою — до цигайської породи⁴⁰. Завдяки довідникам, присвячених сільському господарству, можна дізнатися про характеристики цих тварин: вівці напівтонкорунні, добре поєднують характеристики вовняної та м'ясної продуктивності. Вовна хорошої якості, довжина волокна — близько 9 см, його вирізняє пружність та еластичність. Отже, скіфи отримували хорошу сировину для виготовлення текстилю. Слід зауважити, що одним з поширених видів

вовняного текстилю в номадів була повсть⁴¹. Окрім того, скіфи вмели прясти вовну, оскільки було знайдено значну кількість прясець, а також ткати з одержаних ниток тканину різної якості. Н. Гаврилюк вважає, що скіфи ткали на примітивних кілочках, як це властиво кочовикам⁴². Але є й інші думки із цього приводу. Насамперед етнографічні матеріали свідчать, що деякі народи, які вели рухливий спосіб життя, використовували розбірні горизонтальні верстати⁴³. Крім того, кочовики могли отримувати тканину від своїх сусідів скіфів-орачів та землеробів, поставляючи їм прядиво, причому не тільки вовну, але й козячий пух, адже кози займали не останнє місце в скотарстві скіфів. Їхні образи, як і всіх інших тварин, змальовані на пекторалі дуже майстерно: бачимо інтерпретацію деяких «канонів» звірино-го стилю. Кози праворуч і ліворуч від центру показані в характерному ракурсі: права передня нога зігнута в коліні, але задні ноги — прямі. Динаміки зображенню надає піднята голова із закинутими назад рогами (рис. 8; 9). До речі, за спогадами Б. Мозолевського, саме подряпина від рогів стала своєрідним сигналом, після якого дослідник побачив золотий «нагрудник»⁴⁴. Як зазначає Н. Гаврилюк, остеологічні знахідки не дають вичерпної інформації про кількість кіз у стадах, якими володіли скіфи-степовики, адже кістки овець і кіз важко розрізнити⁴⁵. А зображення на пекторалі з Товстої Могили дозволяє роздивитися особливості екстер'єру тварини і зробити деякі припущення щодо їхньої породи. Це так звані пухові кози, які вирізняються значною продуктивністю за такими показниками, як вовна, м'ясо, молоко.

Отже, глибина змісту, символічність твору і водночас значна художня досконалість щодо різних аспектів буття скіфів — усе це робить пектораль з Товстої Могили важливим історичним джерелом.

¹ Мозолевський Б. М. Товста Могила. — К., 1979. — С. 73–93.

² Мозолевський Б. М. Скіфський степ. — К., 2005. — С. 143.

³ Там само. — С. 139–162.

⁴ Там само. — С. 163, 164.

⁵ Там само. — С. 143.

⁶ Там само. — С. 139.

- ⁷ Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры. – М., 1985. – С. 181.
- ⁸ Там само. – С. 189.
- ⁹ Іллінська В. А. Зображення ремісників на античних виробах з Північного Причорномор'я // Археологія. – 1976. – № 20. – С. 31.
- ¹⁰ Бессонова С. С. Религиозные представления скифов. – К., 1983. – С. 71, 72.
- ¹¹ Артамонов М. И. Сокровища скифских курганов в собрании Государственного Эрмитажа. – Ленинград ; Прага, 1964. – Табл. 147, 148, 152–155, 162–176, 195, 196, 198, 226; Клочко Л., Підвисоцька О. Про зображення на чаші з Гайманової Могили // Пам'ятки України. Історія та культура : науковий часопис. – 2006. – Спецвипуск. – С. 4–7.
- ¹² Клочко Л. С. Костюми племен Скіфії // Історія українського мистецтва. – К., 2008. – Т. 1. – С. 324.
- ¹³ Мозолевський Б. М. Товста Могила. – С. 79.
- ¹⁴ Клочко Л. С. Верхній плечовий одяг скіфів // Археологія. – 1982. – № 47. – С. 31–43.
- ¹⁵ Артамонов М. И. Сокровища скифских курганов в собрании Государственного Эрмитажа. – С. 62. – Табл. 203.
- ¹⁶ Мозолевський Б. М. Скіфський степ. – С. 154.
- ¹⁷ Бессонова С. С. Религиозные представления скифов. – С. 72.
- ¹⁸ Латышев В. В. Известия древних писателей, греческих и латинских, о Скифии и Кавказе // Вестник древней истории. – 1948. – № 2. – С. 265.
- ¹⁹ Бессонова С. С. Религиозные представления скифов. – С. 71.
- ²⁰ Клочко Л. С. Скифские налобные украшения IV–III вв. до н. э. // Новые памятники древней и средневековой художественной культуры. – К., 1982. – С. 57–68.
- ²¹ Клочко Л. С. Поясная одежда скифов // Древности скифской эпохи : сборник статей. – М., 2006. – С. 110–119.
- ²² Студенецкая Е. Н. Одежда народов Северного Кавказа XVIII–XX вв. – М., 1989. – С. 135. – Рис. 18 б.
- ²³ Садако Като. Штаны из погребения в кургане 1 могильника Ак-Алаха 1 // Полосьмак Н. В. Стерегущие золото грифы (Ак-алахинские курганы). – Новосибирск, 1994. – С. 111–114.
- ²⁴ Minzulin A. I. Skytische Rustung im Experiment die Kriegerbestattung von Gladkovscina // Gold der Steppe Archaeologie der Ukraine. – Schleswig, 1991. – S. 137–142. – Abb. 5, 6.
- ²⁵ Клочко Л. С. Чоловічі головні убори на землях Скіфії // Епоха раннього заліза : сб. науч. трудов к 60-летию С. А. Скорого. – К. ; Полтава, 2009. – С. 167, 178.
- ²⁶ Клочко Л. С. Поясная одежда скифов. – С. 107.
- ²⁷ Клочко Л. С. Скифская обувь // Российская археология. – 1992. – № 1. – С. 26–33.
- ²⁸ Там само. – С. 31.
- ²⁹ Гаврилюк Н. А. Скотоводство Степной Скифии. – К., 1995. – С. 59.
- ³⁰ Мозолевський Б. М. Скіфський степ. – С. 143.
- ³¹ Бессонова С. С. Религиозные представления скифов. – С. 71.
- ³² Яценко С. А. Костюм Древней Евразии (ираноязычные народы). – М., 2006. – С. 75. – Рис. 20, 27.
- ³³ Бессонова С. С. Религиозные представления скифов. – С. 72.
- ³⁴ Гаврилюк Н. А. Скотоводство Степной Скифии. – С. 55.
- ³⁵ Там само.
- ³⁶ Гаврилюк Н. А. Домашнее производство и быт степных скифов. – К., 1989. – С. 34.
- ³⁷ Там само. – С. 36.
- ³⁸ Латышев В. В. Известия древних писателей, греческих и латинских, о Скифии и Кавказе // Вестник древней истории. – 1948. – № 1. – С. 282.
- ³⁹ Гаврилюк Н. А. Скотоводство Степной Скифии. – С. 53.
- ⁴⁰ Там само. – С. 58.
- ⁴¹ Полосьмак Н. В. Костюм и текстиль пазырыкцев Алтая (IV–III вв. до н. э.). – Новосибирск, 2005. – С. 32–41.
- ⁴² Гаврилюк Н. А. Домашнее производство и быт степных скифов. – С. 90.
- ⁴³ Гаджиева С. Ш. Одежда народов Дагестана. XIX – начало XX в. – М., 1981. – С. 20, 21.
- ⁴⁴ Мозолевський Б. М. Скіфський степ. – С. 138.
- ⁴⁵ Гаврилюк Н. А. Скотоводство Степной Скифии. – С. 62.

СПРИЙНЯТТЯ ТРАДИЦІЙНОГО КОБЗАРСЬКОГО ВИКОНАВСТВА В СЕРЕДОВИЩАХ СТУДІЮЮЧОЇ МОЛОДІ МІСТА ХАРКОВА

Костянтин Черемський

УДК 787.6:78.073–057.87(477.54)

Позитивні результати, отримані під час ознайомлення учнів середніх шкіл і студентів вищих навчальних закладів Харкова з елементами традиційного кобзарського виконавства, свідчать про актуальність творчого набутку українських народних співців у комплексному вихованні сучасної молоді й доводять перспективність активного залучення сучасних виконавців на народних інструментах до різноманітних освітніх програм краю.

Ключові слова: кобзар, співець, традиційне виконавство, сприйняття.

The positive results perceived during the Kharkiv secondary and higher school students' acquaintance with the elements of traditional Kobzar performance indicate the topicality of artistic heritage of Ukrainian folk performers in the comprehensive upbringing of modern youth and prove the perspective of the active attraction of the modern folk instrumental performers to the various regional educational programs.

Keywords: Kobzar, performer, traditional performance, perception.

Психопрофілактична роль автентичної музики в суспільстві є загально визнаною. Відомо, що традиційна музика не менш ефективно за класичну активізує інтеграцію когнітивних та емоційних процесів мозку, урівноважує й синхронізує роботу його півкуль, має здатність специфічно впливати на психоемоційний стан людини [1]. Уважають також, що підсвідомий людський потяг до традиційної музики є фізіологічно й психогенетично зумовленим [2, с. 64, 175; 3, с. 242, 243]. Впливаючи позасвідомо на організм, народна музика здатна гармонізувати в слухача взаємозв'язок внутрішнього і зовнішнього світу, нейтралізувати його агресивність, загалом сприяти врівноваженню громадських процесів у суспільстві, спонукати до його більшої відкритості [4]. Ураховуючи це, серед творчих громадських інституцій набуває поширення стратегія використання надбання традиційної музичної культури як одного з важливих джерел переосмислення сучасною молоддю власного світогляду і як засобу виховання в молодіжному середовищі гуманістичних та моральних ідеалів [5, с. 90–94; 6]. Для підтвердження зазначеного творчі колективи Харківського кобзарського цеху, Фонду національно-культурних ініціатив імені Гната Хоткевича і Харківської крайової організації

Спілки української молоді протягом 2005–2009 років організовували експериментальні виступи в середніх та вищих навчальних закладах. Роботу проводили в рамках соціальних проектів, які здобули офіційні перемоги на конкурсах ініціатив молодіжних організацій Харківської обласної державної адміністрації і Харківської міської ради, отримавши юридичні підстави й відповідні дозволи для участі в позакласній роботі в навчальних закладах Харкова (проекти: «До витоків народної душі» (2005), «Сходинки духовності» (2006), «Через традиційну культуру до духовності» (2007), «Жива пам'ять» (2008), «Живі струни» (2009)).

За мету ставили дослідження впливу мистецького набутку традиційного кобзарства на сучасну студіюючу молодь Харкова. У зв'язку з поставленою метою визначено такі завдання: 1) об'єктивно з'ясувати рівень сприйняття традиційного кобзарського виконавства в сучасному молодіжному середовищі; 2) визначити, які музичні інструменти з кобзарського «арсеналу» є найбільш цікавими для молоді; 3) знайти найоптимальніші форми зацікавлення молодих людей давньою українською музикою, автентичними музичними інструментами тощо.

Програма проекту передбачала послідовну творчу роботу з групами харківської студіюючої молоді із залученням провідних митців-виконавців на традиційних музичних інструментах. Зокрема, було заплановано мистецькі бесіди-зустрічі; виступи сучасних молодих виконавців, які володіють давніми народними інструментами; виставки реставрованих і реконструйованих автентичних музичних інструментів; заняття з виготовлення давніх народних інструментів і вивчення старовинного пісенного репертуару.

Специфіка виступів охоплювала всі жанри традиційного кобзарського репертуару (псалми, канти; епічні, історичні, жартівливі твори; танці тощо). Було використано відновлений за автентичними зразками традиційний співацький інструментарій, що побутував на Слобожанщині: кобзу, бандуру, колісну ліру, «шоломовидні» гуслі, гудок, торбан. Виконавцями, лекторами, організаторами майстер-класів і творчих зустрічей виступали братчики Харківського кобзарського цеху, які були всебічно підготовлені за «цеховою методикою» подвижників сучасного виконавства на автентичних кобзарських інструментах (так звана школа Георгія Ткаченка — Миколи Будника). Середній вік учасників творчої групи становив 25 років. Характерно, що ніхто з подвижників не мав вищої музичної освіти і за характером основної роботи не працював у культурно-мистецьких закладах (за фахом — інженери, педагоги, лікарі).

Цільову аудиторію становили учні середніх шкіл (здебільшого середніх і старших класів), а також студенти молодших курсів вищих навчальних закладів.

До проектної діяльності було залучено 21 навчальний заклад Харкова: 16 середніх шкіл і гімназій (14 — загальноосвітнього спрямування, 2 — гуманітарного профілю, 2 — технічного), 5 вищих навчальних закладів (3 — гуманітарного профілю, 2 — технічного).

Загалом у проекті задіяли 6 тис. 987 молодих людей: «молодша» група — 9–12 років (20 %), «середня» група — 13–17 ро-

ків (65 %), «старша» група — від 18 років (15 %).

У статевому розподілі дівчата склали 58 %, хлопці — 42 %. У національному розподілі українці становили — 72 %, росіяни — 23 %, інші національності — 5 %.

Оцінку ефективності заходів проекту проводили методом стандартного анкетування з використанням стислого тестування і визначення оцінки якості за п'ятибальною системою, а також методами загального й вибіркового безпосереднього опитування учасників одразу після проведення заходу і відтермінованим — через 1–6 місяців. Відмова від анкетування становила не більше 1,2 %. Загальна похибка оцінювання складала близько 0,6 %.

Проведені в навчальних закладах дослідження щодо сприйняття сучасною студіюючою молоддю традиційного кобзарського виконавства завершилися доволі цікавими результатами, які мають важливе прогностичне значення. Однак перед тим, як поділитися найсуттєвішими з них, спинімося на типових труднощах, що постали перед нашою групою під час роботи в навчальних закладах. Зокрема, на початку реалізації свого проекту було виявлено принаймні два негативні фактори, які, здавалося, могли би покласти край усім оптимістичним потугам ентузіастів. З одного боку, 82,6 % залучених до проекту учнів харківських середніх шкіл ніколи не бачили, ба навіть не чули автентичні кобзарські інструменти — кобзу, бандуру чи колісну ліру. Не кажучи вже про значно архаїчніші інструменти — гудок і різновиди гусел. Іншим чинником були існуючі з тоталітарних часів національно нігілістичні стереотипи, що негативно впливали на учнівське бачення музичної спадщини українського народу загалом. Зокрема, уявлення про бандуру, як про незграбний, нудний і навіть маргінальний або, за сленговим визначенням, «відстійний» інструмент мало 24,7 % «середньої» і «старшої» груп аудиторії. Переконаваннями, що на бандурах грають лише сумнівної репутації жінки й невдахи-чоловіки під час «нецікавих», «замовлених», «офіційних» концертів поділилися 14 % опитаних учасників «старшої» групи.

Однак у процесі своєї діяльності подвизники сучасного кобзарства змогли зініціювати суттєві позитивні зміни в зазначених групах молоді. За оцінками опитуваних, визначальними в цьому були *відкритість, щирість і відвертість* ентузіастів. Ці риси допомагали знайти довірливий контакт у всіх групах слухачів, досягнути живого відгуку на інформаційно насичену й офіційно незаангажовану програму співців-музикантів. Поява сучасного, незалежного й оригінального в спілкуванні, знаючого й вправного виконавця-кобзаря могла за кілька хвилин творчого контакту докорінно змінити атмосферу слухацької аудиторії. Упереджене ставлення до традиційної народної музики й інструментарію зникало майже «на очах», у процесі ознайомлення молоді з питомими, автентичними взірцями.

Найоптимальнішими і найефективнішими були визнані виступи перед невеликими групами слухачів (клас або навчальна група до 30 осіб), під час навчального процесу (у контексті уроку, занять тощо) і в тематичних межах одного уроку (45 хв). Часто такі виступи виявлялися доречними до теми, яку пропонував учням педагог. Проникливо ілюструючи матеріал, співець, наприклад, міг художньо розвинути його актуальні сторони й зробити доступним та зрозумілим для неформального сприйняття молодіжної аудиторії. Проте нерідко виконавець самостійно визначав тематику свого виступу, залежно від специфіки вікового, національного, статевого складу колективу слухачів, а також особливостей його інтелектуального й культурного рівня.

Беззаперечно, що успіх виступу залежав від майстерності співця, його якостей і мистецького хисту. Однак стійко існуючу й раціонально ще не пояснену, *внутрішню готовність* різновікової молоді сприймати автентичну музику й традиційний музичний інструментарій було зафіксовано в усіх охоплених проектом групах, незалежно від профілю навчального закладу. Ступінь цього сприйняття залежав лише від уміння виконавця зняти нестійкі нашарування стереотипів, розкомплексувати слухачів й спо-

нукати їх до відвертого діалогу. Отже, навіть нетривалі спілкування учасників кобзарського цеху з колективами студіюючої молоді були здатні значно підвищити рівень сприйняття традиційної української музики, автентичного музичного інструментарію в середовищі слухачів. Причём, у супереч існуючим уявленням, інтерес до традиційного кобзарського виконавства в молодіжних колективах зростає від зустрічі до зустрічі зі співцем (співцями).

Незважаючи на різноманітність слухачів, виконавець на традиційних кобзарських інструментах завжди шукав спільну з аудиторією мову й намагався перевести розмову з монологу на діалог. Початкова оцінка колективу слухачів виконавцем, виявлення особливостей (у тому числі вікових, статевих, національних, інтелектуальних) дозволяли адекватно формувати програму виступу й знаходити цікаві можливості для дискусії.

Доречні включення виконавцем казки або історичних творів нерідко робили виступ більш колоритним. Проте такі намагання ніколи не перетворювалися на механічні «загравання» з аудиторією і ніколи не були позначені профанацією співацького надбання. Перебільшена «награність» виконавця, акцентований артистизм не досягали своєї мети й переважно сприймалися аудиторією дуже стримано. Значно більшого враження і впливу на слухачів справляли виконавці, які виступали щиро й безпосередньо.

Важливих висновків організатори дійшли й щодо подання традиційного репертуару кобзарів і лірників. Розуміючи невідповідність аудиторії, з метою досягнення поступового й стійкого комплексного мистецько-естетично-духовного ефекту спершу виконували твори вже адаптовані виконавцем до сучасного сприйняття (фрагменти пісень, танців, псалмів, компактні, але логічно вивірені блоки епічних творів тощо). Під час наступних зустрічей репертуар розширювали — виконували складніші й поважніші взірці.

Школярі й студенти цікавилися в рівній мірі всіма інструментами «співацького» ряду,

хоча певними перевагами користувалися все ж таки колісні ліри. Очевидно, специфічне, нерідко сугестивне звучання цього інструмента, так звана «лірна монотонія», перегукується з близькими молоді феноменами сучасного музичного простору.

Зазвичай контакт із молодіжним середовищем майже завжди відбувався краще й повніше, коли поряд з аудіально-зоровим пропонували й тактильний спосіб пізнання традиційного музичного інструментарію. Зокрема, коли молода людина не лише слухала й спостерігала гру співця, але й дотиком власних рук відчувала автентичний музичний інструмент, то в неї виникало бажання на ньому заграги. Характер виступу виконавця передбачав вільний доступ слухачів до всього демонстрованого арсеналу кобзарських інструментів. У програмі виступу подвижників кобзарського цеху завжди відводили особливе місце пересувній виставці музичних інструментів і мобільній «кобзарській майстерні».

Значної уваги надавали короткочасному включенню всіх бажаючих до процесу виготовлення музичних інструментів. Було помічено, що навіть мінімальна участь у майстровому процесі, наприклад, спроба здійснити кілька пасів теслом, стругом або стамескою сприяла зміні внутрішнього ставлення молоді людини до музичного інструмента. Нерідко зосередженню уваги слухачів сприяли й традиційні майстрові жарти: «Дівчата, візьміть стружки від бандури та киньте їх у борщ — наснитися суджень». Більшість аудиторії реагувала своєрідно: не лише дівчата, але й хлопці швидко розбирали стружки, що допомагало вільному і невимушеному діалогу.

Загалом, після кожного творчого спілкування виконавця-кобзаря з молодіжною аудиторією, зазвичай установлювався довірливий, щирий контакт, який важко досягти під час сценічних форм виступів.

Підсумовуючи результати роботи, було отримано такі дані. 92 % опитаних учнів і студентів, незалежно від вікової групи, статі, національності, оцінили зустрічі з виконавцями на співацьких інструментах позитивно. За п'ятибальною системою вищу оцінку надали

понад 87,5 % слухачів-респондентів. Бажання продовжити зустрічі щодо традиційної музичної культури в перспективі висловило 75,3 %. Причём 68,2 % опитаних хотіли б, щоб ознайомчі заняття з української традиційної музики були інтегровані до навчальної програми середніх і вищих навчальних закладів. 82,1 % учнів вважали за необхідне, щоб виконання традиційного кобзарського репертуару (думи, псалми, історичні пісні тощо) наочно ілюструвало б відповідні теми уроків. У свою чергу творчій групі виконавців проекту найбільше сподобалися в роботі з молоддю правдиво піднесена атмосфера слухацьких кіл, цікаві й небайдужі запитання, а також загальне бажання продовжувати й надалі творче спілкування.

Зустрічі подвижників музикування на автентичних кобзарських інструментах зі студіюючою молоддю проводили виключно на волонтерських засадах. Закономірно, що вони не змогли охопити великої кількості навчальних закладів Харкова. Однак позитивні результати, отримані під час ознайомлення учнів середніх шкіл і студентів вищих навчальних закладів Харкова з елементами традиційного кобзарського виконавства, свідчать про актуальність творчого набутку українських народних співців у комплексному вихованні сучасної молоді. Було виявлено, що в середовищі учнівської і студентської молоді Харкова таїться значний потенціал для адекватного сприйняття, а зрештою, і зацікавленості традиційними українськими інструментами, притаманним їм репертуаром, історією й перспективою розвитку. Реалізація цього потенціалу є вдячним заняттям для цілеспрямованих педагогів середніх і вищих навчальних закладів, які переймаються всебічним розвитком своїх вихованців.

Навіть невеликий досвід, отриманий під час роботи з учнями середніх шкіл та студентами вищих навчальних закладів міста, уже нині дає підстави позитивно розглянути перспективу активного залучення сучасних виконавців на традиційних кобзарських (співацьких) інструментах і майстрів народних інструментів до різноманітних освітніх програм краю.

1. Уэйнбергер Н. Музыка и мозг [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://wsyachina.narod.ru/biology/brain_13.html.

2. Мацевский И. В. Народная инструментальная музыка как феномен культуры. – Алматы : Дайк-Прес, 2007. – 517 с.

3. Хай М. Й. Музично-інструментальна культура українців (Фолкльорна традиція). – К. ; Дрогобич, 2007. – 542 с.

4. Салімонович Л. Генетика пісні. Звукова вібрація автентичної музики здатна творити дива.

Чи ж не тому народу не дають слухати його справжній фольклор? // Україна молода. – 2010. – 15 черв. (№ 107).

5. Гусак Р. Д. Експозиція «Живі струни» та виховання студентської молоді // Український народний музичний інструментарій. Історія, теорія і методи дослідження : матеріали міжнар. наук.-практ. конф. 21–22 трав. 2009 р., Київ. – К., 2009. – 346 с.

6. Живі струни. Традиційні співацькі інструменти у комплексному вихованні молоді. Буклет проекту. – Х., 2009. – 20 с.

ІМФЕ

ДУХОВНІ ВІРШІ РОСІЯН-СТАРООБРЯДЦІВ НА ДУНАЇ ЯК ІСТОРИЧНЕ ДЖЕРЕЛО: ПОСТАНОВКА ПИТАННЯ ТА ТЕКСТИ

Олександр Прігарін

УДК 801.81:783.65(477.74)

Наводячи два оригінальні тексти з коментарями, автор порушує питання про можливість використання як історичного джерела духовних віршів. Здійснено спробу встановити співвідношення між минулим групи росіян-старообрядців (липован) на Дунаї і його відображенням у своєрідній позалітургійній духовній творчості. Проаналізовано можливі форми сприйняття досвіду групи за допомогою цього виду фольклору.

Ключові слова: духовні вірші, старообрядницька культура, липовани, Бессарабія, Добруджа.

Printing two original texts with the comments, the author puts questions on an opportunity to attract the spiritual verses as a historical source. He attempts to ascertain parity between the past of a group of the Danubian Russian Old Believers (Lypovans) and its manifestation in peculiar non-liturgical spirituality. Also there is an analysis of the possible forms of perception of the group's experience by virtue of this kind of folklore.

Keywords: spiritual verses, Old Believers' culture, Lypovans, Bessarabia, Dobruja.

Феномен старообрядницької культури в загальнослов'янському контексті зводиться не лише до простих історико-етнографічних та етноконфесійних варіантів російської культури, але й визначається самобутніми типами світогляду та їх утіленням до культурних форм практики, які зберегли до сучасності чимало архаїчних елементів та комплексів. Завдяки цьому старообрядницьке середовище зберігало виразні комплекси, які за його межами вже давно стали рідкісними анахронізмами (крюковий спів, візантійські канони іконопису, стародруки та рукописні традиції тощо). Ураховуючи ці унікальні можливості, наука вже більше ніж два століття експлуатує широкі евристичні можливості такого оригінального «поля». Про це свідчить величезна різнодисциплінарна бібліографія з минулого та окремих аспектів життєдіяльності старовірів.

Радує той факт, що поширюється усвідомлення не лише цінностей, які донесли ревнителі «давнього благочестя», а й іманентних властивостей носіїв таких традицій. Яскравою ознакою цього є бурхливий розвиток спеціальних наукових форумів та часописів протягом останніх років, а також винесення старообрядницької культури на обговорення особливої секції на останньому форумі славистів.

Слід зазначити, що Україна, на землях якої старовіри з'явилися ще наприкінці XVII ст., була й залишається одним із принципових у світі центрів старообрядців різних напрямків та згод. Водночас можна стверджувати, що академічна увага до різних регіональних варіантів (Полісся, Буковина, Поділля, Слобожанщина, Південь України) перебуває тільки на початковому етапі свого формування та визначення дослідницьких стратегій.

З огляду на це нам видається корисним звернутися до потенціалу одного із жанрів фольклору старообрядців — духовних віршів — та окреслити його продуктивні властивості як історичного типу джерела. До того ж ми зробимо це на експедиційному матеріалі, який збирається кафедрою археології та етнології України Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова з 1995 року. У програмі цих історико-етнографічних досліджень здійснено виїзди майже по всіх анклавах так званих «липован» України та Румунії, завдяки чому маємо значне коло археографічних та усних джерел, що дозволяють характеризувати різні комплекси народної культури, а також простежити своєрідність їхнього розвитку.

Окреме місце серед вищевказаного корпусу займають народні апокрифи / духовні вірші,

які фіксувалися в писемних та фольклорних варіантах. Загалом вдалося зафіксувати понад 50 основних сюжетів, окремі — у кількох варіантах. Більшість з них — народні оповіді на біблейські теми («Про Адама», «Потоп», «Про Вознесіння Христа» тощо). Дуже часто християнська етика та персонажі постають у міфологічних «казках» (яскравий приклад такого синкретизму — «Про Георгія», у якому зміеборчий сюжет виявляється через релігійних персонажів Георгія та Змія). Показовим є побутування віршів про діячів та лідерів старообрядництва («Авакум», «Боярина Морозова»).

Особливе місце займають вірші, які ми умовно називаємо «історичними». Здебільшого вони місцевого походження й відображають реальні події липованського минулого.

Узагалі, духовні вірші визначаються як «народні поетичні тексти, що об'єднані релігійною православною тематикою та християнським характером етичної оцінки. Виконуються в позалітургійній ситуації без обмежень, які звичайно накладаються на виконання світських творів. Належать до пісенних форм, проте деякі вірші старообрядці читають (т. зв. «читані» вірші)¹.

Коло наукових питань щодо дослідження духовних віршів, як правило, визначається лінгвістами. Серед них і семантика змісту, і функції побутування, і сюжетно-жанрова типологія, і відображення світогляду тощо². Фольклористи також розв'язують складні питання мовних та музичних особливостей означеного жанру усної творчості³. Базуючись на цьому історіографічному досвіді, особливо на блискучих реконструкціях ментальних концептів С. Нікітіної, спробуємо порушити питання про можливість залучення подібних джерел до історичних студій.

Залишаємо без уваги загальне питання про фольклор як історичне джерело, дискусійність якого актуальна ще з часів Ф. Буслаєва та В. Міллера. Сучасна наука навряд чи може користуватися «шліманською» схемою безпосереднього зв'язку «факт минулого — текст». Наші завдання бачимо скромніше — за допомогою семантичного та функціонального ана-

лізу продемонструвати, у якій формі-концепті події входять до свідомості нащадків у поетичному виразі. Установлення залежності між реальністю та метафорою, яка її відображає, може проводитися за відомою операційною стратегією Ю. Лотмана⁴: план-зміст (семіотичне ядро=факт та його початкове усвідомлення) та план-вираз (повторення прецеденту в різних культурних проявах). Тобто історичні реконструкції можуть стосуватися ментальних одиниць, в основі яких потрібно виявити контекстуальне «свідощтво» про першопривід та аналогічні приводи-мотиви актуалізації. Отже, для історика стає важливим не лише відповідність фольклорного тексту реальності, а й наступні «реальності» виконавців. Відтворення такого взаємозв'язку й може бути змістом джерелознавчої роботи з усною творчістю.

Проілюструємо це на конкретному матеріалі двох духовних віршів, повні тексти яких наведено в додатках. Вірші є яскравими прикладами місцевих історичних пісень, які виходили з монастирського середовища (фольклористи відрізняють «приходські» та «монастирські» варіанти духовних віршів). За форматом вони входять до писемних творів, які, на відміну від усних, розповсюджувалися в численних списках. Незважаючи на це, вони явно віддзеркалювали відразу два стилі. Це — своєрідна еkleктика-поєднання церковнослов'янської та російсько-фольклорної традицій, яка характерна для означеного жанру в цілому⁵.

Списки, за якими здійснюється публікація, виявлені в приватних бібліотеках під час наших наукових відряджень до Румунії в 2003 році.

Перший вірш зберігається у власному зібранні родини Івана Лук'яновича Юва (квартал Піск м. Браїла) поруч зі значною кількістю інших унікальних документів з історії старообрядців Добруджі, Молдови, Бессарабії та Буковини другої половини XIX—XX ст. Ця приватна колекція формувалася впродовж трьох поколінь родини старообрядницьких наставників. Серед численних рукописів, книг, ікон та їх прорисів, фотографій виявляються різні за своїм характером та науковою цінністю.

Слід зазначити, що саме із цієї колекції походить праця відомого діяча старообрядництва Ф. Мельникова — «Краткая история древле-православной (старообрядческой) Церкви», яку надрукували лише наприкінці ХХ ст.⁶ У зібранні є також інші маловідомі пам'ятки старообрядницької теологічної, полемічної та історичної думки.

Найповніший варіант другої вірша зберігався в бібліотеці Стефана Микитовича Стегнєя (с. Сарикой Тульчинського повіту). Йому дісталася батьківська збірка книг і рукописів. Пилип Стегнєйович Бичків (1908—1983) був духовним наставником місцевої громади церкви Різдва Богородиці: від диякона до протоієрея. Його вчителем, що прищепив смак до читання та книг, був о. Тавріон Демидів зі Славського монастиря Успіння Богородиці. Багато пам'яток передав Пилипові цей архідиякон, який був активним учасником низки нарад і соборів 1920—1940-х років. У згаданій бібліотеці також чимало рукописів, книг і збірок, що чекають на свого дослідника.

Кінцівка вірша наводиться за іншим списком, виявленим серед книг та рукописів Степана Петровича Хрустальова (1920—2004). Це був читець-установник общини Старої Некрасівки Ізмаїльського району Одеської області, котрий «при румунах» (до 1940 р.) перебував у послушниках Михайло-Архангелівського монастиря біля Нової Некрасівки⁷. Слід додати, що варіантів вірша було зафіксовано чимало, що свідчить про значний рівень популярності сюжету.

У цих приватних бібліотеках, так само як і в інших, особливе місце займають так звані «стиховники» / «стихарники» — рукописні збірки віршів⁸. З 1960-х років з'являються аналогічні збірки, які роздруковані на машинках та за допомогою копіювальної техніки. Нерідко окремі вірші переписані на різних папірцях та розміщені в книгах поміж аркушами. Наші вірші — саме такі варіанти.

Обидва вірші є зразками місцевої епічної творчості. Якщо перший не відомий в інших регіонах старовірства, то другий — варіант на

знайому серед старообрядців тему — руйнація монастирів (Ветка, Іргіз, Виг та ін.)⁹. Тематично вони пов'язані з одним із принципових центрів «давнього благочестя» — Славським монастирем Успіння Пресвятої Богородиці, який виник ще наприкінці ХVІІІ ст. та існує дотепер¹⁰.

Текстологічний аналіз залишаємо для лінгвістів, а нам важливо спробувати продемонструвати евристичний потенціал таких віршів як джерела щодо студіювання минулого.

Вірш «*Расплакалась братия в обители Славской...*» яскраво репрезентує місцеву творчість другої половини ХІХ ст. Його основний сюжет стосується сторінок біографії архієпископа Славського Аркадія¹¹. Він у двадцять років прийняв іночеський сан і мешкав у різних скитах (Микольському в Мануйлівці, Лаврентіївському в Стародуб'ї, Успенському в Славі, Кам'яному мості на Майносі). Коли до старообрядництва приєднався митрополит Амвросій, він був серед перших, кого посвятили в сан єпископа, а в 1848 році — архієпископа. Разом з єпископом Алімпієм 1854 року його захопили в полон російські війська¹² та доставили спочатку до Москви, а потім до Спасо-Євфимівського монастиря в Суздалі. Там його утримували як арештанта № 1 протягом 27-ми років.

Присутність російських військ у Добруджі та їх підступність щодо старообрядців стало тим контекстом, у якому розгортається думка віршотворця. Розповідаючи про долю Аркадія (зауважмо, що його ім'я не називається), автор звертається до становища ревнителів «давнього благочестя» регіону в цілому. Чітко окреслюється антагонізм між росіянами на Дунаї та Росією як державою, яка «стверджувала»: «... Ви нам зліші за бусурманів та всіх ворогів наших». Офіційна церква та влада давно шукали можливості добратися до цієї релігійної вольності, до духовних наставників. І сам центр, і священники стали в умовах реакційної політики Миколи І своєрідним «більмом» — коли на російській території закривали храми, руйнували монастирі, арештовували церковнослужителів

і активних мирян, то за кордоном — у Туреччині та Австрії — обителі не просто процвітали, але й створили свою трьохчинну ієрархію (1846 р.). («Ваш Амвросій мені турботи більше ще добавив»).

Радість про «сарикьойські розбрати» Росії використовується як метафора проти тих, хто не прийняв митрополита Амвросія. Далі висвітлено полеміку проти так званих «безпопівців» — їхні пошуки біглих священників призводять до того, що наставників починають надсилати з Росії, а це вже сприймається як втрата давніх традицій.

Достатньо чітко, майже документально, викладено сам арешт архіпастирів та їхня подальша доля. Водночас це насичено есхатологічними виразними метафорами, що наближає текст вірша до фольклору. Християнські персонажі та сюжети (Потоп, Змій та Адам) підкреслюють глобальність подій та вводять традиційні етичні орієнтири.

Розв'язка вірша — це своєрідна програма дій на майбутнє. Автор констатує, що Росія повна жорсткості та несправедливості стосовно «давньої віри». Хоча російські чиновники запевняють старовірів, що їхні діти «вольним духом тоді будуть жити, ні про віру, ні закон не будуть тужити», однак ті, хто піддався на уговори на переселення¹³, будуть, як і інші, піддані репресіям. Тому автор закликає: «Ворогу справа руйнувати, а ви — творіть!» Розуміючи, що минулого не повернути, потрібно бути на сторожі надалі («щоб минуле забувати, а вперед рухатися, терпінням перемагати, назад не оглядатися»). Усе це на тлі глибоких розумінь геополітичних процесів: «Не думайте, що Росія про вас забула; їй Франція та Англія голову сокрушила».

Чітко простежується ідея минулого як моделі майбутнього — колишні втечі з Русі сприймаються як єдиний шлях врятування своєї душі. «Щоб човни з парусами були справні, а на човнах та підводах подвиги всім рівні». Такий настрій допоміг врятуватися попереднім поколінням старовірів («двісті років народ утікає з Русі в усі царства»), і таким він має залишатися в майбутньому.

І вже зовсім фольклорна кінцівка — «віршотворця ви не лайте за таку ось псальму, він зимою її склав у холодній спальні; з усіх боків холод натискав, а з одного мангал грів, коли доводилося сумувати, я цей вірш співав».

Загалом важливо визначити, що історичне минуле (конкретні події та їх сприйняття свідками) створює початковий рівень реальності. Через емоції та поетичні метафори цей рівень перетворюється на реальність вірша, де фактологічний матеріал становить фабулу для висловів ментальних очікувань та міркувань. Оскільки такі твори існують декілька поколінь, то можна припустити, що відомий ще один рівень — актуальності. Схожість обставин (початок ХХ ст., радянізація 1940-х рр. тощо) породжує ефект співчуття і збігу з попередніми рівнями. Отже, контекстуальний аналіз може сприяти відтворенню як сюжетної тотожності історії, так і свідомості наступних сторінок минулого — авторського та виконавчого.

На підставі цього й можна реконструювати власне події арешту Аркадія, а також ставлення до Росії, її політики серед старообрядців. Негатив окремого випадку за допомогою фольклорного тексту переноситься до інших епох, багато в чому визначаючи спосіб мислення та поведінку липован на майбутнє. Як слушно зазначала С. Нікітіна, час у духовних віршах підпорядковується міфологічній схемі, залишаючись дійсністю і автора, і виконавців, і слухачів¹⁴. У цьому й полягає цінність духовного вірша як історичного джерела (мабуть, більша ніж можливість відтворити реальні факти).

Другий вірш, текст якого наводимо в статті, якраз є яскравим прикладом того. Це — регіональний варіант достатньо відомого серед старообрядців сюжету. Упродовж своїх драматичних мандрювань вони заснували чимало скитів та монастирів і пережили їх руйнацію, що відобразилося в таких творах, як «История о глаголемых отцах и страдальцах Соловецких», «Синаксарь или воспоминание страдальческих подвигов православных христиан богоспасаемого монастыря Свято-Покровско-

го, посадов Климовского, Зыбковского и Злынского» та ін.

Духовний вірш, що наводимо нижче, присвячений подіям 1827–1828 років, коли було знищено один із провідних центрів ревнителів «давнього благочестя» — монастирі Іргізу. І ці події¹⁵, і аналогічні тексти¹⁶ вже були предметом окремої уваги. Незважаючи на присутність іргізької топонімії, цей вірш на Ветці сприймається безпосередньо як місцева творчість — «О разорении Лавреньева монастыря, близь Гомеля»¹⁷. Його «було покладено на старообрядницький спів, його співали під час постів, ... «майстерниці» (учительки) вивішували цей вірш у своїх келіях»¹⁸.

Для нас важливим є факт побутування цього вірша в дунайському регіоні, що свідчить про сталість та певну спадкоємність традиції. Водночас дуже прозорим видається зв'язок між подіями на Іргізі з гоніннями на старовірів Бессарабії та Добруджі. Усвідомлення спільності долі і є важливим контекстом реальності виконавців та слухачів. Місцеві липовани пережили знищення Серковської та Кунічівської обителей (Молдавія), Миколаївського Некрасівського монастиря (Буджак), Кучеровського скиту і Славської обители (Добруджа) та ін. Звернемося до хронології переписів вірша — за посередніми даними можемо констатувати, що він став нам відомим у списках другої половини ХХ ст., особливо в 1950-х роках. За два-три роки до того було повністю ліквідовано монастирі — два чоловічих та один жіночий у радянській Бессарабії¹⁹.

Зрозуміло, що черговий наступ на старообрядництво породжував пошуки аналогій у минулому досвіді. Саме в значенні реконструкції настроїв можна розглядати такі духовні вірші — вони відображають не документальну історію, а ментальну. Очікування репресій, наступних переселень та мандрувань, християнська доктрина на боротьбі зі злом, а сприйняття його як прояв Божої карі — усе це простежується в тексті вірша «На розорення монастирів». Ці мотиви були головними для переписувача, тому він і припускався помилок

у незнайомих географічних назвах, персонажах; він намагався передати майже біблейську історію «ісходу». Знайома з Ветхого Завіту географія (Арарат, Ефрат тощо) сприймається як благо для такого виходу. Навіть природа має переживати разом з православними руйнацію центру благочестя («Перестаньте співати веселі птахи...»).

Малозрозумілі реалії первісного тексту простежуються в помилках щодо географічних указівок. Так, в одному зі «стихотворників» цей вірш названо «Стихъ о розореніи киртиткой обители»²⁰.

На жаль, поки що не виявлено виконання цих віршів. Можливо, що зміни історичних обставин призвели до зникнення з репертуару позалітургійного співу старообрядців регіону цих своєрідних балад. На перший план вийшли зрозуміліші пісні, у яких відображено шляхи особистого порятунку душі («Господи помилуй», «Два ангели» та ін.), які побутують серед представників старшого покоління. Відбувається також процес «імпорту» нових духовних віршів з Москви та інших релігійних центрів (друковані збірки, електронні та аудіозаписи).

Отже, наводячи два приклади історичних духовних віршів, які були зафіксовані серед старообрядницького населення Подунав'я, можемо зазначити, що в них відображено важливі для їх носіїв настрої та сюжети. Їх розгляд дозволяє встановити історичне минуле липован на рівні ментальних намагань, прагнень та оцінок. У цьому й полягає корисність духовних віршів як історичного джерела — ілюстративне підтвердження подій минулого разом з реконструкціями ставлення до нього.

Додаток 1. [«Расплакалась братия в обители Славской...»]

Список, за яким здійснено публікацію, — це дев'ять аркушів паперу із зошита. Написаний чорною тушшю на лініях, які розкреслені олівцем. Абзаци та строфи не визначені. Шрифт — напівустав. **Публікація передає оригінал (літери старослов'янської абетки передані в сучасному написанні).** Нумерацію на аркушах проставлено згідно з

давньослов'янською (літерною) традицією. Умовне датування — 1930–1950-ті роки. Місце — Славський Успенський монастир (Слава Русе Тульчинського цинуту Румунії).

[а] Расплакалась братія въ обители славской,
в тихом раю живушій в стране задунайской.
Пришли воины с руси, и свет нам помрачили,
шумящю реку на светъ намъ пустили,
пастырей ради мы пришли, скоро покажите,
овцы после нам згодятся, спокойно живите.
Вы намъ злее басурмановъ, и всехъ

враговъ нашихъ,
возьмемъ архипастырей, наставников ваших.
Много время избирались сними повидаться,
какимбы нибудь случаемъ, к имъ

подобраться.

[/б] Всю росію потрясли, с[вяти]тели ваши,
навекъ сними распрощайтесь они теперь наши.

Ц[ер]кви ваши и священство я
все оунитожиль;

вашъ Амвросій мне заботы боліе умножил.
Сарикойскія раздоры мене утешаютъ.
ноту больно для мене, что оужъ оупадають.

Поповъ сколько вамъ угодно, сросіи
пришлю имъ,

должны слушать ихъ во всемъ, и иметь
любовь нимъ. [/]

Вы садитесь в[о]лки в повозки спокойно,
боятся вамъ нечего, козаковъ довольно.

Полаты вамъ каменны давно оужъ готовы,
вороты железныя и тяжки оковы.

Поклонилися о[т]ды, впоследній разъ ниско,
нипуцають подоіти, и простится близко.

Будьто вихромъ все взялось, и
изглазъ сокрылись,

разошлася братія, в печаль погрузились.

Все миряне ожидали участи такой же,
что погонят ихъ сженами, подороге той же.

[/в] Егда паки потопъ боудеть, мы
ковчегъ имеемъ,

безковчегу мы спаситися, средства ниимеем.

Поплывемъ мы заморе, тамъ б[о]г
насъ покрываетъ,

а гонители погрязнутъ, бездна их покрываетъ.

Страшен громъ сросіи грянуль, и все
содрогнулись.

Тамъ молніи заблестали, и все
оужаснулись.

Архипастырь тамъ явился, глава задунайской,
верховный архіеп[ис]к[о]п, и святитель
славской.

Онъ доставлень чиновникомъ [/] Вто место
жандарскимъ
подалъ пакетъ коменданту, за подписомъ
царскимъ.

Велит твердо соблюдать, всекритных
затворахъ

без ослабы без отрады, и в крепкихъ
апорахъ.

Архимандриту велено всегда увещати,
если будутъ противляца, и см[е]рть обещати.
Заклучили іерарха воузилищахъ тесныхъ,
онъ невидитъ оуже с[о]лнца, ниже звездъ
неб[ес]ных.

Расуждаютъ росіяне о такомъ случае,
что зачюда

[/г] Сотворися в задунайскомъ крае.

Отсвистанія змійна адамъ повредился,
и хотель онъ б[о]гом бытъ, и темъ онъ
прельстился.

Іерарху предвещали изнуреній бегство,
другія обещали русское бл[а] женство.

Спротивныя советы расудок пленили,
во обещаніихъ своих, они изменили.

Упились вы невиномъ, но слепой мечтою,
соблазнъ велій сотворили, такую мечтою.

На свободе живучи, захотели льготы,
израя стали иска [/] ть гибельной работы.

Онъ кровь испіеть из васъ кости
вамъ оставитъ,

злых преставниковъ онъ к вамъ вскорости
преставитъ.

Дети ваши вольнымъ д[у]хом, тогда
будут жити,

ниовере низаконе, нибудутъ тужити.

Сами вскорости отступятъ, от вееры Хр[ис]товы,
противъ руси отвечать, еще неготовы.

Російское увещанье острогъ и тиранство
[/d] как издревле свирепело в языцехъ

поганьство!

Все крепости наполнены, хр[ис]тианскимъ
родомъ,

Сибирь Кавказъ и Грузія, полна
сим народомъ.
Двесте летъ народъ бежить, сруси вовсе
ц[а]р[с]твы,
изгубляеть онъ древности разными
мытарствы.
Врагу дело изгублять, а вы созидайте,
всежь собою не пріязнены место не дайте.
Прошедшее воротить уже не возможно,
авъпредъ нада завсегда, жить нам
осторожно
[/] Чтобы лотки с парусами былибы
исправны,
а на лотках и подводах, подвиги
всемъ равны.
Чтобъ задняя забывать, авпредъ
подвигаться,
терпеніемъ побеждать, вспять неоглядать.
Недумайте что росія оvasъ позабыла;
ей Франція и Англія голову съкрушила.
Память вечную воспойте с[вя]телямъ
вашимъ,
вамъ ихъ уже не видать и потомкомъ
вашимъ.
Стихотворца небраните за такую псалму,
онъ зимою составляль у холодной спальни.
Со всех сторонъ холодъ тискал, а с одной
мангаль грель,
когда скучно приходилось, я сей стихъ пель.

Додаток 2. Вірш «На розорення монастирів»

Цей вірш був розміщений на двох аркушах формату А-4 світським рукописним шрифтом. Другий варіант — у звичайному зошиті, напівуставом. Третій, дуже скорочений — у саморобному блокноті, на аркушах 100 мм×150 мм (наявність рядків цього варіанта зазначено виділенням шрифтом).

Стихъ на разореніе

Монастырей!

1. Боже придша времена до насъ,
Оцы пророкоша еще прежде насъ.
2. Пустыня была всемъ прибежища,
Ныне уже тамъ нетъ убежища.
3. Разсылають насъ разлучають насъ,

- ради вне разлучна ити за Кавказъ.
4. Не противемся мы божи воли
разлучаится мы по неволи.
5. Весь светъ на отечество гдебы не вмирать,
начень кто постица гроба не миновать.
6. Оставимъ мы храмы пречудны
созданы,
Златомъ и серебромъ богато убраны.
7. За царя молитъ в поли будемъ жить,
прожитие свое векъ не забудемъ.
8. Пущай владеють чужимъ насильно,
скоро судія воздасть обимно.
9. Равинь у него царь и воинъ
богату и нищю судія единъ.
10. На грицкія воды вmore утекли,
его жителей вонъ вытеснули.
11. Поселили ихъ близь легкой реке,
(Ленкарана)
Имъ свобода тамъ все поле не дана.
12. Араравъ гора и засар река,
(Ераксас река)
Саседстве у нихъ в последнихъ векахъ.
(и река Ефрат недалеча нас)
13. Каспичкое море обливаитъ ихъ,
пещяныя степы засыпають ихъ.
14. Снеговья горы покрывають ихъ,
и река ефратъ не далеча ихъ.
15. Дождалися мы жестокой зимы,
выслыли всехъ насъ безъ всякой вины.
16. Мы вовсякой власти повинуймся,
за обидищихъ богу молимся.
17. Построимъ мы кушы вместо
светлыхъ келеевъ
мы будимъ в молчаніи громкихъ петекъ
18. Помирать мы будимъ прижитіе свое
жили на реке быстрой узе.
19. Но время быстрее сей нашей реке,
оно унесло в златыя веки
20. Стояла Обитель боліе ста летъ,
ныне опустела уже ея нетъ.
21. Звнъ ²¹ былъ удивленъ аки
громъ гремельъ
соборъ разныхъ птицъ громко песни пель
22. Теперь все замолкло и нетъ ничего,
изгло потлело травой зарасло.
23. Перестанья петъ веселья птицы,

скоро улетайте за моря отъ насъ.
24. Скажита заморемъ что насъ уже нетъ тамъ,
кнамъ не прилетайте, будущимъ летомъ.

**25. Пущай распевайтъ здесь одна сова,
летучия мыши вороня стада**

**26. Прохожий неможитъ безъ
слезъ пройти,**

рассматривать разны предметы.

**27. Ни кого ни видитъ никого ни
встричаитъ,**

онъ все взираитъ головой качаитъ.

28. Горе праведный судъ его же не стало,
какъ превратное время настало.

[Отцы всеблажены, надгробий лишены:
И свечи возженны, уж все угашены.

Певцы досточюдны, и четцы изрядны:

Отцы трудолюбцы, от нея отгнаны.

*В Давидские гусли, повсегда свиряли:
В посте и молитве, тело умерщвляли.
Отечество Иродъ, охотно оставляли:
Неги и утехи, всяконежно презирали.
Воной удаленной, отъ людей вселялись:
Въ той умиленной, присно водворялись.
Судебъ Божиихъ бездна, инамъ*

непостижна:

*От всякого рода, небесна иземна,
конечно закрыта]*

[Бже нашъ, помилуй насъ. Аминь.]

Конецъ

Сей духовны стихъ написася в Славскомъ
Мужыскомъ Монастыре 5=ва Мая

Го[да] Иеродіаконъ Амброси

Проба пера и чернила, что возможно ее
разобратъ ²².

¹ Никитина С. Е. Духовные стихи // Славянские древности: этнолингвистический словарь / ред. Н. И. Толстой. – М.: Международные отношения, 1999. – Т. 2. – С. 158.

² Напр.: Никитина С. Е. Устная народная культура и языковое сознание. – М., 1993; Бахтина В. А. Духовные стихи славянских народов (сравнительные аспекты поэтики сюжетов и жанров) // Славянские литературы, культура и фольклор славянских народов. XII Международный съезд славистов (Краков, 1998). Доклады российской делегации. – М., 1998 та ін.

³ Красовски А. Духовный стих у русских старообрядцев Добруджи // Культура русских-липован (русских-старообрядцев) в национальном и международном контексте: сб. науч. трудов / отв. ред. А. Иванов, Р. Моррис. – Бухарест: Арарат, 1996. – С. 117–120; Пряхина И. И. Язык духовных стихов Верхокамья (по рукописям Верхокамского собрания ОРИР НБ МГУ им. М. В. Ломоносова) // Традиционная культура Пермской земли: К 180-летию полевой археографии в Московском университете, 30-летию комплексных исследований Верхокамья (Мир старообрядчества. – Вып. 6). – Ярославль: Ремдер, 2005. – С. 169–181; Макаровская М. В. Напевы духовных стихов Верхокамья // Традиционная культура Пермской земли... – С. 182–197.

⁴ Лотман Ю. В. О проблеме значений во вторичных моделирующих системах // Труды по знаковым системам. – Тарту, 1964. – Т. 1. – Вып. 160. – С. 5–6.

⁵ Пряхина И. И. Язык духовных стихов Верхокамья... – С. 170–171.

⁶ Мельников Ф. Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви. – Барнаул, 1999.

⁷ Федорова А. И. Старообрядницькі монастирі на півдні Бессарабії // Науковий вісник Ізмаїльського державного гуманітарного університету. – Ізмаїл, 2002. – Вип. 12. – С. 20–22.

⁸ Про це детально див.: Мурашева Н. С. Типы сборников духовных стихов, распространенных в старообрядческой среде: по материалам экспедиционных исследований // Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы. – М., 2005. – Т. II. – С. 241–248.

⁹ Абрамов И. Старообрядцы на Ветке. – С.Пб., 1907. – С. 5–7; Перекрестов Р. И. Плач по Киргизу // Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы. – М., 2002. – С. 322–325; Горбацкий А. А. Старообрядчество на белорусских землях. – Брест, 2004. – С. 208–209.

¹⁰ Comunitatea Rucilor Lipoveni / Chid de prezentare ontocumit de S. Moldovan. – Bucuresti: ARARAT, 2004. – С. 333–335.

¹¹ Про це детально див.: Аркадий // Старообрядческие иерархи / сост. А. Ю. Писаревский. – М., 2002. – С. 24–26; Вургафт С. Г., Ушаков И. А. Старообрядчество. Лица, события, предметы и символы. Опыт энциклопедического словаря. – М.: Церковь, 1996. – С. 34–35.

¹² Кельсиев В. И. Исповедь // Архив русской революции. – Берлин, 1923. – Т. XI. – С. 267; Про важливість цього у сприйнятті мирян свідчить такий запис: «1854-го года марта ... 24-го

дня ... *Комендант приехавши с казаками 30 человек вооруженных и взял архиепископа и епископа в Россию!»* (Старообрядческий сборник. Полемические сочинения. 1833–1854 // Відділ рідкісних книг та рукописів наукової бібліотеки МДУ ім. М. В. Ломоносова, МУК № 734, арк. 199 зв; *Рукописи старообрядцев Бессарабии и Белой Криницы. Из собрания Научной библиотеки МГУ им. М. В. Ломоносова. Каталог / сост. : Е. Б. Смилянская, Н. Г. Денисов. Депонированная рукопись : в 2 ч. – М. : ИНИОН, 2000. – С. 88).*

¹³ Це мало місце впродовж 1860-х років.

¹⁴ *Никитина С. Е. Духовные стихи // Славянские древности: этнолингвистический словарь. – С. 160.*

¹⁵ *Мельников-Печерский П. И. Исторические очерки поповщины. – М. : Типография Каткова, 1861. – С. 164–172; Прозоров И. А. История старообрядчества. – М. : Третий Рим, 2002. – С. 170–172; Мельников Ф. Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви. – С. 137.*

¹⁶ *Перекрестов Р. И. Плач по Киргизу. – С. 322–325; Горбацкий А. А. Старообрядчество на белорусских землях. – С. 208–210.*

¹⁷ *Абрамов И. Старообрядцы на Ветке. – С. 5.*

¹⁸ *Горбацкий А. А. Старообрядчество на белорусских землях. – С. 210.*

¹⁹ *Федорова А. І. Старообрядницькі монастирі на півдні Бессарабії. – С. 20–22; Михайлуца Н. І. Старообрядческие монастыри и монашество на Измаильщине в годы Великой Отечественной войны // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. – Одесса, 2004. – Вып. 1. – С. 71–76.*

²⁰ Місто Браїла в Румунії.

²¹ Найімовірніше – «Евон» (так у тексті С. П. Хрустальова).

²² Майже хрестоматійний авторський запис, яким позначаються старообрядницькі рукописи (див., напр. : *Поздеева И. В. Книжность Книжность старообрядческого Верхокамья: истоки, читатели, судьбы (по записям на экземплярах книг Верхокамского собрания НБ МГУ) // Традиционная культура Пермской земли... – С. 127.*

СОРОЧКА МАРІЇ МАКСИМОВИЧ

Ольга Карпенко

УДК 391(477)

У статті досліджено історію побутування, техніку та символіку вишивки сорочки Марії Максимович.

Ключові слова: Марія Максимович, Тарас Шевченко, Катерина Максимович (Ісаєвич), Будинок-музей Тараса Шевченка, вишивка, символіка.

The article examines history, technique and symbolism of embroidery of a unique museum exhibit — Mariya Maksymovych's chemise.

Keywords: Mariya Maksymovych, Taras Shevchenko, Kateryna Maksymovych (Isayevych), House-Museum of Taras Shevchenko, embroidery technique, symbolism.

Ця вишукана сорочка пасувала б і сільській інтелігентці, і міщанці, і зацній пані; вона була б доречною і в сільській хаті, і в міській оселі, і в аристократичному салоні. Вишиванка належала добрій знайомій Тараса Шевченка Марії Максимович (Товбич) і нині зберігається у фондовій колекції Будинку-музею Тараса Шевченка в Києві.

Сорочка нетрадиційна. Вона, по-перше, коротка — до стегон, по-друге, крамна (із фабричної тканини), по-третє, вишита на грудях, до того ж у рідкісній для Наддніпрянщини жовто-чорній колірній гамі. Серед зразків народного одягу щось подібне знайти нелегко, хоча короткі сорочки й трапляються на Закарпатті, Вінниччині, а вишита пазуха побутувала в тих місцевостях, де не носили керсетів, але вкрай рідко — на Київщині, Полтавщині.

Водночас дуже характерними для Наддніпрянщини є так звані «поликові» сорочки — такі, що мають уставку чи полик (вшивне плечко, що з'єднує задню і передню частину сорочки). Сорочка Марії Максимович — саме поликова, із пухликами. Пухликами (художнім призбируванням) у виробі не тільки з'єднується уставка з рукавом, але й прикрашається горловина. Тобто вдало поєднуються утилітарна та естетична функції народного шва¹.

Техніка вишивки сорочки — «косий хрестик» — із середини ХІХ ст. стала однією з найпоширеніших. Отож, чорно-жовта хрести-



Сорочка Марії Максимович

кова вишивка щедро прикрашає пишні рукава та пазушку сорочки Марії Василівни, утворюючи гармонійний геометричний орнамент. Симетрично-ритмічні смуги цього орнаменту надають виробу елегантності, стриманості, а в поєднанні з романтичним кроєм і технікою пошиття — святковості.

Ритмічна краса узорів вишиванки М. Максимович, якась таємнича сила, що йде від неї, свідчать не лише про естетичну досконалість виробу, а й про прями́й зв'язок з традиціями народного вбрання, з його глибинною символікою. Це передусім білизна полотна як еталон української сорочки, що сягає сивої давнини. Цікава також символіка геометричного орнаменту — у ньому немає нічого випадкового. Квадрати, ромби означають упорядкованість, стабільність, а також чотири пори року, чотири сторони



**Т. Шевченко. Портрет М. В. Максимович.
Італійський олівець, крейда. 1859**

світу. Це вони символізують засіяне поле і жіноче начало (на відміну від чоловічого — кола). Трикутники — символ тріади, Святої Трійці. Вишивальниця свідомо чи підсвідомо використовувала давні символи. У семантиці вишиванки відбилися ідеали краси, образне мислення майстринь, а також оберегове, охоронне начало. Складна мова орнаменту в українській вишивці не має жодної зайвої лінії, кожна рисочка вмотивована, несе певне навантаження.

Про дружину професора Михайла Олександровича Максимовича Марію Василівну Максимович (1834–1882) Тарас Шевченко записав у «Щоденнику»: «Яке миле, прекрасне створіння. Але що в ній найчарівніше, це чистий, незайманий тип моєї землячки»². Гарна на вроду, тендітна, з вишуканим смаком, музично обдарована, золотоніська сусідка Максимовича господинею ввійшла з 1853 року в помешкання немолодого «книжника-анакорета» на Михайлівій горі в с. Прохорівка і ошчасливила останні 20 років життя видатного вченого. Михайло Олександрович вже на схилі свого життя, 1871 року, у лис-

ті до П. Лебединцева ностальгійно згадував своє одруження: «Пам'ятний мені день Іакова [30 квітня. — О. К.]: цього дня 1853 року я одружувався у Драбові, у Михайлівській церкві, і як урочисто, собором трьох ієреїв, — і який прекрасний весняний день тоді був!..»³.

Марія Василівна берегла козацькі звичаї і Товбичів, і Максимовичів, шанувала народне вбрання, як то водилося в цих родинах. Хоча, за спогадами, господиня Михайлової гори переважно вбиралася в європейську одіж, проте мала в своєму гардеробі не одну вишивану сорочку. Знаємо принаймні два зображення Марії Василівни 1859 року у вишиванках: на відомому портреті Тараса Шевченка (тонований папір, італійський олівець, крейда)⁴ та на акварелі Івана Соколова⁵. На обох М. Максимович зображена в керсеті, характерному для Лівобережжя, з-під якого видно пишні вишиті рукава. Сорочки на портретах різняться вишивками. Але це зовсім інші типи сорочок — традиційні, найвірогідніше додільні, що їх носили під керсет, тому й не вишивали на грудях, а з-під поясного одягу (спідниці, запаски, плаhti) часто було видно поділ (лиштву).

Сорочка, про яку йдеться, мала інше призначення: коротка, вона вдягалася до спідниці (як «кохта» чи блузка в міщанок). Такий одяг носили з другої половини ХІХ ст. передусім представниці української інтелігенції — міської і сільської. До того ж у цей час серед дворянства з'явилася мода на все «малоросійське», виник прошарок свідомої інтелігенції, яка підкреслювала свою «українськість» навіть елементами народного вбрання.

У Переяслав-Хмельницькому музеї декоративно-прикладного мистецтва експонується одяг міщанок ХІХ ст. Привертає увагу вбрання місцевої вчительки: невисокі черевики («тухлі»), довга спідниця, солом'яний капелюшок-канотье і сорочка з вишуканою вишивкою на грудях, разочок доброго намиста. Можна припустити, що так убиралася й Марія Василівна. До речі, це підтверджують і спогади прохорівчан, записані вчителями місцевої школи в 30-х роках ХХ ст.

Дивлячись на портрети М. Максимович та її вишиванку, можемо описати цю красу словами повісті Т. Шевченка «Капітанша»: «Тонкая белая рубаха с белыми же прозрачными узорами на широких рукавах ложилася на плечах и на груди [Єлени. — О. К.] такими складками, какие не снились ни Скопазу, ниже самому Фидию. Словом, передо мною сидела богиня красоты и непорочности».

Можемо лише здогадуватися, хто вишивав сорочку. Імовірно, сама Марія Василівна. Варто зважити на народні традиції, що культивувалися на Михайловій горі. Не тільки дружина вченого, але й донечка Оля, народна вчителька, життя якої трагічно згасло в 25 років, зображена на єдиному відомому нам портреті у вишитій сорочці, з разочками намиста. А ще цікавий приклад — лист подружжя Максимовичів до Тараса Шевченка від 6 жовтня 1859 року: «Через Івана Ів[ановича] Соколова шлемо Вам наші привіти з Михайлової Гори; а разом з тим посилаю Вам вишиту для Вас українську сорочку»⁶. І сорочку для себе Марія Василівна могла вишити сама або хтось із нечисленної челяді чи знайомих. А ще могла пані Максимович замовити виріб, наприклад, у знаних вишивальниць Красногірського монастиря під Золотоношею чи й купити на ярмарку в Прохорівці, Гельмязеві, Каневі чи Золотоноші.

Цікава історія появи експоната в колекції музею. У липні 1977 року до Будинку-музею Тараса Шевченка завітала 80-літня Марта Яківна Матвеева (1897 р. н.). Жила вона тоді неподалік, на Хрещатику, і була частою гостею Шевченкової оселі. Цього ж разу Марта Яківна принесла цінний подарунок — вишивану сорочку Марії Максимович.

М. Матвеева родом із с. Прохорівка. Її бабуся, Ївга Іванівна Прилипко, жила поруч із Михайловою горою і, як багато прохорівчан, часто бувала там. Добре пам'ятала приїзд до родини Максимовичів Тараса Шевченка влітку 1859 року. Її серед інших дівчат Максимовичі запросили співати народних пісень. Ось



І. Соколов. Портрет М. Максимович. Акварель. 1859

як згадує слова бабусі Ївги Марта Яківна: «Приїхав був пан Шевченко. Ми було співаємо, а він усе пише, усе пише. Коли лишався сам у хаті, то ходив та сам собі розмовляв, та сам собі сміявся»⁷.

Марта Яківна прожила нелегке, але цікаве життя. Підлітком приїхала до Києва наймитувати. А потрапила до родини Старицьких, які сприймали її не як наймичку, а як члена сім'ї. З теплотою згадувала М. Матвеева про Старицьких, про зустрічі із цікавими людьми, зокрема з уже хворою Лесею Українкою. Саме звідти та ще від рідних, із Прохорівки, винесла Марта Яківна на все життя особливо трепетне ставлення до Тараса Шевченка, до родини Максимовичів.

Пізніше М. Матвеева працювала кухаркою. На війні загинули її чоловік і двоє синів. Виховала племінницю, яка стала науковцем. А ще ця мудра жінка, якій не вдалося здобути системної освіти, усе своє життя звиряла за «Кобзарем». І в Будинку-музеї Тараса Шевченка, і на могилі поета в Каневі, і на Михайловій горі в Прохорівці вона бувала часто. Щороку в день пам'яті Т. Шевченка по-християнськи замовляла па-

нахиду. Збирала публікації про Т. Шевченка, родину Максимовичів.

А сорочка Марії Максимович до неї потрапила так. Коли невістка Максимовичів, дружина їхнього сина Олексія (1860–1922) Катерина Олександрівна Ісаєвич (1869–1927)⁸ передавала Михайлову гору Академії наук України, то багато речей віддала прохорівській жительці Сидорській. Від неї дещо потрапило до подруги, місцевої вчительки Надії Петрівни Шульги-Несторенко.

У тяжкі роки (1932) привезла Надія Петрівна до Києва деякі речі Максимовичів (фаянсову тацю в дерев'яній оправі, кавник, вишиванку та ін.) на продаж. Зупинилася вона в Марти Яківни. Остання не змогла купити всього, про-

те сорочку, що належала М. Максимович, придбала. Решту ж було продано на базарі⁹.

Усе життя берегла Марта Яківна цю «панську» сорочку. А на схилі літ вирішила передати до Будинку-музею Тараса Шевченка, який любила всім серцем. І вже пізніше, коли переїхала з родиною племінниці до іншої квартири, коли через літа і хвороби не мала змоги бувати у провулку Шевченка, 8-а, на Шевченківській святя обов'язково посилала туди племінницю вклонитися пам'яті Кобзаря.

За кожним музейним експонатом — історія, людські долі. Отак і незвичайна вишиванка поєднала кількох наших дивовижних українок: дворянок із закоріненістю в народне і селянок зі шляхетними душами.

1. Бойко Н. Михайло Максимович — навіки з рідним краєм. — Черкаси, 2004.

2. Васильєва Т., Заволокіна А. Українська народна вишивка. — К., 1996.

3. Житецький І. Життя М. О. Максимовича // Україна. — 1927. — Кн. 5.

4. Кара-Васильєва Т. Творці дивосвіту. — К., 1984.

5. Максимович М. А. Автобіографія // Киевская старина. — 1904. — Т. 86.

¹ Кара-Васильєва Т. Українська сорочка. — К., 1994. — С. 3.

² Шевченко Т. Щоденник // Шевченко Т. Повне зібрання творів. — К., 2003. — Т. 5. — С. 163.

³ Максимович М. Листи. — К., 2004. — С. 196–197.

⁴ Шевченко Т. Повне зібрання творів. — К., 1963. — Т. 5. — Ілюстр. № 44.

⁵ Максимович М. Листи. — С. 298.

⁶ Листи до Тараса Шевченка. — К., 1993. — С. 137.

⁷ Спогади М. Я. Матвеевої (рукопис). — Архів фондів Київського літературно-

6. Нариси з історії українського декоративно-прикладного мистецтва. — Л., 1969.

7. Пономарев С. Михаил Александрович Максимович. — С.Пб., 1872.

8. Сергійчик Л. На хуторі у Максимовича // Березина. — 1998. — № 11–12.

9. Український народний костюм. — К., 2005.

10. Шевченко Т. Листи // Шевченко Т. Повне зібрання творів. — К., 2003. — Т. 6.

меморіального будинку-музею Тараса Шевченка.

⁸ Цілком випадково вдалося встановити дату смерті К. О. Максимович (Ісаєвич). У хроніці часопису «Україна» (1927, кн. 5) повідомлялося, що 9 жовтня 1927 року в залі Всенародної бібліотеки М. Грушевський попросив вшанувати пам'ять останньої із сім'ї Максимовичів — Катерини Олександрівни. Звістка про її смерть на Михайловій горі надійшла під час ювілейного засідання історичної секції УАН.

⁹ Спогади М. Я. Матвеевої (рукопис).

ЕТНОКУЛЬТУРНА СПАДЩИНА КОЗАЦЬКОГО КРАЮ

**Юрій Бідношия, Галина Бондаренко,
Юлія Буйських, Тетяна Величко,
Олена Соболева, Олена Таран**

Одним із масштабних наукових проєктів, що виконуються в Інституті мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, є підготовка багатотомного видання «Етнографічний образ України». У запланованих працях буде репрезентовано все розмаїття традиційно-побутової культури українців та національних меншин різних регіонів країни. З метою поповнення бази даних матеріалами з етнографії Нижньої Наддніпрянщини у вересні минулого року (20–22.09.2011) співробітники Українського етнологічного центру ІМФЕ: Галина Бондаренко (керівник), Юрій Бідношия, Юлія Буйських, Тетяна Величко, Олена Соболева та Олена Таран — здійснили комплексну експедицію до Запорізької області. У 1920-х роках у зв'язку зі спорудженням ДніпроГЕСу чимало прилеглих до території майбутньої станції сіл були затоплені, їх мешканців переселяли, часто об'єднуючи декілька сіл в один населений пункт з новою назвою. Об'єктами експедиційного обстеження стали так звані поміщицькі села, засновані землевласниками в кінці XVIII ст. і заселені селянами з Київщини, Полтавщини, Чернігівщини, Курщини. Це с. Біленьке Запорізького району, с. Мала Токмачка Орхівського району, сс. Миролубівка та Михайло-Лукашеве Вільнянського району, у яких і до сьогодні зберігся однорідний склад населення — переважно українці. Тут порівняно добре збереглася соціальна інфраструктура: села газифіковані, діючі фермерські господарства та агрофірми забезпечують населення певною кількістю робочих місць, за аренду землі селяни отримують зерно й борошно, працюють дитсадки (більше 100 дітей) та загальноосвітні школи, є по декілька магазинів, діють ФАПи, а в с. Біленьке навіть

є лікарня. Культурні запити селян частково задовольняють будинки культури, бібліотеки. При будинках культури (у сс. Біленьке і Мала Токмачка) відкрито народознавчі музейні кімнати, працюють колективи художньої самодіяльності, у с. Біленьке є власна футбольна команда. Конфесійні уподобання мешканців розподіляються між прихильниками православної церкви (УПЦ МП) та євангельськими християнами-баптистами; їхня громада зареєстрована в с. Біленьке, а в с. Михайло-Лукашеве свої зібрання проводить громада, зареєстрована у м. Вільнянськ. Церковні будівлі в селах були знищені за радянської влади,



*Козацький хрест. с. Мала Токмачка
Орхівського р-ну Запорізької обл.
2011. Світлина Ю. Буйських*



*Традиційне житло. с. Миролюбівка Вільнянського р-ну Запорізької обл.
Друга половина ХХ ст.*

тож відправи відбуваються у пристосованих приміщеннях. З архітектурних пам'яток збереглася лише частина садиби Міклашевських (с. Біленьке) – флігель, у приміщенні якого розміщуються початкові класи місцевої школи та шкільний народознавчий музей. Серед офіційних урочистих заходів, що відбуваються в цих населених пунктах, – відзначення Дня незалежності, Дня села, Дня пам'яті жертв голодомору, 8 Березня, 9 Травня. У сс. Біленьке та Михайло-Лукашеве фермерські господарства відзначають обжинки, у с. Миролюбівка з ініціативи працівників культури відновлено святкування Івана Купала. Жителі с. Біленьке, які пишуться своєю козацькою історією, відзначають свято Покрови не лише як релігійне свято, а ще і як День козацької слави, що відбувається за участю представників адміністрації, духовенства, сучасного козацтва і супроводжується частуванням.

За останнє десятиліття набули розвитку регіональні історико-краєзнавчі дослідження, активізувалося вивчення історії козацтва й історії Півдня України в цілому. Утім, у полезору багатьох науковців і, зокрема, авторського колективу 10-томного видання «Усна історія Степової України»¹ не потрапили питання етнографії краю. Розповіді опитаних містять лише окремі фрагменти етнографічної інформації, яка могла стати більш розгорнутою за наявності відповідних питальників.

Фольклорно-етнографічні матеріали, зібрані нами за нетривалий експедиційний період, досить повно представляють народну традиційну культуру регіону. Опитано близько шістдесяти інформаторів, вік більшості з яких становив у середньому 80–95 років. За їхньою згодою в названих селах було перефотографовано понад 30 оригінальних світлин 1950–1990-х років з різними моментами ве-

сільного обряду (реєстрація у сільраді, викуп молоді, катання хрещених батьків, купання сватів, циганщина), а також із проводів. Здійснювалася фотофіксація музейних експозицій, старих житлових приміщень (переважно хат зі стінами, збудованими з глиносолом'яних вальків), прикрас на фронтонах будівель, кладовища у с. Мала Токмачка, де було зафіксовано два старовинні кам'яні хрести (імовірно, козацької доби).

Записано топонімічний матеріал: оповідання про походження села, назв його кутків, вулиць, історичні оповідання про козаччину, чумаків. За повідомленням місцевого краєзнавця П. Кралєва (с. Біленьке), на місці теперішніх вулиць Партизанська (колишня Рюхівка), Озерна і Козача при заснуванні села поселилися жителі, перевезені власником землі Михайлом Міклашевським з Полтавщини та Стародубщини. Також він забрав туди всіх запорожців, які лишилися на його землях із часів зруйнування Січі. Можна припустити, що згодом частина родин зі Стародубщини переселилася в с. Михайло-Лукашеве. Житель цього села Григорій Олександрович Калюжний (1951 р. н.) повідомив: «...нас називали литвинами і казали: “у вас води не випросиш”. До води треба було йти півтора кілометра» (записала Г. Бондаренко). Зауважимо, що «литвинами» називали всіх громадян Великого князівства Литовського, до складу якого раніше входила Сіверщина.

У народній пам'яті залишилися спогади про відомих історичних осіб, які проживали чи побували на території села. Так, уродженцем с. Біленьке був Сава Білий — один з ініціаторів переселення запорожців на Кубань. За місцевими переказами, художник Ілля Рєпін портрет запорожця без сорочки у картині «Запорожці пишуть листа» написав під впливом розповідей місцевого діда-козака. У пісні, що вважається гімном с. Мала Токмачка (автор слів — учителька Марія Миколаївна Грицаненко, 1925 р. н.), ідеться про те, що «колись козаки тут їздили верхи, Раєвський і Пушкін тряслися в візку, в комуну на бричці спішив Максим

Горький, Покришкін літав над селом в літаку» (записала Г. Бондаренко зі слів Ольги Степанівни Заєць, 1936 р. н.). За повідомленням цієї ж інформаторки, льотчик Олександр Покришкін, пізніше — тричі Герой Радянського Союзу — був збитий над селом. Пораненого врятувала місцева жителька Олена Семенівна Рябошлик. У мирний час знаменитий гість приїздив у Малу Токмачку, перевідуючи свою рятівницю, і досить своєрідно віддячив їй. Він знайшов потрібні аргументи для того, щоб парубок, який покинув її доньку з малою дитиною, одружився з нею і визнав дитину. На жаль, токмачанам не відомо, що в 1860 році в їхньому селі народився Георгій Онисимович Булашев, відомий своїми етнографічними працями.

Більшість жителів обстежених сіл розмовляють місцевою українською говіркою, яку вони самі вважають суржиком: «Ми не розмовляємо, ми балакаємо» (с. Біленьке). У с. Михайло-Лукашеве нащадки російських переселенців із Курщини давно асимілювалися. За свідченням Ганни Олександрівни Бабенко (1938 р. н.), через чотири роки після їхнього переїзду до Запорізької області з Росії в родині Мікотіних батьки говорили російською мовою, діти — місцевою говіркою. Для Ганни Олександрівни мовою щоденного спілкування є українська, що підтверджує потужність асиміляційних процесів у близькоспорідненому мовному середовищі.



**Гарбузи вродили. с. Мала Токмачка
Вільнянського р-ну Запорізької обл.
Світлина О. Таран**

Під час експедиції здійснювались аудіо- та відеозаписи зразків місцевого фольклору. У с. Мала Токмачка Оріхівського району від учасниць фольклорного колективу «Токмачаночка» Галини Дмитрівни Левченко (1947 р. н., керівник колективу), Раїси Павлівни Маслак (1938 р. н.) та Євгенії Митрофанівни Гавриленко (1946 р. н.) записано понад 20 старовинних пісень, у тому числі «Ой не жаль мені...», «Ой у полі та вітер повіва...», «Ой на крутій горі...», «А вже двісті років...», «Пісня про ляха». Г. Левченко також продемонструвала манеру гри на народних музичних інструментах — на гребені й бубні (записав Ю. Бідношия). Від учасниці колективу Клавдії Степанівни Аршинцевої (1943 р. н.) записані балади про дівчину Катерину, ліричні й соціально-побутові пісні, жорстокі романси з родинного репертуару її батьків, що їх вони співали вдома під час роботи: батько — за шевством, мати — за тканням чи шиттям («це папашина пісня, а це мамина»). Жителька цього ж села Катерина Семенівна Фурс (1925 р. н.) повідомила, що під час перебування на примусових роботах у Німеччині саме народна пісня об'єднувала вихідців з України: «У неділю нам розрешали погулять. От ми зберемось дівчат 25 на вулиці, та й починаємо співать: “Ой візьму я з рожі цвіт, та й пуцу на воду, пливи, / Пливи, з рожі цвіт, аж до мого роду”. А тоді всі 25 разом як заголосимо» (записала Г. Бондаренко).

Зібраний усний матеріал буде корисним і з погляду діалектології, оскільки в записах виявлено діалектизми, не зафіксовані в чотиритомному «Словнику говірок Нижньої Наддніпрянщини» В. А. Чабаненка (Запоріжжя, 1992). Наприклад, у говірках сіл Вільнянського району прислівник зразу має значення «тепер, зараз»: «Ми вопше [про народження дітей] нічого не понимали, а наші діти, може, чуть-чуть... а зразу діти — то їх не обдуриш!»; «Раньше дитині до годіка зеркало не показували, а зразу його крутять перед зеркалом: тіки народилося — уже й показують» (с. Михайло-Лукашеве); «Колісь робили такий... “дивень” називався, така гилка, обмотують... та й зразу ще роблять» (с. Миролубівка, записав Ю. Бідношия).

Серед явищ матеріальної культури найкраще збереженими виявилися традиції народного будівництва та харчування. Хати робили з глини, руду глину місили з кізьяком, такими вальками викладали стіни. Будували і з лампачу: у спеціальних формах біля ставу виготовляли брикети із суміші глини та соломи, підсушували їх, а вже тоді використовували для будівництва. Дахи вкривали соломою та очеретом, шифером, рідше черепицею. У с. Біленьке діяв завод із виготовлення шиферу. Біля хати була призьба: «Призьба? Була обізательно. А де ж сидати?». Хати білили всередині і з надвору, призьбу підводили чорною сажею. Глуху стіну мазали рудою глиною (с. Михайло-Лукашеве). Найпоширенішим був три- або чотирикамерний тип житла: сіни—хата—комора або сіни—комора—хата—хатина. До 70-х років ХХ ст. з'явилося багато будівель із цегли, старі глиняні хати згодом почали використовувати як літні кухні або господарські споруди. У сучасному будівництві застосовують нові будівельні матеріали, за фінансових можливостей родини навіть старі хати обладнують з урахуванням сучасних гігієнічних потреб. У пристосовані приміщення (часто в комору або в кухню) за рахунок викидання печі вмонтовують ванну або душеву кабінку, підводять каналізацію тощо).

При зборі матеріалів з української народної кухні значну увагу дослідники приділяли питанням повсякденного харчування. Упродовж другої половини ХХ ст. у весняно-літній період зберігався чотириразовий прийом їжі: сніданок, обід, полудень, вечеря. На сніданок готували переважно молочні страви та каші (поширеною в 40–70-х роках ХХ ст. була курудзяна каша), на обід обов'язково варили борщ, на полудень: улітку вживали свіжі ягоди й фрукти, а в інші пори року — фрукти із узвару («озвар»), на вечерю — «лапшу або картоплю» (денний раціон записала Т. Величко у с. Біленьке від Агрипини Дмитрівни Хутренок, 1926 р. н.). Також популярними щоденними стравами були затірка, галушки, картопляні страви. Кліматичні умови Півдня України та етнокультурні контакти з представниками ін-



*Весільна пара з дружкою та хрещеною матір'ю.
с. Біленьке Запорізького р-ну Запорізької обл. 1950-ті роки*

ших національностей обумовили значне місце тут овочевих культур (помідори, огірки, «сині» (баклажани), солодкий (болгарський) перець) не тільки у святковому, але й у повсякденному раціоні. Борщ — не лише найуживаніша страва (має бути щодня на обід), його обов'язково готують на поминальний обід, весілля, на стіл у Святвечір тощо. Рецепти борщів, записані під час експедиції в селах Запорізької області, відбивають особливості його приготування на Півдні: із цибулі, моркви, томатів роблять за смажку, влітку обов'язково додають солодкий перець, затовкують вареними курячими яйцями («крашанками»). Сьогодні буряк майже не квасять, рецепти борщів із квашеного буряка залишаються лише в спогадах респондентів. Побуває борщ із галушками.

Хліб є найбільш значимим елементом української традиційної їжі. Тепер хлібні виробы зазвичай купують у магазинах, водночас традиції поважного ставлення до хліба зберігаються й сьогодні. Замінник хліба у вигляді

коржа («коржуна») — перепічку — випікають нашвидкоруч і сьогодні (коли, скажімо, вдома хліб закінчився, а магазин зачинений). У спогадах респондентів про звичаї, пов'язані з випіканням хліба в печі, постійно згадуються часи (приблизно друга половина 1940–1960-х рр.), коли домінуючим інгредієнтом для замісу тіста була кукурудзяна мука.

Поширеним елементом у раціоні харчування жителів досліджуваних сіл є риба, приготувана різними способами: варіння, смаження, соління тощо. За уявленнями жителів с. Біленьке Запорізького району, саме «юшка по-білянські» посідає перше місце в переліку місцевих страв, якими пишаються селяни і обов'язково частують поважних гостей. Побуває кілька варіантів приготування юшки. За одним із рецептів, для юшки готують жирний бульйон з півнів, а потім у ньому відварюють рибу (за словами колишнього сільського голови, краєзнавця П. Кралева, саме така юшка «робиться на третій день свадьби там, або гуль-

ня якась, або приймають гостей зарубіжних»). Згідно з другим варіантом приготування цієї страви, спочатку варять відвар з дрібної риби («краснопорки»), потім її виймають і в цьому бульйоні готують крупну рибу (лящ, короп, сазан). Обидві юшки вирізняються значною жирністю та калорійністю, що й обумовлює її популярність серед місцевих жителів, адже, як вони самі зізнаються, «Ви можете випити грам 150 водки, і вона вже Вас брать не буде — така жирна» (записала Т. Величко від І. Кралева в с. Біленьке Запорізького р-ну). Чимало респондентів обов'язковим інгредієнтом юшки називають томатну пасту або терті помідори. Рибу також часто додають у пісний борщ. Сьогодні зберігаються традиції приготування й таких обрядових страв, як кутя та узвар («узвару»), паска, коровай, пиріжки з різноманітною начинкою.

Дослідження сімейного побуту засвідчує вагомий роль чоловіка в родині, хоча, на думку інформаторів, їхні батьки, народжені в 90-х роках ХІХ ст. найчастіше дотримувалися паритетних взаємин. Зберігався розподіл на жіночу та чоловічу роботу. Межа між нею почала зникати у військовий та повенний часи, коли жінки змушені були займатися будівельними, ремонтними роботами, навіть орати на собі поле. Батьків називали на «Ви», звертаючись до них «папаша», «мамаша» («тато» — це так западенці кажуть», с. Михайло-Лукашеве). З поваги до батьків, одружені діти, які жили разом з ними, мали віддавати зароблені гроші матері. Свекруха сама розпоряджалася ними і навчала невістку хазяйнувати, інколи дуже строго. «Після того як свекруха не дала нам грошей на кіно, чоловік сказав: “Буду гроші жінці давати”»; «Мою маму свекруха по руках била, як вчила хліб пекти» (с. Михайло-Лукашеве, Н. Шумило, 1936 р. н.). Батьки наших літніх інформаторів ще ходили до церкви та дотримувалися посту, перед Великоднем говіли (сповідалися та причащалися). Після наступу радянської влади на церкву по хатах з інспекцією ходили уповноважені, перевіряючи наявність культових предметів. Під цим тиском багато людей повиносили

ікони на горище або зовсім «розкуражили їх». Родини були багатодітними — по 5–6 дітей; «строго держали дітей», навчали працювати, не брехати, не красти. Старші діти доглядали менших. До 60-х років ХХ ст. сільські дівчата, з'являючись на людях, обов'язково покривали голову. Засуджувався публічний прояв почуттів, парубок міг провести додому дівчину, що йому сподобалася, лише затемна.

Традиційна календарна обрядовість через свою прив'язку до церковного календаря суттєво трансформувалася і після закриття храмів майже зникла. Збереглися звичаї колядування, засівання зерном, маланкування, які виконуються тільки дітьми, що свідчить про занепад цих обрядів. Є спогади про обходи полів на Юрія, жнивварські обряди (зав'язування борода). На Великдень печуть паски, фарбують яйця. На Трійцю хати та подвір'я прикрашали зеленню. У с. Михайло-Лукашеве згадують про 13-ту середу (від Паски): дівчата збиралися разом і цілувалися одна з одною на знак посестринства. Очевидно, мова йде про обряди «кумління», що побутували на Сіверщині і відбувалися після Трійці. Дівчата завивали вінок на березі й «кумилися», цілуєчись через вінок. Обрана таким чином подруга давала згоду стати в майбутньому справжньою кумою. Улітку молодь збиралася на святкування Купала, дівчата прикрашали голову вінками. Це свято єдине з традиційної обрядовості потрапило до святкового радянського календаря.

Комплекс родильних звичаїв та обрядів характеризується неабиякою редукцією традиції та, відповідно, спрощеними формами. Більшість інформаторів могла говорити лише про власний досвід (і досить скупі), а не про місцеву традицію загалом. Були записані традиційні формули-відповіді на запитання про походження дітей, наприклад: «у капусті піймали» (с. Біленьке), «пішла до ставка, а воно пливе до мене на руки, я його тіки — хоп та й принесла додому» (с. Мирюлівка) та ін. Нам вдалося опитати кількох жінок, яким перших дітей народити до-



***Катання хрещених батьків на другий день весілля.
с. Біленьке Запорізького р-ну Запорізької обл. 1962***

помагала баба-повитуха, яку називали тут «пупорізною бабою», «бабушкою», «повитухою». Однак жодних свідчень про особливий статус баби-повитухи та її надприродні знання, записано не було. Одноразово нами була зафіксована інформація про «важку» смерть баби-повитухи, коли для полегшення агонії останній, подібно до відьми, пробивали дірку в стелі (с. Біленьке). Про обрядово-ритуальний характер передпологового та власне пологового етапу відомостей немає. Невизаємно видається також інформація, що стосується післяпологового періоду. Так, майже не було записано матеріалу про обрядодії з пуповиною та послідом. Тим не менше, в обстежених селах протягом радянської доби стійкою залишалася традиція хрещення дитини, хоча це робилося далеко не всіма, часто не в рідному селі (їздили в районний чи обласний центр), бо «нікому було хрестити», «батюшкі не було», і, як правило, таємно. Зважаючи на записаний нами матеріал,

можна припустити, що в обстежених селах після Другої світової війни інститут народного акушерства фактично припинив своє існування.

Народне весілля, зберігаючи центральне місце в системі сімейної обрядовості, найбільш підвладне трансформаціям та сучасним нововведенням. Саме тому, на відміну від поховальної обрядовості, воно увібрало низку нових рис. Багато обрядів весільного комплексу нині фігурують лише в спогадах респондентів, остаточно вийшовши з ужитку.

Під час сватання в с. Біленьке побутовали примовки, у яких розігрувався сценарій купівлі-продажу: «Чули, що у вас продається голубка, а в нас є хороший голуб. То, може, ми посватаємось, чи, може, ми в обмін візьмем? Купимо у вас голубку, а вам продамо голуба»². У с. Мала Токмачка свати промовляли: «Тут десь живе куниця, красна дівця, а в нас є сокіл»³. Ця ж респондентка зазначила, що окремим етапом передвесільних домовлянь

були оглядини, коли родичі дівчини приходили в дім молодого.

Весілля починалося з виготовлення весільних хлібів, але наші записи вказують на часткову втрату ритуальності цього дійства. Скажімо, в другій половині ХХ ст. вже не дотримувалися народних прикмет під час виготовлення хлібів, нині коровай дедалі частіше замовляють у сільських їдальнях⁴. У с. Біленьке досі для випікання короваю запрошують коровайницю: «Специально есть така мастериця, що пече шишки і коровай. У нас наша кума цим займається. До прошлого году все пекла в печи оце. За платно. [...] Но желательно, той, вона дуже гарно прожила з чоловіком своїм, це кума моя, яка пече. Желательно. Ну шо ж, если есть така мастериця, а долі не було, бо рано розішлася з чоловіком, чи шо-небудь, тоді або мати хрьосна оцієї молодой, або така жінка, шо харашо живе в парі, вона місила»⁵. У сс. Мала Токмачка та Михайлове-Лукашеве розвинені ритуальні функції мав обрядовий хліб «дивень». У Малій Токмачці сьогодні він фіксується одночасно з весільним короваем, а в с. Михайлове-Лукашеве він мав самостійне значення («оце коровай ми називали “дивнем”»⁶). Це був високий здобний хліб круглої форми, що його випікали напередодні весілля в домі молодого та молодой. У «дивень» встромляли десятки різок-очеретин, обліплених тістом і зав'язували їх червоною стрічкою.

Напередодні шлюбу влаштовували молодіжний вечір — «вечоринку» (с. Мала Токмачка). У молодой прикрашали весільне деревце: «Гільце було. Зімою, хто міг, доставав сосну. Ну, оце пока нівесту до жениха не привезуть, там і откуп брали за те гільце. Ну, знаю, що його наряджали, як новорічну ялинку. Тепер його такого вже і не ставляють. Нема. Його несли до жениха»⁷. Весільне гільце в с. Біленьке фігурувало у формі обрядового печива: «Раньше пекли шишки. Пекли шишки у п'ятницю, четвер. І гільця пекли. Отако на палки, з очерету паличка така узенька, різалося кісто тако, таковочки розрізалося і кругом палички, і накінці уквітчувалося. Букетчик і

канхвет висить на тому. Цвітний букетчик, із бумажки і канфет. І воно таке красиве. І його в хлібину. І каравай, ще ж шишки і каравай. І оце гільце устромляли у цей каравай, і підв'язували отако красною лентою. І він красиво так на столі лежить. А другий каравай пікся тоже і на той дві ложки дарав'яні ложилося і красною ленточкою той. І ставилося дві бутилки шампанського і обязательно колоски житні».

У с. Біленьке в суботу вранці молода з двома друзками їздила на «тачанці» селом та запрошувала найближчих родичів на весілля, даруючи шишку та листівку. Дорогою дівчата співали пісень, «шоб уже чуть, шо молода їде». Весілля в домі молодой розпочиналося із приходом молодого та його роду. Після гостини в домі молодой вирушали на «розпісь» до РАГСу. За радянських часів роль головної санкції укладення шлюбу виконувала офіційна реєстрація в сільському клубі, натомість вінчання випало із системи весільних святкувань. Утім, вдалося зафіксувати декілька народних уявлень, пов'язаних саме з вінчанням. Зокрема, вірили, що наречена може «усіх дівок заміж витягти», якщо погодиться волочити за собою рушник ногою, під час обходу молодих довкола алтаря (записано у с. Михайло-Лукашеве від О. Заєць, яка вінчалася в 1953 році і на прохання подруг, які через війну засиділися в дівках, «витягла» всіх заміж).

Стале побутування має і післявесільний комплекс обрядів та звичаїв, що насичений карнавальними елементами. У с. Біленьке на другий день після весілля несли снідати молодій і влаштовували циганщину, на третій день ходили на «кури», на четвертий — «забити муху», а через тиждень «розбирали шалаша». У с. Мала Токмачка на другий день після весілля «вели кланятись молоду» батькам, у понеділок були «кури», у вівторок приходили на «чай», а через тиждень відзначали «посуботини», коли молода разом із родичами чоловіка йшла відвідати своїх батьків. Тут ще й досі відтворюється обряд «показувати межу» наречених на другий день весілля. Тривалий час зберігалися також звичаї перевірки дівочо-



**Учасники фольклорно-етнографічної експедиції у Запорізьку обл.
Ю. Буйських, Ю. Бідношия, О. Соболева, Т. Величко, Г. Бондаренко, О. Таран. 2011**

чої цноти. На хаті молоді ставили «прапор» і білили комин (комин білили навіть на хаті її хрещеної, с. Михайло-Лукашеве).

Кращою збереженістю традиційних форм відрізняється комплекс поховальної обрядовості. Попри десятиліттями насаджуваний атеїстичний світогляд, дотримання встановлених ритуальних дій щодо душі померлого вважалося й вважається пріоритетним завданням родичів померлого. Основою поховального обряду є християнський (православний) ритуал. Структура поховально-поминального обряду доволі чітко простежується та складається з кількох послідовних обрядових комплексів: *передпоховального* (сповіщення про смерть — «нада ворота одкрить», обмивання — «самі чужі» (с. Мала Токмачка) та спорядження померлого), *поховального* та *поминального* («снідять носили», «пом'янушечки», «Проводи») циклів.

Значною інформативністю характеризуються передпоховальні звичаї та обряди — починаючи від традиційних прикмет на смерть і закінчуючи нічним перебуванням біля померлого («мертвяка») в хаті. Речі на смерть традиційно готують заздалегідь: «У мене на смерть приготовляно уже більше тридцяти год, а я ніяк не вмираю» (записано в с. Біленьке від інформаторки 1918 р. н.). Сталими також є заборони та перестороги, пов'язані з померлим і поховальними атрибутами, зокрема з путами («мертвою пов'язкою») та водою, якою обмивали тіло («мертва вода»). В обстежених селах похорон відбувається зазвичай на другий чи третій день після смерті людини. Поховання самогубців (насамперед вішалників) нині здійснюється на спільному цвинтарі — в окремому кутку. Однак респонденти 1920-х років народження

стверджували, що на їхній пам'яті таких небіжчиків ховали ще «за огорою» цвинтаря. Неодноразово старожили скаржилися нам на спосіб проведення сучасних післяпохоронних поминок, передусім на їхню недоречну пишність та показовість: «готовлять, як на свадьбу». Традиційних міфологічних оповідей про «ходячих» мерців зафіксовано не було, однак було записано чимало оповідей про віщування смерті (через сни, крики птахів), про померлих, про потойбічне життя та ін. Зауважимо, що традиція голосіння за померлим у дослідженій місцевості не виявлена.

Поширеними є оповіді про застосування традиційних способів полегшення передсмертної агонії тих людей, які «знали» (відьми, «знахурки», «пупорізної баби») — пробиття дірки у стелі. Привертає увагу один опис «важкої смерті», зафіксований нами в с. Мала Токмачка. Для полегшення агонії відьми стелю пробрили саме на дев'ятій балці (очевидно, біля димаря): «...і оце дев'ять досок отщитали, а тоді вже ото на етому б'ють дірку, щоб вона [відьма. — Ю. Буйських] легше вмирала».

¹ Проект Інституту української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського, Інституту історії України; Інституту усної історії Запорізького національного університету, Запорізького наукового товариства ім. Я. Новицького.

² Записали О. Соболева і Т. Величко 20.09.2011 від Валентини Іванівни Куліш (дівоче – Біла), 1940 р. н., у с. Біленьке Запорізького р-ну.

³ Записали О. Соболева і Т. Величко 20.09.2011 від Галини Снигирь (дівоче – Винаренко), 1953 р. н., у с. Мала Токмачка Оріхівського р-ну.

Під час експедиції записано матеріал з усної історії краю: розповіді старожилів про руйнування храмів, голодомор, окупацію, перебування на роботі в Німеччині. Цікавими є розповіді Юхима Антоновича Поїмського (1922 р. н.) — переселенця з українського села Муругіль Тульчинського району (Добруджа, Румунія). Він повідомив про звичаї та побут українських рибалок на Дунаї, про міжнаціональні відносини в цьому регіоні (у сусідніх селах проживали румуни, татари, росіяни-липовани), про підготовку українських дітей до навчання в румунській школі, ставлення румунської влади до українського населення під час Другої світової війни тощо. Ці деталі життя та світогляду українців Добруджі доповнять наші знання про ту частину української діаспори, яка в повоєнний час почала стрімко асимілюватися.

Підсумовуючи результати експедиції, варто відзначити, що навіть така короткотривала наукова розвідка дозволяє простежити тяглість та усталеність української культурної традиції в регіоні, високий ступінь міжетнічної та міжкультурної толерантності українців у їх стосунках з представниками інших етносів.

⁴ Записали О. Соболева і Т. Величко 20.09.2011 від Катерини Іванівни Сталерової, 1934 р. н., у с. Михайло-Лукашеве Вільнянського р-ну.

⁵ Записали О. Соболева і Т. Величко 20.09.2011 від Валентини Іванівни Куліш (дівоче – Біла), 1940 р. н., у с. Біленьке Запорізького р-ну.

⁶ Записали О. Соболева і Т. Величко 20.09.2011 від Федора Веремійовича Сівакова, 1927 р. н., у с. Михайло-Лукашеве Вільнянського р-ну.

⁷ Записали О. Соболева і Т. Величко 20.09.2011 від Галини Снигирь (дівоче – Винаренко), 1953 р. н., у с. Мала Токмачка Оріхівського р-ну.

СОНЦЕ В СИСТЕМІ АСТРОНОМІЧНИХ УЯВЛЕНЬ І ВІРУВАНЬ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ (за матеріалами записів у селах Уманського та Маньківського районів Черкаської області)

Надія Федорович

УДК 398.3:523.9(477.46)

У статті розглядаються астрономічні уявлення та вірування українського народу, пов'язані із Сонцем, їх відображення у фольклорі, обрядовості та матеріальній культурі; з'ясовується вплив раціональних астрономічних знань про денне світило, які виникли на основі багатовікових спостережень за Сонцем, на господарську діяльність українців. На прикладі польових матеріалів, записаних авторкою в селах Черкаської області, аналізуються міфологічні космогонічні та космологічні уявлення українців, досліджується солярна символіка в народній творчості та обрядовості, в українському декоративно-вжитковому мистецтві.

Ключові слова: народна астрономія, астрономічні уявлення та вірування, Сонце, Місяць, зорі, солярна символіка.

The article is about the astronomical ideas and beliefs of the Ukrainian people referring Sun and their representation in the Ukrainian folklore, rites and material culture. The author ascertains an impact of the rational astronomical knowledge about Sun, based on the centuries-old observation on the diurnal luminary, on the Ukrainian economical activity. The author's field researches gathered within the Cherkasy Region villages give her an opportunity to analyze the Ukrainian mythological cosmogonical and cosmological concepts and to examine the solar symbolism manifested in folklore and rites as well as in the Ukrainian applied art.

Keywords: folk astronomy, astronomical ideas and beliefs, Sun, Moon, Star, solar symbolism.

Сонце же мовить:

— Нема над мене.

Як же я зйду в неділю рано,

Вогрію ж бо я гори й долини,

Гори й долини, поля й дуброви,

Морози спадуть, а роси стануть.

Народні астрономічні знання українців були пов'язані насамперед з різноманітною господарською діяльністю. На підставі регулярних спостережень за небесними світилами склався землеробський календар, тобто уявлення про те, коли розпочинати або закінчувати ті чи інші сільськогосподарські роботи, сформувався вміння передбачати погоду. Кліматичні явища, зміна погоди, пір року, прогнозування погоди в побуті тісно пов'язані з розташуванням небесних світил.

Українцям були відомі закономірності руху Сонця, за якими з давніх-давен визначалися дні літнього й зимового сонцестояння, пори року та час доби. В Україні здавна користувалися прийнятим у Європі сонячним календарем.

За Сонцем, Місяцем і зорями люди орієнтувалися на місцевості. Найважливішим світилом, «царем неба» у народній астрономії

вважалось Сонце. Тож метою пропонованої статті є дослідження народних знань та уявлень про Сонце, які до цього часу збереглися в селах Черкаської області.

Записи, зроблені автором під час фольклорно-етнографічної експедиції на Черкащину (28.06—7.07.2000 р.), містять цікаві матеріали для дослідження української народної астрономії. На жаль, унаслідок обмеженості в часі та певної вибіркості інформації (у кожному селі опитано одного-двох, зрідка — трьох-чотирьох інформаторів), вони не дають повної картини побутування давніх народних астрономічних знань і уявлень у сучасній Черкащині, а лише виявляють деякі її аспекти.

Під час експедиції було записано тексти, пов'язані з віруваннями про небо, сонце, місяць, зорі, комети. Матеріали про сонце містяться в записах, зроблених у 9 селах (із 13) Маньків-

ського та Уманського районів Черкаської області; їх записано від 15 інформаторів (із 26).

Порівняно з різноманітними назвами місяця і зірок, назва сонця має меншу кількість варіантів. Найпоширенішою назвою денного світила є слово «сонце», що неодноразово підкреслювали інформатори:

- Як у вас називали сонце?
- Тільки сонце¹.

Такі відповіді можна почути в селах Уманського району Черкаської області:

- Як називали сонце?
- Сонце².

Проте трапляються й поетичні назви: «сонечко», «ясне сонце» (щедрівка), «святе сонце», які свідчать про розуміння життєдайної ролі сонця, шанобливу повагу народу до нього. Сонце завжди було «святим» і «праведним», його шанували як найвище божество. Підтвердженням існування таких уявлень про сонце, властивих українцям, і на Черкащині є висловлювання жителів с. Березівка Маньківського району: «Сонце дає життя всьому світові»³; «Це святе сонце. Без сонця жити не можна. Це Бог воздав його нам. Без нього ми б і не дихали. Бо без сонця нас не було б»⁴.

Існує багато народних передбачень погоди, пов'язаних з виглядом сонця, місяця, зірок і хмар. Особливу увагу приділяли кольору сонця і неба у часи ранкової й вечірньої зорі. У народних прикметах про погоду, як і в народних віруваннях, небесні світила є живими істотами. Певна «поведінка» сонця, за народними уявленнями, свідчить про відповідну погоду: яке сонце — такий день.

Пов'язані із сонцем метеорологічні прикмети, записані під час експедиції, найчастіше прогнозують погоду за кольором сонця, за тим, як сходить і заходить сонце.

Ознакою сонячної погоди був повільний, ясний і чистий схід сонця. Ясний і чистий місяць на безхмарному, темно-синьому небі теж є передвісником сонячного дня. Підтвердженням цього є прикмета, записана в с. Фурманка Уманського району: «Як місяць чистий, і вдень сонце чисте, і небо чисте, нема ні хмаринки, то й дощу не буде»⁵.

Велика група прикмет пов'язана зі спостереженнями за хмарами: «Сонце заходить в кучі хмар. Зимою зайшло в Закарпатті. Сходить сонце у таких хмарах, хочуть задавити сонце хмари, сонце зайшло за такі дикі хмари, упало в ті хмари, — піде дощ»⁶; «Якщо сонце сходить червоне у хмарі, і воно червоне, а хмара чорна, — буде буря; поганий признак — сильно велику біду треба ждати. Як сонце у тучі хмар заходить — дає людям знак — очікуйте сильної бурі і граду; очікувати сильної небезпеки, готуватись людям, особливо зимою»⁷; «Як тільки з хмари сонце сходить, — то на дощ, і заходить — то на дощ»⁸; «Як сонце над заходом заходить за хмару, а хмара не відривається, — значить, буде дощ. Вдень, і звечора, і з півдня»⁹.

Ця група метеорологічних прикмет має загальнопоширений характер. Як в Уманському, так і в Маньківському районах Черкащини хмари, що закривають сонце під час його сходу чи заходу, є ознакою перемини погоди — дощу або бурі.

Важливим є і колір сонця, його променів, вечірньої та ранкової зорі. Так, добре відомі прикмети, що пов'язують «кривавий» захід чи схід сонця зі спекотною або морозною чи вітряною погодою: «А як сходить червоно, ярко — то на жару, не чекай дощу. І як заходить, — так само»¹⁰; «Як сонце дуже червоне, і хмари над сонцем червоні — буде великий вітер»¹¹; «Сонце червоне заходить — то на жару, а як сходить — на мороз»¹².

Прикмети цієї групи, записані в Уманському районі, неоднозначні й інколи суперечать одна одній. Загальновідомою є прикмета, за якою після багряного заходу сонця здійметься на ранок вітер. У деяких варіантах червоний захід сонця передвіщає спеку, а схід — або спеку, або мороз.

Такі прикмети, пов'язані із сонцем, збереглися на Черкащині донині.

За сонцем спостерігають не лише під час ранкової та вечірньої зорі, але й протягом усього світлового дня. Сонце було головним мірилом для визначення часу вдень. Кожна людина могла визначити пору дня, подивив-

шись на сонце, а точніше — на тінь власної постаті, вимірявши її довжину кроками.

Такий спосіб визначення часу за сонцем, як згадують мешканці сіл Уманського та Маньківського районів, побутував і на Черкащині: «Стати на тінь: на четверть — час дня. Пастухи теж користувалися сонцем»¹³; «Люди колись жили ще по сонцю. Як на ступак став, то це час дня. До п'яти ще можна визначити. В обід — равновесіє»¹⁴; «По сонцю можна приблизно визначити час. 12 годин — сонце повинно бути на половину неба. Сонце підійшло до половини — 12 години. Опреділяли по сонцю, по небу»¹⁵; «За сонцем можна визначити час»¹⁶.

Іноді інформатори зазначають, що вони самі раніше, до появи в широкому вжитку годинників, визначали час удень за сонцем, а вночі — за зорями. Проте, на жаль, ця традиція занепадає і народні знання поступово втрачаються.

Спостереження за небесними світилами, а також ворожіння були важливими компонентами язичницьких свят та обрядів. Ритуали на честь Місяця і Сонця частково збереглися. Так, спеціально пекли круглий пшеничний корж на меду, який підвішували до стелі. Хлопці й дівчата ставали довкола, розгойдували корж і намагалися його відкусити. Цей ритуал (свято Калити) деякі вчені розуміють як обряд народження (воскресіння) Місяця (1 січня). На думку інших, Калита символізувала Сонце.

Спроба дослідити це питання на Черкащині не дала однозначного результату. У с. Нестерівка Маньківського району вважають, що Калита — це Сонце. Траплялася й така відповідь: «Вона кругла би вроді, тіпа якого місяця чи сонця, чи то таке. Казали, но так точно ми не можемо упевнити, яке значення мала»¹⁷.

За народними віруваннями, на Великдень (один раз на рік) має «грати сонце». Тому перед сходом сонця люди відчиняли віконниці, щоб упустити до хати «царя неба», який приносить у дім щастя й здоров'я. Існував і звичай спостерігати в цей день за сонцем.

Підтвердженням цього є розповідь мешканки с. Полянецьке Уманського району: «Сонце на Паску “христується”. Кругом сон-

ця — синя крашаночка, червоненька крашаночка. Сонечко сходить, а вони кругом сонця. Паска — два дні. Сині крашанки, зелені крашанки, червоні — кругом. Сонечко дуже гарно христується. Сонечко червоніє, а вони ніби наближались до сонечка. А Сонце з Сонцем христується. Ще й часом таке скло візьму, дивлюсь, як так Бог дає, сонечко...»¹⁸.

Деякі перекази пов'язані з існуванням норм і традицій, які забороняли певні дії, здатні образити чи розгнівати сонце, зашкодити йому.

Великим гріхом уважалось показувати на сонце пальцем, кидати камінням, плювати на сонце. Заборонено також дивитися прямо на сонце. Не годилося й ставати до сонця спиною. Уважалось, що Бог дозволив це робити один раз — коли людині треба було відміряти тінь і визначити верхівку дня — полудень.

Пов'язані із сонцем заборони трапляються й у поховальній і родильній обрядовості. Похоронні звичаї в різних селах Черкащини мають деякі регіональні відмінності. Однак обов'язковою є вимога ховати покійника до заходу сонця: «Ховують до заходу сонця. Після заходу не можна ховати»¹⁹; «Ввечері не можна ховати, після заходу сонця, і до обіду — теж не можна ховати»²⁰.

Поминальна вечеря могла відбуватися й після того, як зайде сонце: «Вечеряють уже після заходу сонця, як зайшло сонце. Вечеряє не дуже багато людей. А вранці вже кличуть більше»²¹.

Під час заходу сонця заборонялося орати землю, виносити сміття з хати, виливати купіль: «А як купали дитину, купіль ввечері не виливали, а рано. Воду брати до схід сонця»²².

У народі вірили також у те, що коли хворий або дитина спить перед заходом сонця, то накликає на себе недугу.

Пов'язані із сонцем уявлення впливали не лише на календарну й родинну обрядовість, але й на господарську діяльність українських селян. Так, вибір нового місця для побудови оселі часто був зумовлений прикметами й гаданнями на хлібі чи зерні. Як оповідає жителька с. Громи Уманського району, коли закладали хату, виконували такий обряд: «На куті проти сонця клали хлібину і бажали, щоб хата була добра і багата...»²³.

Обрядовий хліб може бути і символом небесних світил, особливо сонця, і водночас його можуть приносити в жертву сонцю чи землі.

Цікаві вірування пов'язані із затемненням сонця місяцем, яке завжди викликало в людей страх і очікування чогось фатального. Згідно з давніми уявленнями, це явище пов'язане з тим, що крилаті вовкулаки намагаються з'їсти світило. За пізнішими віруваннями, затемнення небесних світил виникає тоді, коли сонце й місяць від сорому закривають свої обличчя руками, щоб не бачити провин грішних людей.

Затемнення відбувається й тоді, коли сонце з місяцем міняються місцями. Перед кінцем світу вони можуть зіткнутися і впасти на землю. Отже, повір'я про сонячні затемнення тісно пов'язані з есхатологічними уявленнями. Так, цікава версія кінця світу трапляється в с. Березівка Маньківського району на Черкащині: «Затемнення буває два часа. Сонце заходить за Місяць. В одних місцях весь час буває Сонце, а Місяць вночі. Сонце сходиться з Місяцем, і виходить затемнення. Вони можуть навіть стукнутися. Може бути таке врем'я, що вони стукнуться, накриють нас і сплять. Перевернеться все наоборот. Якщо Сонце впаде на землю, — все згорить. А якщо Місяць — залиє водою. Кажуть, що потоп уже був, а потім скоріше нас сплять лучі»²⁴.

На Черкащині, як і по всій Україні, сонячне затемнення вважалося передвісником лиха: «При сонячному затемненні молилися Богу: "Хай нам Бог простить". Сонячне затемнення — недобрий знак»²⁵; «Затемнення сонця год з тридцять як було. Було повне затемнення. З якого боку починається, — то через все сонце пройде. Буває така минутка, що через всеньке йде, а тоді з того ж боку, де почало затемнитися, з того й роз'яснюється. Було страшно. Всі почали Богу молитися. Сама дорожка молитва — "Отче наш"»²⁶; «В чотири часа дня — сонячне затемнення. Ми були саме на полі. Всі полякалися, посідали на полі. Думаємо, що кінець світу. Затемнення Сонця. Стало темно-темно»²⁷.

Такі небесні явища викликали страх. За етнографічними свідченнями, під час затемнень люди вдягали приготовлений на смерть одяг,

запалювали на покутях страсні свічки, молилися і прощалися між собою. Уявлення про сонячні затемнення і звичаї, пов'язані з ними, ще живі в народній пам'яті. Підтвердженням цього є розповіді інформаторів із Черкащини, які самі спостерігали затемнення сонця.

Астральна символіка мала важливе значення у слов'янських язичницьких культурах. Образи небесних світил часто трапляються в календарно-обрядовій (колядки, щедрівки, веснянки, купальські пісні) і родинно-обрядовій (весільні пісні) поезії, у замовляннях, казках, легендах і переказах, загадках, прислів'ях та приказках.

В обрядовій поезії для позначення кожного із членів роду, родини можуть використовуватися астральні символи. Господар (батько, чоловік) — місяць («весел місяць», «ясен місяць», «молодик»). Господиня (мати, дружина) — це сонце («ясне сонце», «красне сонце», «жарке сонце», «сонечко») або зірка («зоря», «зорочка», «зоренька»). Діти — це зірки («дрібні зірки», «ясні зірки», «зірочки», «зіроньки»). Дівчина — зоря, а парубок — місяць.

Сонце, як і інші небесні світила, трапляється в записках весільних пісень.

У смт Маньківка, за свідченнями місцевих мешканців, існував танець «Місяць», який виконували під особливу «пісню до танцю»:

Половину місяця,
Половину сонця,
Половину дівчини,
Половину хлопця²⁸.

Сонце, Місяць та зірки здавна були об'єктами особливої уваги. Далекі світила уявлялися єдиною небесною сім'єю, що живе за сімома небесами. У народному світогляді було поширене уявлення про одруження, шлюб сонця та місяця. Сонце найчастіше слугувало жіночим началом, а місяць пов'язувався із чоловічим: «Розуміється, Місяць — чоловік, Сонце — жінка. "Зірниця йде до жінки". Місяць — це муж, мужик»²⁹. Існує повір'я, що Місяць — чоловік Сонця, але залицяється до зорі.

Такі погляди на небесні світила збереглися в народній поезії, переважно весільній та календарно-обрядовій, у казках, міфологічних

сюжетах. Найчастіше оспівується сонце в колядках та щедрівках. Тут йому відведена роль господині, матері астральної родини:

В тій церковці три віконці.

Щедрий вечір, святий вечір.

Одно віконце — ясний місяць.

Щедрий вечір, святий вечір.

Друге віконце — ясне сонце.

Щедрий вечір, святий вечір.

Третє віконце — ясні зірки.

Щедрий вечір, святий вечір.

А то не зірки — то їх дітки.

Щедрий вечір, святий вечір³⁰.

Храм — це Всесвіт, місце перебування небесних світил. Вікон у згаданій церкві три, і кожне співвідноситься з певним космічним символом. Сонце, Місяць і зорі сприймалися як члени єдиної тріади, у межах якої вони становили певну ієрархію небесних сил.

Вислови з поняттям «сонце» вживаються в народних піснях і для називання обставин часу. С. Єрмоленко зауважує: «У народнопісенних текстах виокремлюються міні-тексти-формули на позначення простору, часу, психічного стану суму (туги, жалю) тощо. Вони формуються навколо ключових понять, охоплюючи лексичні, фразеологічні одиниці. Наприклад, на позначення поняття “рано” — “пізно” використовуються варіанти із ключовим словом *сонце* типу: Вже нераненько, вже сонце низенько»³¹.

Подібні формули часу містять ліричні, жниварські, наймитські, заробітчанські та весільні пісні. Так, зображення сонця, за яким визначають час, — мотив весільної коровайної пісні, записаної в Маньківському районі на Черкащині:

Найстарша коровайничко,

Подивися у віконечко,

А чи низько уже сонечко.

А чи сонечко низенько,

А чи вечерея близенько.

А вже сонечко сідає,

Вже й вечерея дожидає³².

Інколи текст-формула є спільною для фольклорних творів різних жанрів. У с. Черповоди Уманського району Черкаської області було записано пісню про кохання:

Рано сонце сходить,

А пізно заходить.

Козак до дівчини

Щовечора ходит.

— Ой ти, козаче,

Не ходи до мене,

Ти багач, я бідна,

Не возьмеш ти мене.

— Хоч возьму — не возьму,

То хоч находжуся,

З тобою, дівчино,

Хоч наговоруся³³.

Формула часу «Рано сонце сходить, А пізно заходить» у цій ліричній пісні передає також почуття закоханих, очікування зустрічі.

Родинно-побутова балада, записана від того самого інформатора, починається дуже схожим висловом:

Рано сонце сходить,

Пізенько заходить,

Як жонатий до дівчини

Щовечора ходит.

Як прийшов він до дівчини:

— Добрий вечір, серце.

Вона встала, відказала:

— Вбий же жінку перше.

А він її став питати:

— Як же її вбити?

Моя жінка, як голубка,

Та й буде просити.

— Не вповай же, мій миленький,

На її просьбоньку.

Забий коси у лавоньку

Та й бий в головоньку.

Як ударив в головоньку,

Вона й похилилась,

Як ударив протів серця,

З неї кров полилась.

Лежить дочка Ганнюточка,

На сонці печеться,

Мале дитя в колисоньці,

Як рибонька, б'ється.

Прийшла ненька стихесенька,

Стиха під віконце.

Лежить дочка Ганнюточка,

Пече в личко сонце.

Лежить дочка Ганнюточка,
 На сонці печеться,
 Мале дитя в колисоньці,
 Як рибонька, б'ється.
 – Дочка моя єдина,
 Що ж ти провинилась,
 За що ж твоя кров червона
 Землю сполонила?
 – Як не знаю, моя мати,
 Коли я вродилась,
 Так не знаю, моя мати,
 Чим я провинилась.
 Чорнобривая дівчина
 Мужа полюбила ³⁴.

Ця балада належить до сюжетного циклу балад про вбивство чоловіком дружини за намовою. У таких творах, записаних у різних регіонах України, трапляються образи сонця й місяця: «Чи високо сонце сходить, чи низько заходить», «Ой з-за гори місяць сходить, за другу заходить», «Невисоко сонце сходе, низенько заходе», «Ой з-за гори сонце сходить, за другу заходить», «Ой червоно сонце сходить, червоно заходить».

Іноді ранній червоний схід сонця сприймається як передвісник біди. Тож у драматичному сюжеті балади сонце ніби стає свідком родинної трагедії — злочину чоловіка і смерті невинної жінки.

У народнопоетичній творчості сонце є пісенним персоніфікованим образом, який разом з іншими (земля, вітер, дощ) передає картини-формули на позначення смерті. Символіка сонця складна і багатозначна.

Солярна, лунарна та астральна символіка з давніх-давен відображена в українському декоративно-вжитковому мистецтві. Зображення сонця, місяця, зірок, солярних знаків трапляються на побутових предметах, дерев'яних, керамічних і ювелірних виробах, писанках, вишитих тканинах.

¹ Записала Н. Федорович 04.07.2000 р. в с. Черповоди Уманського р-ну Черкаської обл. від Кольби Ірини Іпатіївни (дівоче прізвище Соколінська; народилася 27 квітня 1914 р. в с. Черповоди).

² Записала Н. Федорович 06.07.2000 р. в с. Полянецьке Уманського р-ну Черкаської обл. від Шмалюх Софії Василівни (1914 р. н.).

Сільські ковалі виготовляли надбанні, придорожні й надгробні хрести, огорожі, насікали орнаменти (кола, хвилясті лінії, крапки, стилізовані розетки, квітки) на дверних замках, клямках. У сучасному сільському дворі металева огорожа й ворота, як правило, оздоблені кованими візерунками або кольоровими малюнками. Один з найпоширеніших мотивів — повне або часткове зображення сонця з променями. Під час експедиції на Черкащину лише в с. Громи зроблено близько десяти фотографій таких металевих воріт.

У народному житлі прикрашали найважливіші архітектурно-конструктивні деталі-фронтони, обрамлення вікон і дверей, сволюки. Серед улюблених мотивів оздоблення переважали геометричні, солярні (зірки, хрести, кола), рослинні, зооморфні та інші знаки. Так, у с. Громи Уманського району Черкаської області зберігся будинок із зображенням солярного знака (у вигляді кола) над вікном.

Записи фольклорно-етнографічної експедиції на Черкащину (2000) підтверджують, що в українських селах у пам'яті людей ще збереглися елементи традиційних народних знань, зокрема народної астрономії, ще живуть залишки прадавніх вірувань і уявлень. Серед текстів, присвячених небесним світилам, особливу цікавість викликають пов'язані із сонцем. Раціональні знання про денне світило відображені в численних метеорологічних прикметах, які виникли на основі багатомісячних спостережень за сонцем. Міфологічні уявлення і вірування відбилися у творах календарно-обрядової (колядки, щедрівки, купальські пісні) та родинно-обрядової поезії (весільні пісні), а також у повір'ях, легендах, замовляннях. Поширеність солярної символіки у фольклорі й обрядовості Черкащини свідчить про дуже важливу роль Сонця в народнопоетичному космосі.

³ Записала Н. Федорович 02.07.2000 р. в с. Березівка Маньківського р-ну Черкаської обл. від Костяного Валерія Арсентійовича.

⁴ Записала Н. Федорович 02.07.2000 р. в с. Березівка Маньківського р-ну Черкаської обл. від Журило Наталі Сергіївни (1918 р. н.).

⁵ Записала Н. Федорович 04.07.2000 р. в с. Фурманка Уманського р-ну Черкаської обл. від Щербенко Ольги Іванівни (1920 р. н.).

⁶ Записала Н. Федорович 02.07.2000 р. в с. Березівка Маньківського р-ну Черкаської обл. від Костяного Валерія Арсентійовича.

⁷ Записала Н. Федорович 02.07.2000 р. в с. Березівка Маньківського р-ну Черкаської обл. від Журило Наталі Сергіївни (1918 р. н.).

⁸ Записала Н. Федорович 04.07.2000 р. в с. Черповоди Уманського р-ну Черкаської обл. від Кольби Ірини Іпатіївни (дівоче прізвище Соколінська; народилася 27 квітня 1914 р. в с. Черповоди).

⁹ Записала Н. Федорович 04.07.2000 р. в с. Фурманка Уманського р-ну Черкаської обл. від Щербенко Ольги Іванівни (1920 р. н.).

¹⁰ Записала Н. Федорович 04.07.2000 р. в с. Черповоди Уманського р-ну Черкаської обл. від Кольби Ірини Іпатіївни (дівоче прізвище Соколінська; народилася 27 квітня 1914 р. в с. Черповоди).

¹¹ Записала Н. Федорович 04.07.2000 р. в с. Фурманка Уманського р-ну Черкаської обл. від Щербенко Ольги Іванівни (1920 р. н.).

¹² Записала Н. Федорович 06.07.2000 р. в с. Полянецьке Уманського р-ну Черкаської обл. від Шмалюх Софії Василівни (1914 р. н.).

¹³ Записала Н. Федорович 02.07.2000 р. в с. Березівка Маньківського р-ну Черкаської обл. від Костяного Валерія Арсентійовича.

¹⁴ Записала Н. Федорович 02.07.2000 р. в с. Березівка Маньківського р-ну Черкаської обл. від Сміщенко Масі.

¹⁵ Записала Н. Федорович 04.07.2000 р. в с. Фурманка Уманського р-ну Черкаської обл. від Щербенко Ольги Іванівни (1920 р. н.).

¹⁶ Записала Н. Федорович 04.07.2000 р. в с. Фурманка Уманського р-ну Черкаської обл. від місцевої ворожки.

¹⁷ Записали Х. Ткач і Н. Федорович 01.07.2000 р. в с. Полківниче (Іваньки) Маньківського р-ну Черкаської обл. від Остроушко Марії Тимофіївни (1936 р. н.) і Жученко Ольги Никифорівни (1942 р. н.).

¹⁸ Записала Н. Федорович 06.07.2000 р. в с. Полянецьке Уманського р-ну Черкаської обл. від Шмалюх Софії Василівни (1914 р. н.).

¹⁹ Записали Х. Ткач і Н. Федорович 30.06.2000 р. в с. Дзензелівка Маньківського р-ну Черкаської обл. від Дудніченко Марії Іванівни (1928(9) р. н.).

²⁰ Записали Х. Ткач і Н. Федорович 01.07.2000 р. в с. Полківниче (Іваньки) Маньківського р-ну Черкаської обл. від Грабової Ганни Григорівни.

²¹ Записали Х. Ткач і Н. Федорович 01.07.2000 р. в с. Полківниче (Іваньки) Маньківського р-ну

Черкаської обл. від Зіньченко Ялини (Олени) Онуфріївни (1916 р. н.).

²² Записали Х. Ткач і Н. Федорович 30.06.2000 р. в с. Дзензелівка Маньківського р-ну Черкаської обл. від Дудніченко Марії Іванівни (1928(9) р. н.).

²³ Записала Н. Федорович 06.07.2000 р. в с. Громи Уманського р-ну Черкаської обл. від Сажієнко Анастасії Іванівни (1924 р. н.).

²⁴ Записала Н. Федорович 02.07.2000 р. в с. Березівка Маньківського р-ну Черкаської обл. від Поштар Любові Сидорівни (1935 р. н.).

²⁵ Записали Х. Ткач і Н. Федорович 01.07.2000 р. в с. Полківниче (Іваньки) Маньківського р-ну Черкаської обл. від Зіньченко Ялини (Олени) Онуфріївни (1916 р. н.).

²⁶ Записала Н. Федорович 04.07.2000 р. в с. Черповоди Уманського р-ну Черкаської обл. від Кольби Ірини Іпатіївни (дівоче прізвище Соколінська; народилася 27 квітня 1914 р. в с. Черповоди).

²⁷ Записала Н. Федорович 04.07.2000 р. в с. Фурманка Уманського р-ну Черкаської обл. від Щербенко Ольги Іванівни (1920 р. н.).

²⁸ Записали учасники фольклорно-етнографічної експедиції 30.06.2000 р. в смт Маньківка Маньківського р-ну Черкаської обл. від Любас Марфи Трохимівни (1916 р. н.), Солонько Ялини (Олени) Петрівни (1925 р. н.), Бойчук Анни Петрівни (1930 р. н.), Дбалої Ніни Миколаївни (1953 р. н.) та Рокошальської Параски Іванівни (1924 р. н.).

²⁹ Записала Н. Федорович 04.07.2000 р. в с. Черповоди Уманського р-ну Черкаської обл. від Кольби Ірини Іпатіївни (дівоче прізвище Соколінська; народилася 27 квітня 1914 р. в с. Черповоди).

³⁰ Записали Х. Ткач і Н. Федорович 01.07.2000 р. в с. Полківниче (Іваньки) Маньківського р-ну Черкаської обл. від Грабової Ганни Григорівни.

³¹ *Єрмоленко С. Я.* Нариси з української словесності: стилістика та культура мови. – К. : Довіра, 1999. – С. 128.

³² Записали учасники фольклорно-етнографічної експедиції 30.06.2000 р. в смт Маньківка Маньківського р-ну Черкаської обл. від Любас Марфи Трохимівни (1916 р. н.), Солонько Ялини (Олени) Петрівни (1925 р. н.), Бойчук Анни Петрівни (1930 р. н.), Дбалої Ніни Миколаївни (1953 р. н.) та Рокошальської Параски Іванівни (1924 р. н.).

³³ Записала Н. Федорович 04.07.2000 р. в с. Черповоди Уманського р-ну Черкаської обл. від Кольби Ірини Іпатіївни (дівоче прізвище Соколінська; народилася 27 квітня 1914 р. в с. Черповоди).

³⁴ Записала Н. Федорович 04.07.2000 р. в с. Черповоди Уманського р-ну Черкаської обл. від Кольби Ірини Іпатіївни (дівоче прізвище Соколінська; народилася 27 квітня 1914 р. в с. Черповоди).

РИБАЛЬСЬКІ ЗНАРЯДДА ПІВДЕННОЇ СЛОБОЖАНЩИНИ (за матеріалами польових досліджень 2009 і 2011 років)

Сергій Сіренко

УДК 639.2.081.001.55(477.54/.62)«2009/2011»

У статті за польовими матеріалами 2009 та 2011 років описано й класифіковано рибальські пристосування Південної Слобожанщини, що їх використовували впродовж ХХ — на початку ХХІ ст.

Ключові слова: рибальські знаряддя, Південна Слобожанщина, пастки, гачкові знаряддя, ударні знаряддя, колючі знаряддя, допоміжні пристосування, ловля руками, польові матеріали.

In the article after the 2009 and 2011 field materials, the author makes an attempt to describe and classify the South Slobozhanshchyna fishing tackle that was used during the XXth — the early XXIst centuries.

Keywords: fishing tackle, South Slobozhanshchyna, mesh, hooks, shocking tools, prickly instruments, auxiliary implements, fishing by hands, field materials.

Рибальство як складова матеріальної культури етносу стало предметом вивчення етнографічної науки дещо пізніше, ніж інші елементи народної побутової культури. Систематичне дослідження рибної ловлі було розпочато лише наприкінці ХІХ ст. Суттєвий внесок у розробку цього питання зробили вчені-етнографи Павло Рябков [1], Федір Вовк [2], Ніна Заглада [3], Михайло Глушко [4], Алла Дмитренко [5]. Однак і досі простежується нерівномірність у висвітленні регіональної специфіки зазначеної тематики. Зокрема, особливості рибальства Слобожанщини представлені лише поодинокими згадками у збірнику статей «Природа и население Слободской Украины» [6, с. 191–193] та праці М. Курочкина «Для вас, рибалки» [7], що зумовлює потребу поглибленого вивчення окресленої ділянки культури.

Збирання матеріалів, уміщених у пропонованій статті, автор здійснював методом спостереження та інтерв'ю за спеціально розробленою програмою-запитальником. Наукова новизна дослідження полягає у введенні до наукового обігу нових польових етнографічних даних.

У статті на основі польових матеріалів, зібраних у 2009-му та 2011 роках у селах Харківщини (с. Петрівське Балаклійського р-ну, с. Червоний Оскіл Ізюмського р-ну), Луганщини (с. Нова Астрахань Кременсько-

го р-ну) та Донеччини (с. Торське, Терни, Кіровське, Крива Лука Краснолиманського р-ну; с. Миколаївка Олександрівського р-ну; с. Никифорівка Артемівського р-ну), здійснено спробу описати та класифікувати рибальські пристосування, що їх використовували в місцевій традиції протягом ХХ — на початку ХХІ ст. З цією метою нами було запропоновано власну класифікацію [8, с. 110, 114–115], основним критерієм якої є принцип використання/невикористання рибальських знарядь. Вони поділяються на пастки (нерухомі (ставні), рухомі), гачкові (наживні, самолови), ударні, колючі та допоміжні. Ловити без рибальських пристосувань можна також за допомогою рук, отрути та різноманітних (переважно господарських, непристосованих для лову) предметів.

Пастки — це рибальські пристосування, будова яких позбавляє рибу можливості, потрапивши всередину, вивільнитися з неї. Нами було виявлено такі види пасток: верша, волочок, екран, китайка, кобилка, котци, павук, сак, раколовки, регеля, ятір¹.

Верша (кошуля, кубішка) — це виготовлена з лози нерухома конусоподібна пастка, закрита зверху. Через вхідну лійкоподібну частину риба потрапляє всередину знаряддя. У деяких видах таких пасток навпроти вхідної

частини робили отвір (для легшого виймання риби), який закривали пробкою. Верші встановлювали біля очерету. Для кращого лову в пастку клали приманку, переважно макуху. Цим знаряддям масово перестали користуватися в 70-х роках ХХ ст., оскільки лозоплетіння як промисел занепало. До того ж до причин зникнення верш додалися вирубка і спалення лози (зокрема, у с. Михайлівка) [9].

Волочок (брéда, во́лок) — рухома пастка з двох держаків, між якими кріпиться сітковий куля з вантажем усередині (додаток 1). Таке знаряддя призначене для ловлі вброд двома рибачками. Сьогодні волоком користуються лише під час спускання орендованих ставків у Краснолиманському районі.

Екран (телеві́зор) — це ставна сітка з дерев'яною палицею у верхній частині і металевим дротом у нижній. Вічко сітки становить 10 мм. Пастку ставлять горизонтально в лунку (додаток 2). Екран почали використовувати у 80-х роках ХХ ст., однак сьогодні ним користуються переважно діти.

Китайка (дорожка) — нерухома сітка зі штучних волокон. Народним еквівалентом терміна «дорожка» (назва від фірми-виробника) є слово «китайка», що пов'язано з масовим випуском знаряддя в Китаї. Широкого використання дорожка набула в 90-х роках ХХ ст. Оскільки китайка дешева, то нею обплетені майже всі водойми, що призводить до значних екологічних проблем та до неможливості ловити вудками. Рибалки зазначають: «Оце зимою ловиш — зачепився. Що це таке? Витягнув багром, а то сетка» [10]. «Я говорю, сеті — ето кошмар. Сеті по 3,5 гривень. Канал забітий сетями» [11].

Кобилка (підсака) — це рухома пастка у вигляді конусної сітки. Вхідний отвір знаряддя має форму півкола. До нього кріпиться ручка, з'єднана мотузкою з кінцем куля (додаток 3), яка призначена для кращого встановлення пастки та зачерпування води з рибою. Таку пастку перестали використовувати в 70-х роках ХХ ст., тому що законодавством ловити нею було заборонено.

Котці — це відкрита зверху ставна пастка з очерету, який зв'язаний один з одним так, що на дні утворюється суцільна стіна, верхня частина якої розташовується над водою. З одного боку залишають прохід, через який запливає риба (додаток 4). Пастку роблять восени, а взимку прорубують посередині котців ополонку, щоб кисень потрапив до води. Риба «іде» на кисень і запливає до пастки, з якої рибалка виймає її саком. Сьогодні котцями не ловлять, оскільки процес його виготовлення потребує досить багато часу.

Павук (підхватка, малявни́ця) — це рухома пастка у вигляді квадратної сітки (2×2 м або 3×3 м), прикріпленої до двох перехресних дуг, до яких прилаштовано держак. Цим знаряддям ловлять рибу впродовж року, але найчастіше влітку. Павук опускають у воду і періодично піднімають. Інколи при цьому використовують лебідку. Таке знаряддя належить до браконьєрського, але законодавством дозволено застосовувати малявниці — невеликого павука (1×1 м з малими вічками в сітці) для ловлі малька.

Сак (хватка) — рухома пастка, яка складається із сіткового куля, прикріпленого до металевого обруча з ручкою. До середини 60-х років минулого століття обруч виготовляли з лози. Саком рибалють улітку і взимку. Термін «хватка» було зафіксовано в с. Петрівське.

Раколовки — це різноманітні ставні пастки, якими ловлять раків. У 2000-х роках їх почали виготовляти з пластикових пляшок.

Регеля — рухома пастка у формі трикутної призми, що складається з каркаса та сітки, якою обтягнуто лише дві грані (додаток 5).

Ятір (вентер, вентер) — закрита зверху конусоподібна ставна пастка з металевих кілець, обтягнутих сіткою. Раніше ятери плели з лози. На дослідженій території використовували двокрилий, рідше однокрилий, ятір. Масово вентером ловили до 70-х років ХХ ст., поки було багато спеціалістів, які могли сплести і навчити інших виготовляти це знаряддя. Сьогодні ятером не ловлять, але ще можна знайти людей, які вміють їх плести. Назви цього зна-

ряддя поширені рівномірно по всій досліджуваній території, але в селах завжди панує лише одна назва. Наприклад, «ятир» — у с. Петрівське, «вентер» — у с. Торське, «вентер» — у с. Нова Астрахань.

Гачкові — це знаряддя, які в будові мають один або декілька гачків. Вони діляться на дві підгрупи: наживні і ненаживні (самолови). До першої відносять снасті, на які підвішують приманку, і риба, намагаючись її з'їсти, чіпляється за гачок. У свою чергу вони поділяються на вудки та невудки (інші). До підгрупи самолови належать знаряддя, які зачіпляють рибу під час проходження повз снасті. У регіоні дослідження ми зафіксували лише наживні знаряддя: дорожка, жерлиця, закидушка, кораблик, мормишка, поплавкова вудка, резинка, спінінг, тюкалка ².

Дорожка — наживна гачкова снасть для ловлі хижої риби. Її назва тотожна одному з видів пасток (дорожка, китайка), проте це знаряддя виникло раніше і відрізняється від останнього будовою і способом лову. Складовими дорожки є волосінь (жилка) та блешня (штучна приманка). Дорожкою ловлять із човна два рибалки: один керує човном, а другий — снастю. Нині таке знаряддя використовують дуже рідко.

Жерлиця — це наживна гачкова снасть, якою ловлять хижу рибу. Вона складається з основи, катушки, прапорця, жилки, поводка і потрійних гачків. У дослідженому регіоні використовують лише зимові жерлиці. Їх установлюють над ополонками, розмістивши наживку і завівши прапорець у катушку. Рухи прапорця сигналізують про те, що риба клює. На початку ХХІ ст. жерлиці продовжують використовувати.

Закидушка — найпростіший різновид донних вудочок, виготовлених з волосіні (з 50-х років ХХ ст. — «леска»), на яку чіпляють 2—5 гачків. Один кінець жилки прив'язують до палиці (її встромлюють у ґрунт), а другий — до грузила. Потім грузило закидають у воду, і воно тягне за собою «леску» з гачками, на які начеплена приманка. Рибалці доводиться що-

разу витягувати знаряддя і знову закидати. Саме тому в кінці 50-х — на початку 60-х років ХХ ст. завдяки вдосконаленню отримали нове знаряддя — «резинку», яка поступово витіснила закидушку. Нині закидушку не використовують.

Кораблик — це наживна гачкова снасть, якою ловлять «обережну» рибу. Він складається з дощечки, яка пливе по воді, волосіні, гачків і мотовильця. На території Південної Слобожанщини кораблик використовують дуже рідко, переважно приїжджі рибалки з великих міст.

Мормишка — різновид наживної вудочки, яка складається з короткого вудлища, волосіні та мормишки (гачок, впаяний у грузило) (додаток б). Сигналізатором кльову є кивок, прикріплений на кінці вудлища. Завдяки йому штучна приманка «грає», тому що саме він передає рухи руки рибалки на волосінь. Сьогодні у вудках промислового виробництва рибалкам доводиться переробляти кивок, оскільки мормишка погано виконує свою функцію. Наприклад, В. Кошкін виготовляє кивок із пружини механічного годинника [10]. Процес ловлі мормишкою (вудкою) відбувається так: на початку лову її опускають на дно, наживку встановлюють за 2 см над поверхнею води, після чого мормишку повільно піднімають, змушуючи її постійно дрижати.

Існує практика виготовлення вдосконалених вудок. Наприклад, рибалка Анатолій Лавриненко з Нової Астрахані змайстрував вудку-коромисло (для зимової ловлі) за кресленням, яке він побачив на DVD-диску про рибальство. У цій снасті на кінці вудлища розміщено кульковий підшипник, який посередині приєднаний до шпичі. На одному кінці дроту чіпляють свинцевий тягарець, а на другому — кільце з волосінню та гачком. Риба наживку «всмоктує», а тому коли відчує тяжкість, то «випльовує», що не можливо у вудці-коромислі завдяки перегрузу.

Поплавкова вудочка — це найрозповсюдженіше знаряддя лову, яке складається з вудлища, волосіні, поплавка, грузила і гачка.

Сучасні її види мають також катушку. Поплавкова вудка буває двох типів: літня і зимова. Відрізняються вони за розміром: зимова має довжину до двох метрів, а літня — від двох до чотирьох.

До 70-х років минулого століття це знаряддя виготовляли самі рибачки. Вудлище робили з горішника, ліщини, очерета. Для цього шукали в лісосмугах (дехто вирощував на своєму подвір'ї) довгу і найрівнішу палицю. Якщо рівної деревини не було, то зрізали криву, а потім вирівнювали. Заготовляють вудлища переважно влітку та восени; їх висушують приблизно протягом тижня, а інколи декількох місяців. Наприклад, А. Шендрик вважає, що ліщину потрібно зрубувати восени, тоді до квітня вона буде готова [12]. Починаючи з 90-х років минулого століття, застосовують телескопічні вудлища (елементи знаряддя складаються одне в одне) (додаток 7).

Волосінь здавна робили з кінського волосу або з нитки, а із 60-х років ХХ ст. почали купувати штучну жилку. У 50-х роках ХХ ст. поширеною була практика виготовлення волосіні безпосередньо з ниток, які інколи виймали зі старих автомобільних шин. Для кращого збереження нитки її змащували воском. У другій половині ХХ ст. в Україні поступово почали використовувати жилки промислового виробництва.

Поплавок до вудки робили з пір'їни, очерету, пінопласту або купували пластмасові. Останні набули масового поширення, починаючи з 1970-х років. Призначення поплавок — показувати момент клювання і утримувати гачок з наживкою на певній глибині. На початку ХХІ ст. поплавки слугують лише для сигналізування клюванню (додаток 8).

Гачки виготовляли з дроту та зі скоб, які виймали із зошитів. З 1970-х років масово почали використовувати гачки промислового виробництва. Наприкінці ХХ ст. з'явилася практика чіпляти по два гачки на вудку, але масового поширення вона не набула. Сьогодні переважає застосування одного гачка.

Грузик (тягарець) — це шматок метала, прикріплений до волосіні, який занурює гачок

у воду. Його роблять переважно зі свинцю. Форма і вага тягарців різноманітна. Інколи їх виготовляють у вигляді спіралі, аби не «злякати» рибу. З 1990-х років почали купувати повністю зібрані поплавкові вудки промислового виробництва.

Резинка — та сама закидушка, але в ній між «лескою» і грузилом розміщується резинка (штучна хімічна волосінь, що може розтягуватися), завдяки якій снасть закидається один раз. Сьогодні це знаряддя не використовують, тому що промисловість не виробляє штучної хімічної волосіні.

Спінінг — це наживне гачкове знаряддя, призначене для ловлі хижої риби. Воно складається з вудилища, катушки, волосіні, повідка та штучної приманки. Масово спінінг почали використовувати в 90-х роках ХХ ст. Ця тенденція триває і на початку ХХІ ст.

Тюкалка (спарений спінінг) — два звичайні спінінги, волосінь яких приєднана до одної приманки. Ловлять нею двоє рибалок, які стоять на різних берегах річки. Таке знаряддя виникло нещодавно і призначене для ловлі у верхніх шарах води. Використовують тюкалку дуже рідко. Місцеві жителі називають її *переметом*. Насправді ж вона немає нічого спільного з давно відомим переметом (довгої мотузки з багатьма гачками), окрім місця встановлення — на двох берегах річки.

Нами було зафіксовано й *ударні* снасті, якими глушать рибу. До них належать: електровудка, молоток, помідор.

Електровудка — це сучасне знаряддя, яке складається з трансформатора, акумулятора та підсаки. Масового поширення вона набула наприкінці ХХ ст. Усі інформатори наголошували на шкідливості цього знаряддя, тому що воно знищує живі організми у водоймі.

Молоток — дерев'яний брусок, насаджений під прямим кутом на держак. Його використовують під час зимової ловлі, щоб глушити рибу, б'ючи ним по кризі. Оглушену рибу виймають через ополонку. Замість молотка з цією метою часто використовують сокиру, б'ючи по кризі обухом.

Помідор — це назва вибухових пристроїв, що їх масово застосовували після Другої світової війни.

Під час дослідження було виявлено лише одне знаряддя, яке належить до *колючих*, — острогу.

Острога — знаряддя у вигляді вил із трьома зубцями. Її виготовляють з електродів. Острогою колють рибу під час нересту, що заборонено законодавством.

Допоміжні снасті — це пристрої, знаряддя, споруди, які відіграють допоміжну роль під час ловлі: підготовка місця лову, зберігання риби, виготовлення снастей тощо. У регіоні дослідження застосовують багор, бур, годівницю, землянку, кузан, пішню, садок, сак, ящик.

Багор — великий гачок з держакком, за допомогою якого виймають велику або хижу рибу. Він є незамінним предметом під час ловлі з-під льоду.

Бур — це пристрій, яким пробурюють ополонки в кризі.

Пішня — пристрій для вирубування ополонки, що складається з держака (рукоятка) і сталеві насадки з ріжучою кромкою або вістрям. Для зручності використання у верхній частині рукоятки роблять невелике звуження з отвором, через який протягнуто мотузку. Остання використовується для страховки, щоб пішня не потонула, якщо вислизне з рук.

Годівниця — пристрій для опускання приманки на дно водойми. Розповсюджена у формі конуса з кришкою. Годівницю заряджають мотилем, опаришем, висівками й опускають в ополонку на дно або на метр-півтора не досягаючи до нього, потім підсмикують шнур, після чого кришка відкривається і вміст висипається на дно водойми.

Кузан — пристрій для зберігання вилоненої риби під час рибалки. До одного кінця жилки прив'язують паличку (або цвях), за допомогою якої просмикують під зябра риби жилку, потім опускають у воду. Другий кінець прикріплюють до кілочка, забитого в землю.

Садок — пристрій для зберігання риби під час рибалки. У регіоні дослідження використову-

вали сітковий садок на металевих обручах. Його виготовляли власноруч або купували. Зрідка за садок править звичайна сумка чи торба.

Сак також застосовували як допоміжний пристрій для вибирання з пасток риби. Сьогодні цим знаряддям лише «миють» мотиля і називають його «мотильницею». Звісно, відбулися зміни і в конструкції пристрою. Для зручного миття мотиля сак роблять прямокутним (додаток 9).

Ящик — це пристрій для зберігання улову, снастей, насадки та сидіння під час зимової рибалки.

Землянка — це викопана в землі житлова споруда, яку рибалки використовують під час зимової ловлі для зігрівання. Землянки споруджують, зокрема, на Червонооскільському водосховищі.

До 80-х років ХХ ст. для збереження вилоненої риби активно використовували кропиву, яку клали між нею.

Нами було зафіксовано інформацію про ловлю без риболовних знарядь. Найпростішим таким способом є ловля руками. Коли влітку знижується рівень води і утворюються невеличкі озерця, у них залишається риба. У таких місцях воду змулюють (роблять каламутною). Риба виринає на поверхню, де її можна брати руками. Цей метод повністю зник до кінця ХХ ст. внаслідок меліорації, будівництва дамб тощо. Руками тепер ловлять переважно раків, пірнаючи з маскою під воду.

У другій половині ХХ ст. рідко ловили рибу за допомогою *отрути*, на відміну від ХІХ ст. Для цього застосовували борну кислоту. Її змішували з хлібом і робили кульки, які кидали у воду. Таку приманку поїдала плотва, після чого спливала паралізованою. Рибалки ж, переважно діти, за допомогою сака підбирали таку плотву.

За відсутності рибальських снастей ловили різними *підсобними предметами*, серед яких нами було зафіксовано корзину і палицю.

Корзина — звичайний кошик з лози, який використовували в домашньому господарстві. Але подекуди до 60-х років минулого століття ним ловили й рибу, поки у водоймах її було

багато. Кошик ставили на неглибоких місцях і ногами каламутили воду. Риба, намагаючись врятуватися від каламуті, потрапляла в приготовану заздалегідь пастку. До корзини її могли загнати також спеціальною палицею.

Узимку на мілководді палицею ловили раків. Для цього одну сторону дрючка розколювали і вставляли сірник. Потім, нахилившись над ополонкою, опускали палицю в лунку і надівали на рака, від чого сірник вискакував, а здобич надійно затискалася (додаток 10).

1. *Рябков П.* Рыболовство в Херсонской губернии / П. Рябков // Сборник Херсонского земства. – 1891. – № 1. – С. 129–164.

2. *Вовк Хв.* Українське рибальство у Добруджі / Хв. Вовк // Матеріали українсько-руської етнології. – 1899. – Т. 1. – С. 33–52.

3. *Загледа Н.* Из звіту етнографічної експедиції 1934 року / Ніна Загледа // Записки наукового товариства імені Шевченка. – Л., 2001. – Т. ССХІІ. – С. 443–498.

4. *Глушко М.* Рибальські снасті та способи їх застосування / Михайло Глушко // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження / за ред. С. Павлюка, М. Глушка. – Л. : Інститут народознавства НАН України, 1999. – Вип. 2. Овруччина, 1995. – С. 19–32.

5. *Дмитренко А.* Присвоювальні промисли: збиральництво, мисливство, рибальство, бджільництво / Алла Дмитренко // Етнокультура Рівненського Полісся / упоряд. В. П. Ковальчук. – Рівне : ПП ДМ, 2009. – С. 76–82.

¹ Види пасток подано за абеткою.

Отже, протягом ХХ – початку ХХІ ст. на території Південної Слобожанщини використовують різноманітні пристосування для ловлі риби. Для дослідженого регіону характерні такі тенденції: 1) зникнення снастей, які робили з лози; 2) поява нових знарядь промислового виготовлення; 3) використання на сучасному етапі старих назв на означення нових снастей; 4) активне застосування кропиви для збереження виловленої риби, на відміну від інших етнографічних регіонів України.

6. *Природа и население Слободской Украины.* Харьковская губерния. Пособия по родиновѣдѣнію. – Х. : Союз, 1918. – 220 с.

7. *Курочкін М. М.* Для вас, рибалки / Микола Курочкін. – Х. : Прапор, 1970. – 96 с.

8. *Сіренко С.* До питання класифікації рибальських знарядь / Сергій Сіренко // Народна творчість та етнографія. – 2011. – № 1. – С. 106–117.

9. *Записав С. Сіренко в с. Михайлівка Олександрівського р-ну Донецької обл.* від Анатолія Сущенка, 1948 р. н.

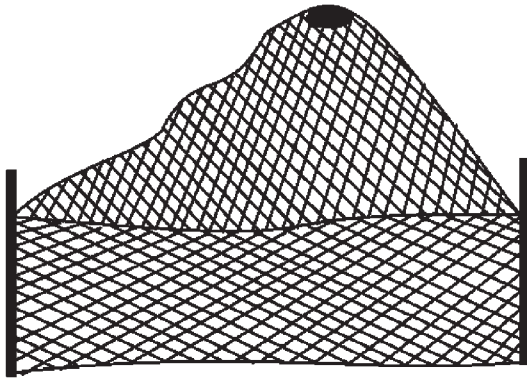
10. *Записав С. Сіренко в с. Торське Краснолиманського р-ну Донецької обл.* від Володимира Кошкіна, 1954 р. н.

11. *Записав С. Сіренко в с. Петрівське Балаклійського р-ну Харківської обл.* від Євгена Поклонського, 1945 р. н.

12. *Записав С. Сіренко в с. Червоний Оскіл Ізюмського р-ну Харківської обл.* від Анатолія Шендрика, 1940 р. н.

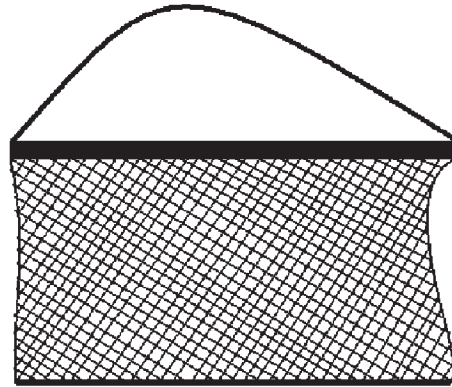
² Види гачкових подано за абеткою.

Додаток 1



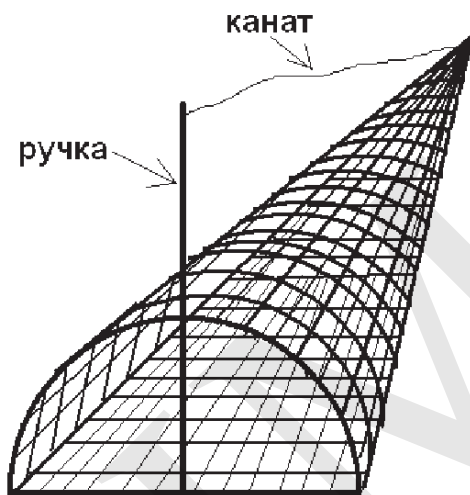
Волок. с. Терни Краснолиманського р-ну
Донецької обл. Рис. С. Сіренка

Додаток 2



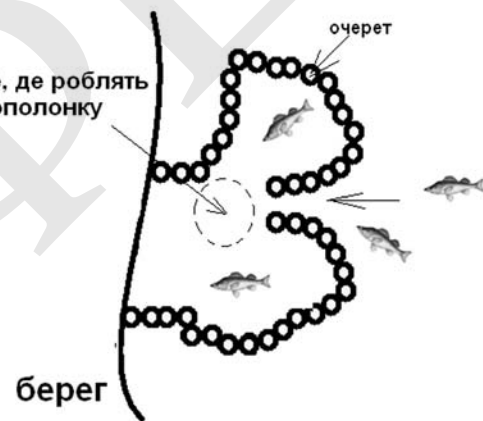
Екран. с. Нова Астрахань Кремінського р-ну
Луганської обл. Рис. С. Сіренка

Додаток 3



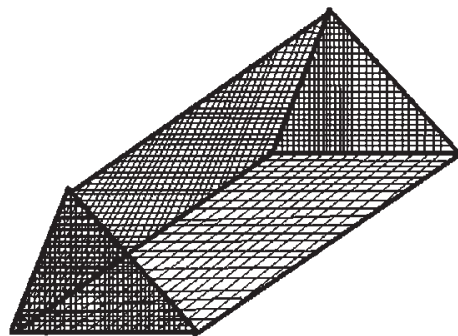
Кобілка. с. Петрівське Балакліївського р-ну
Харківської обл. Рис. С. Сіренка

Додаток 4



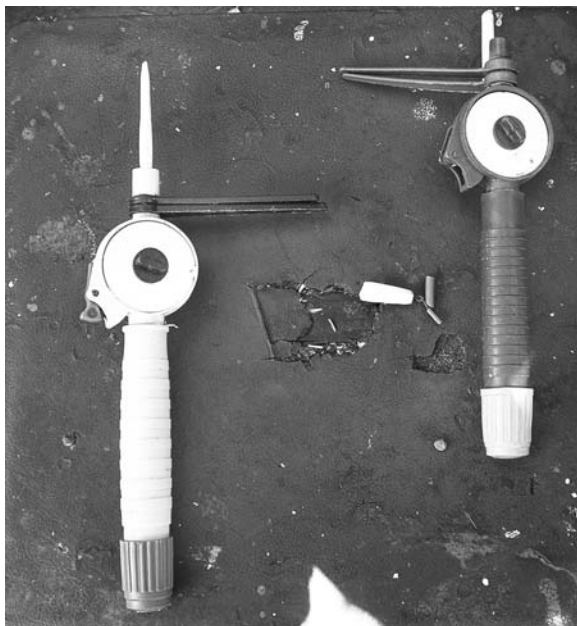
Котци (вигляд зверху). с. Петрівське Балакліїв-
ського р-ну Харківської обл. Рис. С. Сіренка

Додаток 5



Регеля. с. Петрівське Балакліївського р-ну
Харківської обл. Рис. С. Сіренка

Додаток 6



Мормишки. с. Торське
Краснолиманського р-ну Донецької обл.
2009. Світлина С. Сіренка

Додаток 7



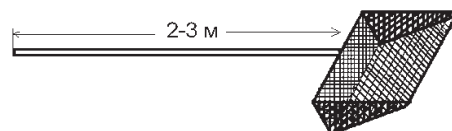
Рибалка А. Шендрик демонструє телеско-
пічну вудку 90-х років ХХ ст.
с. Червоний Оскіл Ізюмського р-ну
Харківської обл. 2009. Світлина С. Сіренка

Додаток 8



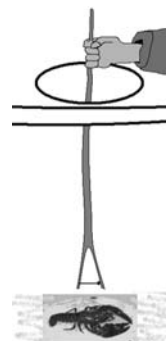
Розташування поплавка на вудлиці.
с. Красна Лука Краснолиманського р-ну
Донецької обл. 2011. Світлина С. Сіренка

Додаток 9



Сак для миття мотиля. с. Торське
Краснолиманського р-ну Донецької обл.
Рис. С. Сіренка

Додаток 10



Зимова ловля раків за допомогою палиці.
с. Торське Краснолиманського р-ну
Донецької обл. Рис. С. Сіренка

ІЄРАРХІЯ ВЕСІЛЬНИХ ЧИНІВ СЛОБОЖАНЩИНИ КІНЦЯ ХІХ – 80-х РОКІВ ХХ СТОЛІТТЯ: ПРОБЛЕМИ ТРАНСФОРМАЦІЇ

Світлана Маховська

УДК 392.51 (477.54/.62)«18/19»

У статті здійснено спробу проаналізувати зміни, що відбулися в назвах і структурно-функціональних характеристиках весільних чинів на території Слобожанщини в кінці ХІХ – упродовж 80-х років ХХ ст., визначити локальні особливості складу персонажів весілля в досліджуваному регіоні.

Ключові слова: весільні чини, Слобожанщина, весільні традиції, трансформації.

In the article the author makes an attempt to analyze the changes that took place in the names and structural-functional descriptions of wedding ranks on territory of Slobozhanshchyna in the late XIXth – the eighties of the XXth centuries, and to define the local features of wedding personnel of the investigated region.

Keywords: wedding ranks, Slobozhanshchyna, nuptial traditions, transformations.

Весільні традиції в кожному селі Слобідської України здавна мали осередковий характер побутування, тобто відрізнялися від весільних обрядів сусідніх сіл і водночас мали з ними спільні ознаки. Це пояснюється пізнім (середина ХVІІ ст.) цілеспрямованим заселенням території групами переселенців, які прагнули святкувати весілля так, як на місцях попереднього проживання [1]. Однак соціально-економічні та політичні умови, у яких перебувало населення Слобожанщини, надали весільній обрядовості специфічних характеристик, що відрізняють її від весільних традицій інших регіонів України [2, с. 64].

Невід'ємним структурним компонентом слобожанського весілля, з огляду на персональний склад її виконавців, були весільні чини. На досліджуваній території вони зазнали певної трансформації протягом кінця ХІХ – 80-х років ХХ ст., про що свідчать назви весільних персонажів і частково їхні функціональні характеристики. Тому вивчення змін, які відбулися в ієрархії весільних чинів Слобожанщини цього періоду залишається досить актуальним.

Однією з перших праць, де під час опису етапів весілля автор частково наводить характеристики його учасників з використанням назв деяких весільних чинів («старости», «дружики», «бойри», «світілька»), є дослідження Г. Калиновського «Описание свадебных украинских простонародных обрядов в Малой

России и в Слободской Украинской губернии...» [12].

Поряд зі структурою весільної обрядовості склад весільних персонажів стосовно різних сіл (слобод) Старобільського повіту Харківської губернії описано в праці «Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии» [4], що вийшла за редакцією В. Іванова в 1898 році.

Ці питання в українській традиції студіювали О. Кравець [7], О. Курочкін [9], Н. Здоровега [5], В. Борисенко [3] та ін. Однак дослідженню власне слобожанських весільних чинів та пов'язаних з ними трансформаційних процесів достатньої уваги приділено не було.

Основу праці складають друковані джерела кінця ХІХ – середини ХХ ст., зокрема зазначені вище, а також польові матеріали, зібрані автором у селах Донецької, Луганської, Сумської та Харківської областей, які хронологічно охоплюють 30–80-ті роки ХХ ст. У статті здійснено спробу проаналізувати зміни, що відбулися в назвах і структурно-функціональних характеристиках весільних чинів на території Слобожанщини кінця ХІХ – початку ХХ ст. і 30–80-х років ХХ ст., визначити локальні особливості персонажного складу весілля досліджуваного регіону.

На Слобожанщині науковому визначенню весільних чинів відповідав народний еквівалент «свадьбяни», що походив від слова «свадьба», яким місцеві мешканці загалом

означали весільний обряд. Про терміни «вісілье» і «свадьба» стосовно Харківської губернії кінця XIX ст. писав В. Іванов [4]. Згідно з даними середини XX ст. останнє означення мало певні діалектні форми: «свайба» було поширене на півночі регіону [17; 23; 32; 33; 39; 45; 48; 49; 50; 61; 66; 70], а «свальба» — переважно на сході Луганщини [27; 29].

Головними учасниками весільного обряду були, звісно, самі молоді, яких на всій досліджуваній території називали «молодий» і «молода». Наприкінці XIX ст. за умови вдалого сватання дівчину й парубка називали «князь» і «княгиня», про що свідчать метафоричні тексти, зафіксовані в слободі Курячівка Старобільського повіту Харківської губернії: «Старосты, паны-пидстаросты, хто до кого, а мы до Бога, та до вашого здоровья, — благословить, старосты, молодого князя за стил завысты» [4, с. 502]. М. Костомаров терміни «князь» і «княгиня» пов'язував із санскритським коренем *dak* — «народжувати», що означало власне голову роду [6, с. 50–51]. Деякі дослідники говорили про вживання цих термінів у зв'язку з переходом до іншої вікової групи в родовій общині [14, с. 643].

Надзвичайно важливу роль у весільному дійстві відігравали батьки молодят, яких залучали до багатьох обрядових дій, особливо передвесільного та весільного циклів: «сватання», «змовин», «розглядин», «благословення молодих» тощо. Вони мали відношення також і до ритуалів післявесільного циклу (звичай «катати батьків» та «забивати чіп»). У післявоєнні роки на слобожанському весіллі рідних батьків молодим заміняли «батьки посажені» (частіше «посажені») [15–18; 21–23; 26; 28; 35; 39; 53; 55; 56; 60–62; 66], що зумовлено масштабними людськими втратами в роки Другої світової війни і значною кількістю молодят-сиріт. У центральній частині регіону подекуди побутовало визначення «названі батьки» [49; 57; 68]. Функції батька на «свадбi» міг виконувати хрещений батько, рідний дядько, старший брат або інший близький родич і навіть сусід. За матір могла бути відповідно хрещена, тітка, старша сестра чи інша жінка з-поміж знайомих та близьких. Хрещені

батьки загалом відігравали важливу роль у весільному обряді й посідали одне з найповажніших місць в ієрархії його виконавців.

Наречені були центральними фігурами «весільного поїзду», на означення якого в с. Бондарівка Марківського району Луганської області збереглося поняття «бесіда» [21]. Простежується зв'язок з терміном «бесѣда», який у фольклорно-етнографічних записях кінця XIX ст. означав присутніх на весіллі гостей. Проте це поняття існувало одночасно з поняттям «поѣзд» [4]. Починаючи з 30-х років XX ст., «бесіда» як визначення майже зникло з весільної термінології, а «весільний поїзд» набув ширшого використання [17–20; 22; 23; 25; 26; 30; 33; 35; 39; 40–43; 55; 58; 65; 68; 70].

У складі весільної «бесіди» розрізняли дві категорії дійових осіб за належністю до того чи іншого роду — молоді або молодого. Науковці звертали увагу на відображення родового чинника у весільному середовищі та поділ останнього на одружених і неодружених учасників. Право перших у давньому суспільстві було пріоритетним. Визнано і той факт, що групи молодого і молоді в минулому формувалися з кровноспоріднених родів кожного з них [13]. Групу молодого представляли одружені чоловіки й молоді: «сваті» або «старості», «дружко», «піддружий», «свашки», «підсвашки», а також неодружена молодь: «дружки» або «бояри», «світляки». До групи молоді входили відповідно «свашки» та «дружки» і брати. Разом вони утворювали почет молодих, виконуючи основні ритуальні функції.

Структуруючи весільний обряд як послідовну систему актів, можна помітити чіткий сценарій появи весільних чинів під час ритуалу. Так, у передвесільній частині бере участь лише чин «сватів» або «старост» — поважних осіб похилого віку, від яких залежало, чи засватають молоду. Свого часу В. Іванов звернув увагу на побутовання в Старобільському повіті Харківської губернії звичаю ходити на «змовини»: «Прежде приходят “старосты”, почетные люди, и спрашивают у родителей: “чи согласны свою дочь отдать”; если родители согласны, то и отдають не смотря на

то, что иногда невеста бывает несогласна. Обыкновенно сватаются, если понравятся сваты, а не молодые друг другу» [4, с. 96]. Недаремно, за твердженням Н. Здоровеги, «старости були особливою категорією верховних правителів-жерців у стародавній Русі» [5, с. 65]. Проте поступово значимість сватів зменшувалася, зважаючи на те, що свата обирали з найближчих родичів для здійснення лише окремого конкретного весілля і він не відповідав за відправу всіх весіль, які відбувалися в селі впродовж року.

Актуальним постає також питання про кількість сватів. Наприкінці ХІХ ст. батько обирав двох-трьох осіб, які йшли сватати дівчину за його сина. Пізніше їх число змінювалося (три, п'ять, сім, дванадцять тощо), однак, за народними прикметами, на більшості території Слобожанщини бажаною була непарна кількість старост, «щоб молода була до пари» [42; 59; 63; 64; 68; 69; 70]. Трапляються також згадки про число 7 як «сімейне число». У с. Стара Краснянка Кременського району Луганської області сватати дівчину йшли «...сваха [мати молодого], сват [батько молодого], дед, баба, дружок с его стороны, і ще там, щоб було сем человек» [36].

Серед весільних чинів 20–80-х років термін «свати» використовували переважно на означення батьків молодих, а «на змовини» та «сватання», крім них, ходили спеціально обрані «старости». Так, «староста» був головним виконавцем ритуалів, а його помічника в деяких селах Харківщини називали «підстаростою» [68; 70; 71]. Наявність «підчинів» була досить характерною для весільного обряду кінця ХІХ ст. У місцевому ж обряді ХХ ст. збереглися лише деякі з них: «свашка» — «підсвашка» [49], «дружко́» — «піддружий» [42].

До складу обрядових персонажів входила також група «старших», «середніх» і «менших» чинів. Під впливом трансформаційних процесів вони з часом або повністю зникли (Донецька, Луганська області), або збереглися тільки деякі з них. Так, наявність «старшого дружка» («боярина») і «старшої дружки» була характерна для більшості території Сумської та Харківської

областей. «Старші» і «менші» чини зафіксовано в с. Дмитрівка Первомайського району Харківської області та с. Миропілля Краснопільського району Сумської області. І лише в с. Могриця Сумського району Сумської області до 80-х років ХХ ст. функціонували всі три форми.

На власне весільному етапі головуючим уважався «дружко́» — представник роду молодого, одружений старший чоловік, який добре знав правила місцевої весільної традиції. Найчастіше функції керівника весілля виконував брат молодого або близький знайомий. За матеріалами ХІХ ст. «дружко́» був посередником між «старостами» і «свадьб'янами», заводив молодого за стіл, заносив і ділив коровай, роздавав шишки, відповідав за хустку для покривання молодої. Подібним за функціональним призначенням був чин «піддружого» — представника роду молодої, одруженого брата нареченої. До його обов'язків входило заведення за стіл молодої, наповнення чарок гостей і всіляка допомога «дружко́». На початку ХХ ст. чин «піддружого» зберігся лише в деяких селах [25; 41; 45; 46; 49; 67], і виконавцем усіх важливих обрядових дій залишався «дружко́». Подекуди номінація «дружко́» замінювалася термінами «старший сват» [15; 16; 38; 39; 52; 56], «староста» [68; 70; 71] або «дружок» [17; 37; 48–50; 55].

Під час проведення весільного торжества з'являються також «свашки» — заміжні молоді жінки з боку молодого і молодої. Вони обов'язково входили до «весільного поїзду» нареченого, супроводжували молодих після вінця, брали участь в обряді покривання молодої, роздавали гостям шишки під час «дарів», пришивали квітку до капелюха молодого, перевозили придане нареченої. Іноді від кожного роду було по дві «свашки». Одну з них визначали як «свашку» або «старшу свашку», іншу — як «підсвашку». Подекуди на Сумщині [49] останній термін зберігався до 70-х років ХХ ст., але на більшій частині досліджуваної території він зник. Пов'язували хустку молодій дві жінки — «свашка» від молодого і «свашка» від молодої. Це можна пояснити тим, що покривання дівчини належить до обрядів пере-

ходу, тому відхід від одного роду і прилучення до іншого повинно було відбуватися за участі представниць обох сімей.

До весільного оточення молодих належали весільні чини, які виконували важливі, але одномоментні функції: «приданки» [21], або «придани» [16; 52], «худобники» [42; 49; 68], «скринники» [48]. До виконання окремих обрядів і функцій залучали «коровайниць», «запорожців», «убиральниць», «ряджених», «музик», «співух». Так, «приданки» («придани»), «худобники», «скринники» — це група осіб, основним обов'язком яких було перевезення приданого молодої, на що вказують самі назви. Вони виносили ліжко разом з постілью на вулицю біля хати молодої, гарно застиляли, після чого сусідські жінки дивилися, чи гарне придане в молодої. «Свашки» підкидали подушки догори, перевіряючи, наскільки вони легкі, і при цьому голосно «хіхкали» [25].

Для випікання короваю запрошували «коровайниць» — заміжніх жінок з-поміж рідні, які досконало знали технологію випікання весільного хліба та особливості магично-ритуальних дій, що цей процес супроводжували. У слободі Курячівка Старобільського повіту Харківської губернії наприкінці XIX ст. під час виготовлення короваю обов'язково мав бути присутній чоловік, який одним пальцем місив тісто. Звичай залучати чоловіка або хлопчика до цього ритуалу зберігався до середини XX ст. [4, с. 90].

Термін «запорожці» побутував на території Сумської та Харківської областей. Його використовували на означення людей, яких не запросили на святкування, але які з цікавості все одно заглядали у вікна тієї хати, де грали весілля — перебували «за порогом» [44; 70]. Вони спостерігали за ходом обряду зі сторони, зокрема, як «убиральниці» (жінки з боку молодої) облаштовували кімнату для майбутнього подружжя в хаті свекрів — вивішували рушники, застеляли ліжко, заносили скриню [64]. Зазвичай «запорожці» отримували від хазяїв шишку і чарку горілки.

На післявесільному етапі «свадьби» одружені чоловіки і жінки передягалися в «циган»,

«лікарів», «кузнеців», «молодого» і «молоду» тощо. Вони утворювали чин ряджених — обов'язкових учасників місцевого весільного обряду. Зранку на другий або третій день (залежно від загальної тривалості «свадьби») «цигани» ворожили гостям по руці чи на картах, крали в сусідів курей, гусей та все, що могли вкрати; «лікарі» перевіряли, чи задовільний у «свадьб'ян» стан здоров'я після першого весільного дня; ряджені «молодий» і «молода» імітували справжніх, але в досить кумедній формі. На Харківщині до цієї групи належали також «кузнеці», які «підковували всіх непідкованих» [68]. Ряджені за кожну свою дію вимагали гроші, що дозволяло гуляти «свадьбу» протягом тижня.

Жодне слобожанське весілля не обходилося без «музик» і «співух». Поширеними музичними інструментами були «балабайка» (балайка), гармошка і бубон. А от обрядові пісні виконували без музичного супроводу. Наприкінці XIX ст. основними виконавцями весільного фольклору були «свашки», «дружки», «бояри», «світільки» та жінки похилого віку, тобто майже кожна друга особа на селі. Поступово на весіллі співали лише бабусі, а вже у 80-х роках XX ст. під час обряду майже взагалі перестали співати.

Другою групою учасників весільного дійства були неodrужені члени роду. Серед неodrуженої молоді найближчою до молодого особою був «боярин» (діалектна форма побутування «буярин» [21]). Цей термін хоч і найпоширеніший, але не єдиний у регіоні. Другою за частотою використання є номінація «дружок», що побутувала переважно на Луганщині [18—21; 24; 28; 29; 31; 32; 34], рідше — на Сумщині, Донеччині та Харківщині [15; 47—49; 54; 61; 62]. Крім того, на території Харківської області подекуди зберігається назва «шафер» [65; 68; 69], яка є синонімом терміна «старший боярин» на весіллі XIX ст. [4, с. 87]. «Старший боярин» був один, а інших запрошених неodrужених друзів молодого називали «боярами». Іноді наречений обирав собі «середнього» та «меншого боярина», які частково виконували функції «старшого» [39—41; 43; 46; 51; 63; 70].

Іншою ключовою особою весілля був брат. За свідченням П. Лавровського, слова «батько» і «брат» у слов'янських мовах мають спільне походження, і в патріархальній родині брат «розглядався як природний покровитель сестри, як за життя батьків, так і після нього» [10, с. 28]. На Слобожанщині головна функція брата молоді — продаж місця біля сестри на посаді. Головним атрибутом «продавця» вважався «кийок» із соломою (за матеріалами ХІХ ст.) або реп'яхами (початок — середина ХХ ст.) на кінці, за допомогою якого брат вимагав від молодого викуп. Функціонально «кийок» подекуди могла замінити звичайна скалка [4, с. 624].

У регіональній традиції чин «світільки» належав молодшій сестрі нареченого (якщо така була) або іншій дівчинці з його роду. Значення назви «світілька» відповідає її ритуальній функції — «зберігати вогонь»: «Старшая свитилка держить мечь, который связываетъ из васильковъ, крокоса и гвоздикъ; въ мечь воткнуты два деревянныхъ копыя и къ нимъ приклеиваютъ горящую свѣчу» [4, с. 502]. У народі вважалося поганою прикметою, якщо вогонь згасав, тому світілька мала дуже уважно стежити за свічкою до приїзду молодих у хату свекрів.

Студіюючи матеріали В. Кравченка про вогонь, І. Несен уперше звернула увагу на міфологічний контекст образу світільки: «Вона восени ходить по полях, як зберуть хліб, в той час як женять свічку. Отже, можливо, вона і є тим духом, який цей вогонь запалює. Люди її бояться. А вогонь на полях називають світількою. Може явитись у вигляді свічі» [8, с. 157–158]. Дослідниця дійшла висновку, що «функції міфологічної світільки практично тотожні функціям світільки весільно-ритуальної» [11, с. 183].

Дівоче оточення молоді утворювали її подружки, яких називали «дружками». Разом з молодію вони запрошували гостей на весілля, прикрашали косу молоді на «дружбінах» («вечорінах», «підвесілку»), пришивали квітку до капелюха молодого й постійно сперечалися з хлопцями. За аналогією до «старшого боярина» «старша дружка» звалася «шаферина» [4, с. 89]. Їй усіляко допомагали «середня» і «менша дружки» [39; 41; 43; 46–48; 52; 63; 68; 70]. Подекуди трапляється ототожнення функцій «старшої дружки» і «світільки», що, очевидно, є наслідком поступового зникнення традиційних функцій цих чинів. Кількість «дружок» могла варіюватися. Так, на півдні Слобожанщини дівчата брали собі пару «дружок», а в центрі та на півночі регіону їхнє число могло досягати дванадцяти.

Розглянувши ієрархію весільних чинів Слобожанщини кінця ХІХ — 80-х років ХХ ст., можна стверджувати, що вона в більшості випадків збігалася із загальноукраїнською. Водночас наприкінці ХІХ ст. локально побутували такі номінації, як «бесіда», «шафер», «шаферина», «піддружий». Останню форму подекуди використовували і протягом середини ХХ ст.

Аналіз польових матеріалів підводить до висновку, що трансформація назв і структурно-функціональних характеристик весільних персонажів зумовлена поступовою втратою історичної пам'яті про їхнє магічно-символічне значення та усвідомлення необхідності в такій кількості виконавців тих чи інших етапів обряду. Подальше дослідження проблеми дозволить виявити зміни та локальні форми побутування весільних чинів на сучасному слобожанському весіллі.

1. Багалій Д. І. Історія Слобідської України / Д. І. Багалій ; [передмова, коментар В. В. Кравченка; художник, упорядник ілюстр. В. О. Ріяка]. — Х. : Основа, 1990. — 256 с. : ілюстр. — («Пам'ятки історичної думки України»).

2. Беляєва І. В. Весільний обряд в регіональній традиційній культурі Слобожанщини / І. В. Беляєва // Культура України: історія і сучасність : міжнародна науково-теоретична конференція, 25–26 жовтня 1994 р. : тези доп. — Х. : ХДІК, 1994. — С. 64–66.

3. Борисенко В. К. Весільні звичаї та обряди на Україні (Історико-етнографічне дослідження) / В. К. Борисенко; АН УРСР, Інститут мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М. Т. Рильського ; [відп. ред. М. М. Пазяк]. — К., 1988. — 192 с. : ілюстр. — ISBN 5-12-000155-6.

4. Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии. Очерки по этнографии края / под ред. В. Иванова. — Х. : Издание Харьковского Губернского Статистического Комитета, 1898. — Т. I. — 1012 с.

5. *Здоровега Н. І.* Нариси народної весільної обрядовості на Україні / Н. І. Здоровега; Академія наук УРСР, Державний музей етнографії та художнього промислу. – К. : Наукова думка, 1974. – 154 с.
6. *Костомаров Н.* Славянская мифология: исторические монографии и исследования / Н. Костомаров. – М. : Чарли, 1994. – 668 с.
7. *Кравець О. М.* Сімейний побут і звичаї українського народу. Історико-етнографічний нарис / О. М. Кравець. – К. : Наукова думка, 1966. – 197 с.
8. *Кравченко В.* Вогонь (матеріали зібрані на Правобережжі) // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. – К., 1927. – Вип. 1–3. – С. 147–181.
9. *Курочкін О. В.* До історії сватання на Україні // НТЕ. – 1971. – № 4. – С. 77–81; Курочкін О. В. Архаїчний весільний танець «Журавель» («Бусел») // Наукові записки Києво-Могилянської академії. – К., 2002. – Т. 20–21. – С. 71–75.
10. *Лавровський П. А.* Коренное значение в названиях родства у славян. – С.Пб., 1867. – 120 с.
11. *Несен І. І.* Весільний ритуал Центрального Полісся: традиційна структура та реліктові форми (середина XIX – XX ст.) / І. І. Несен; Міністерство України з питань надзвичайних ситуацій та у справах захисту населення від наслідків Чорнобильської катастрофи, Центр захисту культурної спадщини від надзвичайних ситуацій, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, Державний музей народної архітектури та побуту України. – К. : Центр захисту культурної спадщини від надзвичайних ситуацій, 2005. – 280 с. : ілюстр. – ISBN 966-96489-1-2.
12. Описание свадебных украинских простонародных обрядов в Малой России и в Слободской Украинской губернии, також и в Великороссийских слободах, населенных малороссиянами употребляемых. Сочиненное Григорием Калиновским, армейских пехотных полков, состоящих в украинской дивизии, прапорщиком. В Санктпетербурге. Печатано при Артиллерийском и Инженерном Шляхетном Корпусе у держателя типографии Х. Ф. Клена. 1776 года / Григорий Калиновский. – Х. : Тип. Губернского Правления, 1889. – 10 с.
13. *Охримович В.* Значение малорусских свадебных обрядов и песен / В. Охримович // Этнографическое обозрение. – 1891. – № 4. – С. 44–105.
14. *Пилипенко М. Ф.* Следы родовой организации в свадебных обычаях славянских народов / М. Ф. Пилипенко // Советское славяноведение. Материалы IV конференции историков-славистов (31 января – 3 февраля 1968). – Минск : БГУ, 1969. – С. 638–643.
15. ПМА: с. Хрестіще Слов'янського р-ну Донецької обл.; Омельченко Лариса Іванівна, 1941 р. н.
16. ПМА: с. Хрестіще Слов'янського р-ну Донецької обл.; Щербакова Марія Фомівна, 1928 р. н.
17. ПМА: с. Шарівка Білокуракинського р-ну Луганської обл.; Кваша Олександра Іванівна, 1925 р. н.
18. ПМА: с. Танюшівка Новопсковського р-ну Луганської обл.; Полунін Дмитро Федорович, 1930 р. н.
19. ПМА: с. Танюшівка Новопсковського р-ну Луганської обл.; Буцай Микола Степанович, 1941 р. н.
20. ПМА: с. Закотне Новопсковського р-ну Луганської обл.; Буряк Олена Миколаївна, 1938 р. н.; Буряк Іван Іванович, 1933 р. н.
21. ПМА: с. Бондарівка Марківського р-ну Луганської обл.; Ріпка Наталія Михайлівна, 1955 р. н.
22. ПМА: с. Бондарівка Марківського р-ну Луганської обл.; Котілевська Тетяна Єгорівна, 1917 р. н.; Котілевська Зіна Олексіївна, 1940 р. н.
23. ПМА: с. Курячівка Марківського р-ну Луганської обл.; Білокобильська Анна Ігнатіївна, 1917 р. н.
24. ПМА: с. Калмиківка Міловського р-ну Луганської обл.; Гребенюк Надія Дмитрівна, 1942 р. н.
25. ПМА: с. Калмиківка Міловського р-ну Луганської обл.; Хрипко Ніна Максимівна, 1940 р. н.; Фоменко Діна Максимівна, 1936 р. н.
26. ПМА: с. Калмиківка Міловського р-ну Луганської обл.; Кононенко Ольга Олександрівна, 1923 р. н.; Кононенко Клавдія Миколаївна, 1938 р. н.; Шундук Марія Іванівна, 1928 р. н.; Пасічник Анастасія Федорівна, 1924 р. н.; Яблуновська Ганна Тихонівна, 1938 р. н.; Щербак Марія Олексіївна, 1937 р. н.
27. ПМА: с. Литвинівка Біловодського р-ну Луганської обл.; Бережна Ганна Федорівна, 1913 р. н.
28. ПМА: с. Литвинівка Біловодського р-ну Луганської обл.; Мурашка Олександр Іванович, 1933 р. н.; Серета Микола Антонович, 1958 р. н.
29. ПМА: с. Литвинівка Біловодського р-ну Луганської обл.; Боева Ксенія Андріївна, 1928 р. н.
30. ПМА: с. Чугинка Станично-Луганського р-ну Луганської обл.; Сидяченко Марія Яківна, 1925 р. н.
31. ПМА: с. Чугинка Станично-Луганського р-ну Луганської обл.; Пешкова Надія Костянтинівна, 1939 р. н.
32. ПМА: с. Чугинка Станично-Луганського р-ну Луганської обл.; Українська Ліза Стефанівна, 1930 р. н.
33. ПМА: с. Колядівка Новоайдарського р-ну Луганської обл.; Голод Юхим Іванович, 1918 р. н.

34. ПМА: с. Михайлівка Новоайдарського р-ну Луганської обл.; Ткаченко Наталія Василівна, 1915 р. н.
35. ПМА: смт Містки Сватівського р-ну Луганської обл.; Бура Олександра Василівна, 1924 р. н.
36. ПМА: с. Стара Краснянка Кременського р-ну Луганської обл.; Деркачова Надія Афанасіївна, 1938 р. н.
37. ПМА: с. Стара Краснянка Кременського р-ну Луганської обл.; Сохіна Поліна Андріївна, 1928 р. н.
38. ПМА: с. Могриця Сумського р-ну Сумської обл.; Рахимзанова Марина Іванівна, 1962 р. н.
39. ПМА: с. Могриця Сумського р-ну Сумської обл.; Дегтяренко Віра Миколаївна, 1951 р. н.
40. ПМА: с. Вільшана Недригайлівського р-ну Сумської обл.; Заїка Наталія Олександрівна, 1935 р. н.
41. ПМА: с. Ворожба Лебединського р-ну Сумської обл.; Любець Поліна Пилипівна, 1922 р. н.
42. ПМА: с. Ворожба Лебединського р-ну Сумської обл.; Демченко Анна Яківна, 1930 р. н.
43. ПМА: с. Миропілля Краснопільського р-ну Сумської обл.; Тарасюк Ольга Олександрівна, 1936 р. н.
44. ПМА: с. Миропілля Краснопільського р-ну Сумської обл.; Заболотна Наталя Андріївна, 1925 р. н.
45. ПМА: с. Рибальське Охтирського р-ну Сумської обл.; Капушта Олександра Миколаївна, 1931 р. н.
46. ПМА: с. Рибальське Охтирського р-ну Сумської обл.; Гречка Маруся Гаврилівна, 1926 р. н.
47. ПМА: с. Річки Білопільського р-ну Сумської обл.; Івані Павло Арсентійович, 1929 р. н.; Івані Катерина Андріївна, 1933 р. н.
48. ПМА: с. Річки Білопільського р-ну Сумської обл.; Турчина Марія Василівна, 1951 р. н.
49. ПМА: с. Боромля Тростянецького р-ну Сумської обл.; Солоха Галина Іллівна, 1948 р. н.
50. ПМА: с. Нижня Сироватка Сумського р-ну Сумської обл.; Коротенко Ніна Павлівна, 1936 р. н.
51. ПМА: с. Нижня Сироватка Сумського р-ну Сумської обл.; Кондратенко Марія Миколаївна, 1937 р. н.; Токарь Олександра Миколаївна, 1939 р. н.
52. ПМА: с. Грушоваха Барвінківського р-ну Харківської обл.; Рой Зінаїда Михайлівна, 1950 р. н.
53. ПМА: с. Грушоваха Барвінківського р-ну Харківської обл.; Шеховцова Тетяна Петрівна, 1927 р. н.
54. ПМА: с. Комарівка Ізюмського р-ну Харківської обл.; Котяхова Лідія Тихонівна, 1933 р. н.
55. ПМА: с. Комарівка Ізюмського р-ну Харківської обл.; Ярова Галина Микитівна, 1938 р. н.
56. ПМА: с. Богуславка Борівського р-ну Харківської обл.; Сало Меланія Макарівна, 1926 р. н.
57. ПМА: с. Богуславка Борівського р-ну Харківської обл.; Стопка Зінаїда Петрівна, 1939 р. н.; Головня Клавдія Дмитрівна, 1946 р. н.
58. ПМА: с. Кіндрашівка Куп'янського р-ну Харківської обл.; Пашала Зоя Петрівна, 1945 р. н.
59. ПМА: с. Тавільжанка Дворічанського р-ну Харківської обл.; Артеменко Галина Петрівна, 1945 р. н.
60. ПМА: с. Левківка Зміївського р-ну Харківської обл.; Доброскок Ганна Василівна, 1924 р. н.
61. ПМА: с. Сінне, Богодухівського р-ну Харківської обл.; Ольховська Наталія Павлівна, 1928 р. н.
62. ПМА: с. Сінне Богодухівського р-ну Харківської обл.; Ярошенко Віра Назарівна, 1929 (28) р. н.; Ольховська Наталія Петрівна, 1928 р. н.
63. ПМА: с. Циркуни Харківського р-ну Харківської обл.; Сорока Олександра Степанівна, 1952 р. н.
64. ПМА: с. Циркуни Харківського р-ну Харківської обл.; Семененко Галина Семенівна, 1939 р. н.
65. ПМА: с. Сніжків Валківського р-ну Харківської обл.; Бондаренко Олена Петрівна, 1947 р. н.
66. ПМА: с. Дмитрівка Первомайського р-ну Харківської обл.; Гаврилов Володимир Олексійович, 1937 р. н.; Гаврилова Ольга Кирилівна, 1938 р. н.
67. ПМА: с. Дмитрівка Первомайського р-ну Харківської обл.; Яценко Антоніна Захарівна, 1934 р. н.
68. ПМА: с. Таранівка Зміївського р-ну Харківської обл.; Журавель Клавдія Василівна, 1925 р. н.; Криворучко Клавдія Афанасіївна, 1949 р. н.
69. ПМА: с. Юрченкове Вовчанського р-ну Харківської обл.; Корнієнко Валентина Іванівна, 1939 р. н.; Тесленко Світлана Олександрівна, 1965 р. н.
70. ПМА: с. Гетьманівка Шевченківського р-ну Харківської обл.; Ришова Ганна Петрівна, 1938 р. н.
71. ПМА: с. Гетьманівка Шевченківського р-ну Харківської обл.; Миргородська Галина Іллівна, 1936 р. н.

АСИМІЛЯЦІЯ ЧИ МАРГІНАЛІЗАЦІЯ: СІЛЬСЬКА МОЛОДЬ У ВЕЛИКОМУ МІСТІ

Тіна Момот

УДК 314.727.2–053.81+316.733

У статті розглянуто питання адаптації сільської молоді до життя в місті. Аналіз адаптаційних стратегій приїжджих був проведений на основі анкетування та авторського польового матеріалу.

Ключові слова: адаптація, сільська молодь, місто, акультурація, маргіналізація, міграція, урбанізація.

The main focus of the article is the problem of the rural youth adaptation to the urban life. On the basis of a questionnaire poll and the author's field researches the analysis of the strategies of the newcomers was made.

Keywords: adaptation, rural youth, city, acculturation, marginalization, migration, urbanization.

Метою цієї розвідки є визначення особливостей адаптації сільської молоді після переїзду до міста. Цю проблематику досі не розглядали в українській етнології. Окремі публікації соціологічної, психологічної та культурологічної тематики належать російським дослідникам. Так, можемо виділити працю Л. Когана «Быть горожанином» (М., 1990), де розглянуто питання урбанізації та міського способу життя. Цій темі присвячене дисертаційне дослідження С. Цапка «Социокультурные особенности образа жизни и ценности современного сельского жителя» (Ростов-на-Дону, 2009). Аналіз окремих аспектів міської культури та її взаємодії з сільською культурою міститься в публікаціях І. Турова («Городской образ жизни: теоретический аспект» (М., 1995)), Д. Алісова («Урбанизация и культура» (Омск, 1997)).

Різними аспектами даної проблеми впродовж останніх років займалися українські соціологи С. Іванов (вивчення побуту сільських мігрантів м. Харкова в 50-х рр. ХХ ст.), Т. Алмазова (порівняння міського й сільського середовищ проживання), І. Карпова (стратегії адаптації сільської молоді в містах), Т. Соломонова (особливості вінницького міського середовища).

Переїзд сільської молоді до великого міста для багатьох є процесом болісним і травматичним, оскільки передбачає суттєву зміну

параметрів персонального простору індивіда, звичної системи зв'язків та стереотипів поведінки. Тому ми використовували й дослідження з психології, зокрема праці американського психолога Дж. Беррі. Автор пропонує розглядати адаптацію виключно як комплекс стратегій пристосування індивіда в процесі акультурації, виділяючи при цьому різні стратегії, які призводять до трьох типів адаптації — пристосування, реакції та відмови¹. Таких стратегій є чотири: асиміляція, інтеграція, сегрегація (або сепарація) та маргіналізація².

Асиміляція передбачає відмову від своєї культурної ідентичності і традицій та перехід у домінуючу спільноту. При інтеграції відбувається як збереження власної культурної цілісності, так і прагнення стати невід'ємною частиною більшої спільноти. Сегрегація виникає тоді, коли група, яка акультурується, є небажаною для домінуючої групи й зумисно нею відокремлюється; сепарація ж виникає, якщо в найменшій групі переважає бажання відокремитися. Маргіналізація характеризується втраченими зв'язками зі своєю культурною групою та відсутністю контакту з домінуючою. Очевидно, ці стратегії можна простежити і в контексті аналізу адаптації сільської молоді України в містах. Спробуємо показати це на конкретному матеріалі.

Основну джерельну базу нашого дослідження становлять власні польові матеріали

автора у ВНЗ м. Києва й м. Вінниці та ряд інтерв'ю, здійснених у Хмельницькій, Вінницькій та Київській областях. Окремі проблеми адаптації сільської молоді в умовах міста ми досліджували на прикладі студентів і викладачів міст Вінниці та Києва. Із цією метою було проведене пілотне анкетування студентської молоді та молодих викладачів Вінницького кооперативного інституту та Київського технікуму готельного господарства віком від 18 до 34 років (загалом 150 осіб).

Відомості були обрані з огляду на репрезентативність Києва як столиці й мегаполісу, а Вінниці — як центру з традиційно високою міграційною активністю сільської молоді. Зважаючи на доступність комерційної форми навчання та відкритої політики щодо контингенту абітурієнтів, здійснено вибір навчальних закладів. Крім того, згадані ВНЗ пропонують фінансово-економічні спеціальності, популярні серед сучасної сільської молоді.

Адаптацію сільських мігрантів в контексті їх взаємодії з міським середовищем будемо розглядати і з погляду психоаналізу, користуючись висновками фахівців, які вирізняють два її різновиди: алопластичну, що відбувається за допомогою змін у зовнішньому світі, які людина здійснює для того, щоб він відповідав її потребам, та аутопластичну, що забезпечується змінами особистості (її структури, умінь, навичок тощо), за допомогою яких вона пристосовується до середовища³.

Доречно також зупинитися на питанні атрибуції міського середовища і власне міського способу життя. Динамічність міського середовища дає індивіду можливість досягти будь-якого соціального статусу, обрати певну соціальну роль, змінити цю роль на яку-небудь іншу, якщо виникне потреба⁴. Визначальною особливістю міста є необхідність постійно взаємодіяти з інформаційними процесами. Гордяни живуть у перенасиченому інформаційному просторі, тому їм доводиться вчитися швидко засвоювати нову інформацію, уміти знаходити потрібну, абстрагуватися від зайвої і водночас постійно бути уважними та пиль-

ними. Проте основою саме сучасного міського способу життя є дві речі — дохід і споживання⁵. В умовах споживацького суспільства лише вони становлять реальну цінність, яка автоматично сприймається прибулими мігрантами.

На противагу міському, сільський спосіб життя характеризується більшою розмірністю, статичністю, залежністю ритмів праці від пори року, важчими, порівняно з містом, умовами праці, злиттям меж праці й побуту, трудомісткістю праці в домашньому та підсобному господарствах, стабільністю складу мешканців, типовими тісними родинними й сусідськими зв'язками⁶.

Переїзд молоді людини в місто відбувається зазвичай за стандартною схемою: вступ до ВНЗ, пошук роботи, створення сім'ї та остаточне переселення до міста. За даними Міністерства освіти і науки України, у загальній чисельності зарахованих до ВНЗ осіб у 2004/2005 навчальному році сільська молодь складала⁷:

у вищих навчальних закладах I—II рівнів акредитації — майже 63 778 осіб, або 35 % від загальної кількості зарахованих, із них 17% — за цільовим направленням;

у вищих навчальних закладах III—IV рівнів акредитації — майже 118 805 осіб, або 25 % від загальної чисельності зарахованих, із яких 12 % — за цільовим направленням.

Причинами переїзду 93 % опитаних у м. Києві називають навчання, а в м. Вінниці 62 % респондентів зазначають навчання, а ще 26 % — роботу. Привабливість міста, на думку молодих мігрантів, однозначно полягає в більших можливостях реалізації особистості, що за умови депресивності сільської місцевості й тотального безробіття є цілком закономірним.

Досить часто визначальну роль при переїзді сільської молоді до міста відіграють батьки, адже в селі часто вважають, що для успішності дитину потрібно «вивчити». На практиці це означає вибір ВНЗ, куди за допомогою знайомих або хабара дитина зможе вступити, забезпечення студента житлом та фінансовою

підтримкою і, зрештою, сприяння у влаштуванні на роботу та переселенні до міста. Таким чином, задля переїзду дитини до міста батьки не шкодують ані часу, ані грошей. Зазвичай у такій ситуації залучають своїх знайомих — колишніх земляків — або ж будь-які інші «виходи» на впливових у даному питанні людей.

Студент-першокурсник здебільшого живе в гуртожитку. Це підтверджує і анкетування. Так, у столиці більше 93 % приїжджих мешкають у гуртожитку, а в м. Вінниці цей показник становить всього 26 %, а 28 % мігрантів винаймають житло. Така ситуація є зрозумілою з огляду на помітну різницю цін на оренду нерухомості в столиці та інших містах. Більшість молоді мігрує до міст у віці 15–18 років. За таких умов молоді люди не лише переживають адаптацію до самого міста, але й проходять заключний етап соціалізації, середовищем для якої стає навчальний заклад і часто гуртожиток. Респонденти зазначають, що саме гуртожиток є важливим чинником у цьому процесі: «Коли, наприклад, зразу, приїхавши до Вінниці, ти студент, і гуртожиток, це дуже гарний вихід і це дуже великий плюс, тому що, я вважаю, тут іде така активна колективізація, ти притираєшся, ти відчуваєш зразу свої всі можливості»⁸.

Однак гуртожиток для молодого мігранта є своєрідною буферною зоною, місцем соціалізації, адже адаптація до міста в таких умовах уповільнюється відсутністю представників міського середовища в побуті.

Можемо зазначити ще одну особливість, характерну саме для українського суспільства: малі містечка та селища міського типу за способом життя є ближчими до сільського, ніж до міського простору, тому мігранти з такого середовища несуть у собі здебільшого саме сільську ментальність.

Іншими варіантами є винаймання кімнати з кількома іншими студентами, проживання з «хазяйкою» або ж у родичів, які переїхали до міста раніше: «Я в гуртожитку не жив взагалі, я жив у братової теці. А потім я почав жити на квартирах з хазяйкою, потім знімав квартиру з

хлопцями, потім з дівчиною»⁹. Таким чином, ми бачимо знову ж таки спільне проживання кількох мігрантів-студентів або ж проживання в односельчан, які мігрували раніше, чи родичів.

С. Іванов¹⁰ зазначає, що на адаптацію сільських мігрантів впливають дві групи умов проживання в місті: умови життя незалежно від тривалості проживання (медичне й деякі види побутового обслуговування, наявність культурно-просвітних установ, благоустрій міста) та умови, які змінюються залежно від строку проживання в місті (житлові умови, заробітна плата, прибуток та ін.). На думку дослідника, «саме від того, як швидко сільський мігрант зможе покращити ці умови, залежить його проживання та адаптація до міської соціальної структури»¹¹. Підтвердження знаходимо й у роздумах респондентів: «Мені здається, що взагалі найважчим, що є в адаптації до міста, життя в місті — це все ж таки питання житла. На сьогоднішній день це є одне з недешевих задовольень, тому це одне з таких наріжних питань, яке певним чином не дає відчувати себе стовідсотково городянином»¹².

Утім, 68 % опитаних у м. Києві заявили, що цілком адаптувалися до життя в місті, у той час як у м. Вінниці цей показник навіть вищий — 86 %. Можна припустити, що причиною такої різниці є все-таки психологічне навантаження та рівень стресогенних факторів (щільність пасажиро-транспортних потоків, ціни) у провінційному місті та мегаполісі, що й викликало подібну розбіжність. Цікаво, що серед причин, які перешкоджають адаптації, опитані найчастіше вказують на свої часті поїздки додому (про це ж пише і С. Іванов¹³) або ж на те, що вони рідко перебувають поза межами навчання або роботи. Якщо ж вести мову про терміни адаптації, то більшість респондентів у м. Києві називають термін — місяць, у м. Вінниці по 40 % опитаних підтримали варіанти «менше місяця» і «півроку».

Зазвичай у перші роки переїзду поїздки додому відбуваються приблизно один раз на тиждень, згодом — приблизно раз на місяць, раз на два місяці, і, нарешті, зі збільшенням часу про-

живання в місті село відвідують виключно за необхідності: «Треба допомогти в селі там викопати город, треба зробити ремонт, то зрозуміло, що в мене є борг перед батьками, що мені треба поїхати і допомогти»¹⁴. Таким чином, якщо спочатку село є місцем, де людина почувається комфортно і в умовах стресу, пов'язаного з переїздом, може відновити психологічну стабільність, то згодом це стає періодичним обов'язком. Варто зауважити, що чим міцніший зв'язок мігранта із селом, тим важче йому адаптуватися, власне, ми можемо вести мову про те, що молодь, яка мігрувала до міст, є сільською до того моменту, поки існує цей зв'язок.

Як же відбувається сам процес адаптації? Респонденти зазначають, що найважчим є перший місяць. Утім, у сучасній Україні для більшості селян періодичні поїздки в місто є нормою, однак тимчасове перебування й життя в місті — усе-таки різні речі. Зазвичай перший час після переїзду є досить болісним: «Ну це якщо правильно сказати, використати термінологію, це була повна дезадаптація. Тому що порівняти життя в селі, з спокійним таким руслом, з спокійним ритмом, і згадуючи своє, період навчання, одразу після закінчення дев'яти класів, перших два тижні це було дуже важко, це було не то що важко, це було стрьомно. Мені треба було десь виходити так, проплакатися хвилин 15, щоб ввести в тонус себе. І це я так от плакала дійсно вересень, жовтень, листопад — це точно було»¹⁵.

На запитання, чого найбільше їм бракує в місті, опитані відповідали: природи й тиші. Цікаво, що в столиці брак природи зазначили 79 % опитаних, а у м. Вінниці — 57 %, що свідчить про урбанізованість столичного простору та нестачу рекреаційних зон.

Якщо перший час після переїзду коло спілкування молодого мігранта здебільшого обмежується сусідами по кімнаті, земляками та окремими одногрупниками, то за кілька місяців воно починає стрімко розширюватися за рахунок однокурсників, друзів їхніх друзів тощо.

Можна зауважити ще один принциповий момент — місто сприяє активному залучен-

ню до користування Інтернетом, не оминає ця тенденція колишніх селян. Попри те, що в сучасних українських селах активно проходить процес інтернетизації, усе-таки повною мірою із цим проявом інформаційного суспільства мігранти стикаються саме в місті. Нині обов'язковим атрибутом соціалізації молоді є створення власного аккаунту в соціальних мережах (найчастіше «В контакте», рідше — «Facebook»). Соціальні мережі дають дві принципово важливі для молоді людини можливості: самореалізації та спілкування. Створивши свою сторінку, молоді люди потрапляють у середовище необмеженого спілкування, інформації, вони отримують змогу обмінюватися музикою, фільмами, таким чином дізнаючись про останні мистецькі тенденції. Обізнаність зі свіжими «приколами» стає запорукою визнання в групі однолітків, можливість переглядати чужі сторінки — прекрасним способом полегшити власну соціалізацію та адаптацію.

Однозначно можна вести мову про те, що мігранти підкреслюють існування різниці між сільською і міською молоддю. При проханні вказати, чим саме відрізняється міська молодь, вони зазначають манеру спілкування та поведінку, а розпізнати людину із села, на їхню думку, можна за характерною вимовою, рідше — за манерою одягатись. Останнє простежується і в наступних відповідях, адже 34 % опитаних у Києві і 46 % у Вінниці зазначили, що після переїзду змінили стиль одягу та стрижку.

Тут варто зосередитись і на ставленні міської молоді до сільської. На думку мігрантів, міська молодь ставиться до сільської здебільшого нейтрально. Утім, близько 20 % опитаних зазначили, що ставлення переважно є позитивним.

Відкриті конфлікти трапляються між цими групами досить рідко. Визначальну роль у стосунках міської та сільської молоді відіграє рівень навчального закладу, престижність спеціальності та особливості конкретних ВНЗ. Так, навчання в університетах іноземних мов,

здобуття спеціальності з міжнародних відносин, журналістики, веб-дизайну, програмування, мистецького спрямування традиційно є привілеєм городян, вихідців із заможних родин або з високим рівнем фахової підготовки, здобутої в спеціалізованих школах, на відповідних курсах тощо. Не останню роль відіграє і знання іноземних мов, рівень викладання яких у сільських школах украї низький. Вищі, що пропонують педагогічні, фінансово-економічні, аграрні спеціальності, приваблюють переважно сільську молодь.

Не можна тут оминати й мовне питання. Опитування засвідчує, що мовою спілкування вдома для більшості приїжджих до Києва є суржик (55 %), а у Вінниці 60 % респондентів зазначають українську. На роботі 60 % мігрантів до Києва розмовляють українською і 17 % — російською, у той час як у Вінниці українською послуговуються 80 %, а російською — усього 4 %. Що ж до спілкування з друзями, то суржик і українська спостерігаються серед опитаних приблизно в однаковому відношенні в обох містах. Окремі студенти використовують обценну лексику в спілкуванні з друзями.

Торкаючись фінансового аспекту міграції сільської молоді, варто зауважити, що абсолютна більшість (88 % студентів у м. Києві і 89 % у м. Вінниці) перші кілька років (а деякі до самого закінчення навчання) живуть за рахунок батьків. Стипендія, з огляду на її невеликі розміри, є виключно додатковим джерелом доходів. Починаючи зі старших курсів, багато студентів підробляють і за умов належного заробітку подекуди відмовляються від батьківської допомоги. Практично всі респонденти зізнаються (90 % опитаних шляхом анкетування), що регулярно возять або отримують з дому продукти харчування («передачі з села», «торби з села»). Як правило, це овочі, фрукти, домашня консервація та вже готові страви.

Питання ідентичності — усвідомлення належності опитаної молоді до сільського чи міського середовища — дозволяє виокремити поступовість процесів адаптації приїжджих.

У Києві 34 % респондентів вважають себе «більше городянами, ніж селянами», 20 % — «більше селянами, ніж городянами», 17 % — «селянами» і 13 % — «городянами». У Вінниці ж 40 % опитаних обрали варіант «більше городянин, ніж селянин», 24 % — «городянин», 15 % — «більше селянин, ніж городянин» і лише 8 % — «селянин». Таку розбіжність ми знову можемо пояснити різницею між провінційним малим містом та столицею, до якої значно важче пристосуватися.

Розгорнуті відповіді з даного питання ми отримали в ряді інтерв'ю. На запитання «Ким Ви себе зараз відчуваєте, городянином чи селянином?» варіанти відповідей респондентів — так само абсолютно різні. Частина мігрантів, пам'ятаючи про своє коріння, зараховує себе до селян: «Ну, тіпа, я свого коріння абсолютно не цураюсь і ідентичності вінницької сільської, ніколи на російську мову не перехожу абсолютно. Ну так, я себе вважаю вихідцем з села, який, можливо, тимчасово живе в місті, а можливо, не тимчасово»¹⁶. Деякі респонденти визнають себе маргіналами, стверджуючи, що перебувають у якомусь завислому стані, тобто можуть бути і селянами, і городянами, або ж «тут я з села, там я з міста»¹⁷. Інші ж відверто називають себе городянами. Така розбіжність поглядів, на нашу думку, пов'язана насамперед з тим, що адаптація в усіх відбувається по-різному, а отже, і зарахування себе до тієї чи іншої спільноти теж різне.

Утім, у ході опитування ми зіткнулися з тим, що в поняття «городянин» вкладають абсолютно різний зміст. На думку респондентів, городянином може вважати себе той, хто дійсно народився в місті і період дитинства, підлітковий період провів так само в місті, або ж той, у якого хоча б три покоління — міські люди, проте більшість стверджують, що це залежить не від часу, а від самої людини. Результати опитування в Києві свідчать про те, що 48 % респондентів вважають городянами тих, хто більше 10 років прожив у місті, а 41 % — тих, хто народився в місті. У Вінниці — це 51 % і 37 % відповідно. Така різнома-

нітність відповідей може бути зумовлена специфікою української урбанізації та наявністю величезного відсотку колишнього сільського населення в містах.

Можемо висловити припущення, що за умов, коли одне покоління сільських мігрантів у містах швидко змінювало інше, міська культура просто не встигала їх асимільовувати, через що сама культура міста змушена була видозмінитися¹⁸. Таким чином, ми бачимо яскравий приклад алопластичної адаптації, адже сільські мігранти викликали незворотні зміни в міській культурі.

Одним з найпомітніших зовнішніх факторів є поширення в містах суто сільського варіанта суржику, який по суті перетворюється на основну мову спілкування всюди, крім офіційних установ та іншомовних середовищ. Городяни чують цю мову на вулиці, ринках, у навчальних закладах і невільно звикають до неї та перебирають окремі вирази.

Можна вести мову про те, що зовнішній вигляд сільських мігрантів дещо відрізняється від вигляду міської молоді. Здебільшого стиль одягу колишніх селян визначається «базарною модою», яка невміло намагається наслідувати мейнстрім, є доволі своєрідним явищем, характеризується низькою якістю як зовнішнього вигляду виробу, так і його практичних якостей. Останнім часом жіночий варіант наслідує стиль «гламур». Це призводить до засилля яскравих елементів одягу, помітних аксесуарів, оздоблення стразами та золотистим або сріблястим декором. Зумисна еротизація та відвертість у зовнішньому вигляді, макіяжі та поведінці, продиктовані цим стилем, у випадку його наслідування постають у ще грубішій формі, пропонуючи за зразок образ вульгарної жінки.

Навчаючись у виші, багато сільських дівчат прагнуть вийти заміж за городянина, бажано до закінчення навчання, щоб мати гарантії закріплення в місті. Така позиція може опосередковано впливати і на життєві стратегії городянок, які прагнуть не вирізнитися з більшості.

В умовах, коли село вже не одне десятиріччя залишається депресивним регіоном із прак-

тично зруйнованою соціально-культурною інфраструктурою, надмірний вплив мігрантів жодним чином не може позитивно позначитися на якості міської культури. Такий негативний вплив простежується на рівні елементарної поведінки, про що кажуть самі респонденти: «Не знаю, я багато бачив випадків, коли там десять років живе в місті, ну селюк, видно по ньому, що він селюк. Як він себе поводить, тут ніякої культури поведінки в громадських місцях, ну взагалі отаке от...»¹⁹. Утім, той факт, що в селах масово скорочується кількість бібліотек, клубів, кіноустановок, а якість шкільної освіти невпинно погіршується, промовисто засвідчує те, з якого середовища виїжджають мігранти.

Так, російський учений Д. Алісов узагалі вважає, що сама структура сучасного міста передбачає субкультури вищого порядку: міську культуру, традиційну культуру та гібридну культуру (квазіурбаністичну або квазіміську). Саме остання, на думку дослідника, «виникає в складі культури як результат неповної і спотвореної адаптації традиційної сільської культури до “нових” умов урбанізації»²⁰.

Отже, у сучасній Україні можна вести мову про критичний рівень міграції сільської молоді до міст. Зазвичай молоді люди їдуть на навчання, а потім знаходять у місті роботу, створюють сім'ю та лишаються. Часто вирішальну роль у переїзді відіграють батьки, які не лише заохочують своїх дітей до переїзду, але й сприяють їм при вступі, фінансово забезпечують перебування в місті, а також допомагають згодом знайти роботу. Важливим аспектом адаптації є питання проживання, побуту мігрантів, які здебільшого проходять шлях від гуртожитку та орендованої квартири до власного житла. За результатами анкетування можна дійти висновків, що приїжджі досить легко адаптуються до нових умов, і що більше часу проходить, тим слабшим стає їх зв'язок із селом. Утім, наші спостереження свідчать про взаємовплив між сільською і міською культурами. Так, можемо спостерігати вплив сільських уявлень щодо зовнішнього вигляду, манери одягатися, норм поведінки, спілкування на реалії міського по-

буту, що у свою чергу може засвідчувати появу нової гібридної (квазіурбаністичної) культури в сучасних українських містах. Таким чином,

можемо вести мову про те, що сільська молодь усе-таки акультурується в місті, одночасно змінюючи його відповідно до своїх потреб.

¹ *Берри Дж. У.* Аккультурація и психологическая адаптация: обзор проблемы / Дж. У. Берри // Развитие личности. – 2001. – № 3–4. – С. 183–193. Також див.: [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://rl-online.ru/articles/3_4-01/198.html.

² Там само.

³ *Налчаджян А. А.* Социально-психическая адаптация личности (формы, механизмы и стратегии) : монография / А. А. Налчаджян. – Ереван : Издательство АН АрмССР, 1998. – С. 15. Також див.: [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://ethnopsychology.narod.ru/libr/N/nalchajan/nalchjan-adapt.htm>.

⁴ *Коган Л. Б.* Быть горожанином : монография / Л. Б. Коган. – М. : Мысль, 1990. – С. 34–39.

⁵ *Туров И. С.* Городской образ жизни: теоретический аспект / И. С. Туров // Социологические исследования. – 1995. – № 1. – С. 132.

⁶ *Алмазова Т. В.* Міське та сільське середовище: порівняльна характеристика соціокультурних систем / Т. В. Алмазова. Також див.: [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.rusnauka.com/12_ENXXI_2011/Pedagogica/6_85695.doc.htm 2011.

⁷ Сільська молодь: стан, проблеми та шляхи їх вирішення: Щорічна доповідь Президентів України, Верховній Раді України про становище молоді в Україні (за підсумками 2004 р.) / Т. В. Безулік, А. І. Білий, Є. І. Бородин та ін. ; Держ ін-т проблем сім'ї та молоді. – К. : Гопак, 2005. – С. 14.

⁸ Записала Т. Момот у серпні 2011 року від Батиревої Ірини Миколаївни, 1978 р. н., родом з м. Калинівки Калинівського р-ну Вінницької обл.

⁹ Записала Т. Момот у липні 2011 року від Лещука Андрія Миколайовича, 1986 р. н., родом із с. Плисків Погребищенського р-ну Вінницької обл.

¹⁰ *Іванов С.* Адаптація сільських мігрантів до життя в Харкові (1950–1980-і роки) / С. Іванов // Краєзнавство : науковий журнал. – 2011. – № 2. – С. 148.

¹¹ Там само.

¹² Записала Т. Момот у серпні 2011 року від Гаврилюк Галини Миколаївни, 1980 р. н., родом із с. Мітлинці Гайсинського р-ну Вінницької обл.

¹³ *Іванов С.* Адаптація сільських мігрантів до життя в Харкові... – С. 148.

¹⁴ Записала Т. Момот у серпні 2011 року від Жмуд Наталі Вікторівни, 1975 р. н., родом із с. Одаї Тульчинського р-ну Вінницької обл.

¹⁵ Записала Т. Момот у серпні 2011 року від Гаврилюк Галини Миколаївни, 1980 р. н., родом із с. Мітлинці Гайсинського р-ну Вінницької обл.

¹⁶ Записала Т. Момот у вересні 2011 року від К. В., 1988 р. н., родом із с. Северинівка Троянецького р-ну Вінницької обл.

¹⁷ Записала Т. Момот у липні 2011 року від Боярського Віталія Юрійовича, 1989 р. н., родом із с. Капустяни Новоушицького р-ну Хмельницької обл.

¹⁸ *Соломонова Т. Р.* Деякі спостереження за міською культурою Вінниці ХХ – початку ХХІ ст. / Т. Р. Соломонова // Минувле і сьогодення. – Вінниця, 2007. – С. 382.

¹⁹ Записала Т. Момот у липні 2011 року від Лещука Андрія Миколайовича, 1986 р. н., родом із с. Плисків Погребищенського р-ну Вінницької обл.

²⁰ *Алисов Д. А.* Урбанизация и культура / Д. А. Алисов // Городская культура Сибири: история и современность. – Омск, 1997. – С. 3–15. Також див.: [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.ic.omskreg.ru/cultsib/urb/alis_urb.htm.

БАГАТОТОМНЕ СИНТЕТИЧНЕ ВИДАННЯ З УГОРСЬКОЇ ЕТНОГРАФІЇ

Леся Мушкетик

Magyar Néprajz nyolc kötetben. – Budapest : Akadémiai K., 1988–2011. – К. I–VIII.

Фундаментальне видання «Угорська етнографія у восьми томах» (фактично, у дев'яти) є найбільшою в угорській науці працею з етнології та фольклору Угорщини. Попередній, перший, науковий синтез народної культури під назвою «Етнографія мадярства» («A magyarorszag néprajza») було підготовлено і видано в чотирьох томах у Будапешті (перше видання – 1933–1937 рр.).

Нинішню працю виконували в Інституті етнографії (тепер – Інститут етнографічних досліджень) Академії наук Угорщини за участю відомих учених з інших закладів, робота над підготовкою та виданням томів тривала понад тридцять років. У 1976 році за ініціативою академіка Д. Ортутаї та І. Талаші розпочалася робота над багатотомним виданням «Угорська етнографія». У 1977–1982 роках вийшла серія книг – 10 томів «Підготовчих праць до Угорської етнографії» («Előmunkálatok a Magyarorszag Néprajzához»). Сюди ввійшов «Каталог переказів, пов'язаних з народними віруваннями» (уклад. А. Бігарі), збірки праць про методу дослідження етнографічних груп (під ред. А. Паладі-Ковача), про культ померлих (під ред. М. Гопшала) та ін. Зі смертю Д. Ортутаї робота уповільнилася, згодом (з 1986) головою редакційної ради став А. Паладі-Ковач, і з'явилася більшість книг серії «Угорська етнографія у восьми томах» (1988–2001), що стала найбільшою досі узагальнюючою працею угорської етнографічної науки. Голова редакційної колегії (до неї ввійшли такі відомі вчені, як І. Балашша, Т. Дьомьотьор, Л. Вардяш, Т. Гофер та ін.) – академік А. Паладі-Ковач – упродовж 1986–2003 років очолював Інститут етнографічних досліджень Угорської академії наук. Це відомий учений, який підго-

тував шereg цінних монографій з терену матеріальної культури, етнічних процесів, етнографічного картографування, історії досліджень Угорщини, Східної та Центральної Європи¹, серед них і статті про українців-русинів Угорщини². Однією з його останніх монографічних праць стало таке оригінальне дослідження, як «Промисловий край: Людність заводів, шахт, майстерень в 19–20 ст.» (Будапешт, 2007)³.

Матеріали до книг «Угорської етнографії...» готувало 115 авторів, загальна кількість сторінок – 8330. Томи видавали за станом готовності:

Т. I. 1. Край. Народ. Історія (2011). Головний редактор – академік А. Паладі-Ковач. У першому томі, що з'явився останнім (2011), окрім зазначеної тематики, у вступній теоретичній частині окреслено предмет, методологію, трактування концептуальних питань, найзагальніших категорій етнографічної науки з погляду угорської та міжнародної фахової літератури. Подано тлумачення таких понять, як «народ», «культура», «культурна спадщина», зв'язок і роль національної культури та народної традиції у ХІХ–ХХ ст. Описано появу синтетичних праць із етнографії в різних європейських країнах. Подано огляд історії етнографічних та фольклористичних досліджень Угорщини, починаючи з ХVІІІ ст. до наших днів. Ці розділи, стосовно історії ідей, історії інституцій, ведучих учених, позначені новою періодизацією, оригінальними висновками. До першого тому ввійшли такі розділи: історія етнографії в Угорщині; історія фольклористики в Угорщині; природне середовище угорського народу; історія угорського народонаселення; регіони і етнографічні групи; угорський народ і регіональний поділ традиційної культури. Автори: К. Кочиш, Т. Могай, А. Паладі-Ковач;

історію фольклористики підготувала група фольклористів Інституту етнографічних досліджень: Ю. Гуйаш, К. Бенедек, І. Ландграф, З. Мадяр, Ж. Татраї, А. Семеркені.

У т. I. 2. Край. Народ. Історія (2009) ми ознайомлюємося з історією угорської культури від далекого минулого і по 1945 рік. Як зазначають дослідники, його найбільшою заслугою є те, що тут висвітлено, що народна культура не є незмінною. А. Паладі-Ковач у передмові до видання пише: «Для істориків “час” є лише процесом неповторюваних подій, а “історичний час” — якимось безповоротним протіканням, яке можна, хіба що, поділити на частини “за періодами”. На противагу цьому в житті народу й паралельно в етнографії “час” є вічноповторюваним явищем. Для простого народу, що не дуже переймається історією, визначальним є цикл змін днів та пір року, колообіг днів та років, бо цьому слідує природа, оновлення рослин, вічне повторення оранки, сівби та збирання врожаю». У книзі йдеться не лише про опис угорської народної культури, систематизацію світу традицій, що сягають корінням у далеке історичне минуле, а й про оцінку, аналіз комплексів традицій як одного із джерел національної культури, характерних рис народної культури угорців, їхніх суспільних прошарків, регіональних, територіальних, місцевих спільнот тощо. Структура і подання матеріалу в томах є традиційними для етнографічної науки, це — організація суспільства, матеріальна культура (господарювання, ремесла, спосіб життя), фольклор (уснопоетична творчість, народна музика, народний танок).

Т. II. Господарювання (2001). Головний редактор тому А. Паладі-Ковач. Розділи: натуральне господарство; селянське господарювання; тваринництво, пастухування; транспортування, перевезення. Автори: Б. Андрашфалві, І. Балашша, Б. Гунда, А. Паладі-Ковач, Т. Петерчак, М. Сіладі та ін.

Т. III. Ремісництво (матеріальна культура, 2) (1991). Головний редактор тому О. Домонкош. Розділи: роль ремісництва у формуванні

матеріальної культури села; важлива ремісницька діяльність із постачання та обробки сировини у справі забезпечення сіл та поселень; етнографія угорських ярмарок. Автори: І. Данко, А. Югас, О. Домонкош, М. Крес, А. Габорйан, А. Паладі-Ковач та ін.

Т. IV. Спосіб життя (матеріальна культура, 3) (1997). Головний редактор тому І. Балашша. Розділи: поселення; будівництво; культура житла; культура харчування; одяг. Автори: Ф. Бако, І. Балашша, Й. Барабаш, Я. Барт, Е. Кішбан, А. Югас, М. Флоріан та ін.

Т. V. Угорська уснопоетична творчість (фольклор, 1) (1988). Головний редактор тому Л. Вардяш. Розділи: народна казка; зв'язок казки й вірувань; етіологічний переказ; принципи систематизації міфологічних переказів; поняття типу переказу; міфологічний переказ; анекдот; прислів'я та приказки; загадки; правдива історія, життєпис, автобіографія; історія дослідження балади; народна балада; легендарна балада; селянська побутова поезія; рештки героїчного епосу в нашій народній поезії; історія дослідження народної пісні; народна лірична поезія; визначення народної обрядової поезії; дитячий фольклор; плачі; замовляння; архаїчні народні мотиви; робітничий фольклор. Автори: І. Бано, Т. Дьомьотьор, Ж. Ердеї, І. Кріза, І. Кюллеш, Д. Лендел, Л. Мандокі, І. Надь, Е. Поч, А. Семеркені, Ж. Татраї, Л. Вардяш та ін.

Т. VI. Народна музика — народний танок — народна гра (фольклор, 2) (1990). Головний редактор тому Т. Дьомьотьор. Розділи: угорська народна музика, танцювальна культура угорського народу; угорські народні ігри. Автори: Л. Фелфьолді, К. Лазар, Д. Мартін, П. Недермюллер, Е. Пешовар, Ф. Пешовар, Л. Вардяш.

Т. VII. Народні обряди. Народні вірування. Народна релігійність (фольклор, 3) (1990). Головний редактор тому Т. Дьомьотьор. Розділи: обряди; народна релігійність; народні вірування — народні знання. Автори: Я. Барт, Е. Елек, Е. Дьомьотьор, Е. Дьорді, М. Гоп-

пал, М. Капрош, Л. Коша, Е. Кун, Е. Поч, Л. Сабо, З. Уйварі та ін.

Т. VIII. Суспільство (2000). Головний редактор тому А. Паладі-Ковач. Розділи: морфологічний опис селянського суспільства; село, місто — локальне суспільство; селянське суспільство в період соціалізму. Автори: Я. Бенчик, Т. Фараго, А. Фюлеміле, К. Явор, І. Катона, Т. Могай, А. Паладі-Ковач, П. Сабо, Ж. Сарваш, М. Сіладі та ін.

До кожного з томів увійшли такі розділи (усі або частково): бібліографія, список скорочень, покажчик місцевостей, покажчик імен, покажчик регіонів, список ілюстрацій, список карт, список малюнків, список таблиць, рукописи. До прикладу, у т. I. 1 уміщено 114 кольорових, 200 чорно-білих фотографій, 285 малюнків, 38 карт.

Розгляньмо масивний т. V під назвою «Усна народна творчість» («Népköltészet»), 880 с. Як зазначено у вступі, народнопісенну творчість угорців, на відміну, наприклад, від казки, вивчали недостатньо. Проте досягнення останніх років у галузі вивчення балади, народної молитви, лірики дали змогу написати повноцінні дослідження із цієї тематики. Як виявилось, значна частина тому є результатом нових досліджень, більшість яких готували безпосередньо для даного видання. Таким чином, до книги увійшли розділи про різноманітні жанри й види усної словесності — як традиційні, так і більш сучасні. Том збагачений ілюстраціями. Дискусійним є питання про існування героїчного епосу в угорців, про що йдеться в книзі.

Головний редактор книги — відомий угорський учений Л. Вардяш, який написав кілька розділів до неї. Його праця у двох томах «Угорська народна балада і Європа» (1976) свого часу викликала чимало дискусій. Він доводив, що більшість європейських балад має французьке походження і шляхом запозичення потрапила до інших країн. З його пізніших робіт слід назвати монографію про народну музику угорців (2003). Цікавим є розділ Л. Вардяша про народну лірику, де він спершу аналізує

тематичні групи пісень, а також їхні групи за формою, зовнішні вияви — повторення рядків, рима, рефрен, а далі — внутрішні формальні ознаки — символіка, образи природи, ірреальні картини, сюрреалістичні картини, діалогічне зображення, експресивний стиль тощо. Потому Л. Вардяш подає історичний розвиток народної лірики. Досить лапідарним є огляд обрядової поезії відомої дослідниці Т. Дьомьотьор (вона вже пішла із життя), адже основний матеріал з теми ввійшов до іншого тому. У розділах про народну прозу йдеться про зв'язок різних жанрів (міф та етимологічний переказ, казка й переказ тощо). У розділі про казку (І. Бано) розглянуті місце, час, людина, суспільство в казці, проаналізовано її історичну багатшаровість і міжнародні зв'язки. І. Бано виокремила також такі поняття, як «естетика тотожності» й «естетика несподіваного» в усній оповіді, вміщує дані про умови виконання казки, творчу майстерність оповідачів. Цікавий матеріал знаходимо в розділі про зв'язок казки та вірування, тут зіставлено дійові особи в різних жанрах, розглянуто міфологічні персонажі часів угорської спільноти та пізнішого походження, які порівнюються з персонажами вірувань інших народів. У розділі «Анекдоти» (І. Шандор) йдеться про специфіку жанру, його форму і виконання, споріднені жанри, а також про історичні прошарки анекдотів.

1 лютого 2011 року в залі Наукової бібліотеки Угорської академії наук відбулася презентація першого (I. 1), а фактично, завершального, останнього, тому «Угорська етнографія у восьми томах» за участю Президента Угорської академії наук Й. Палінкаша та інших поважних учених, широкого читацького загалу.

¹ Paládi-Kovács A. Ethnic traditions, classes and communities in Hungary. — Budapest, 1996. — 217 p.; Paládi-Kovács A. A nemzetiségek néprajzi felfedezői. — Budapest, 2006. — 323 p.

² Paládi-Kovács A. Ukrán szorványosok a Zempléni-hegyvidék falvaiban // Népi Kultúra — Népi Tarsadalom. — 1973. — N 7. — P. 23–31.

³ Paládi-Kovács A. Ipari táj. Gyáarak, bányák, műhelyek népe a 19–20 században. — Budapest : Akadémiai Kiadó, 2007. — 328 p.

У РУСЛІ АКТУАЛЬНИХ ПРОБЛЕМ СУЧАСНОЇ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ

Леся Вахніна

Іваннікова Людмила. Яків Новицький. Фольклорист, історик, педагог / Людмила Іваннікова; за ред. С. В. Мишанича. — Запоріжжя : А А ТанDEM, 2010. — 388 с.

Людмила Іваннікова відома як дослідник і видавець фольклористичної спадщини Якова Павловича Новицького (1847–1925), один з упорядників п'ятитомного видання творів ученого, зокрема його фольклорних записів (Новицький Яків. Твори у 5 томах. — Т. 2 / Упорядник Людмила Іваннікова. — Запоріжжя : ПП «А А ТанDEM», 2007. — 510 с.; Т. 3. / Упорядники Людмила Іваннікова, Ірина Павленко. — Запоріжжя : ПП «А А ТанDEM», 2009. — 440 с.). Вона ж — авторка кількох десятків статей про Новицького та монографії «Фольклористика Півдня України: сторінки історії» (Запоріжжя, 2008. — 292 с.). Тож достатньо зарекомендувала себе як спеціаліст з вивчення саме цього регіону.

Нова книга Л. Іваннікової — це перше монографічне дослідження, яке на основі архівних та малодоступних друкованих джерел ґрунтовно висвітлює біографію та фольклористичну діяльність Я. Новицького, історика Запорозького краю, археолога і джерелознавця, педагога і краєзнавця. Книга видана Запорізьким науковим товариством ім. Я. Новицького.

Працюючи над монографією, авторка здійснила значну пошукову роботу щодо виявлення у різних архівних та бібліотечних фондах джерел і матеріалів, які стосуються біографії та фольклористичної діяльності вченого. Наприклад, список використаних архівних джерел просто вражає — він налічує 277 одиниць збереження! Це документи, що зберігаються у Наукових архівних фондах рукописів і фонозаписів ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, в Інституті рукопису НБУВ НАН України, у Відділі рукописних фондів та текстології Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України, у Державному архіві

Запорізької області. Сюди належать біографічні матеріали, листування, приватне та офіційне, рукописи наукових праць, фольклорні збірники, фотодокументи.

Дуже ретельно поставилася Л. Іваннікова до впорядкування бібліографії. Це не є список використаної літератури (для цього маємо посторінкові посилання), а досить докладний бібліографічний покажчик, який складається з чотирьох підрозділів: «Публікації фольклорних записів Я. П. Новицького» (108 позицій); «Історико-археологічні, статистичні та педагогічні праці, археографічні публікації Я. П. Новицького» (52 позиції), вже згадувані «Архівні джерела та документи» (277 позицій) і «Статті та дослідження про Я. П. Новицького» (265 позицій). Це — результат копіткої праці авторки, вартій навіть окремої публікації, значна допомога всім, хто надалі буде займатися постаттю Я. Новицького. До наукового апарату книги належить і хронологічна таблиця «Основні дати життя і творчості Я. П. Новицького». Це чи не вперше в монографії такого плану маємо такий покажчик. Є в роботі ще й інші покажчики — іменний, географічний. Цей джерелознавчий аспект дуже добре характеризує монографію і представляє чи не найістотнішу її вартість. Завдяки вивченню й опрацюванню значного першоджерельного матеріалу Л. Іваннікова змогла докладніше й повніше від попередників окреслити життєву й науково-творчу біографію Я. Новицького, зробити в її висвітленні низку поправок і уточнень, охопити чимало відомих і маловідомих публікацій дослідника з різних періодичних регіональних видань, які вже переважно стали бібліографічними раритетами, увести в науковий обіг деякі невідомі архівні позиції.

Тож біографію Я. Новицького, історію створення головних наукових праць, співробітництво з різними товариствами, часописами, взаємини з видатними сучасниками висвітлено переважно за досі ще не опублікованим листуванням ученого.

Книга складається з двох розділів. Перший — «Яків Новицький — педагог, історик, краєзнавець, культурно-громадський діяч» — розкриває маловідомі сторінки біографії вченого, його родоводу, висвітлює доробок у галузі різних наук — педагогіки, статистики, етнографії, природознавства, історії, археології, джерелознавства, громадську та просвітницьку діяльність, зокрема створення Запорізького краєзнавчого музею та обласного архіву. Авторка здійснила глибокий аналіз історико-краєзнавчих праць ученого, навіть тих, які не належать до сфери фольклористики, дала їм власну оцінку. Прикладом такого дослідження може бути підрозділ I, 4, що має назву «Праця “С берегов Дняпра” — джерело до вивчення фольклору та усної історії Степової України». Це дослідження, як зрозуміло, має міждисциплінарний характер. Л. Іваннікова чи не вперше в сучасній науці розглядає усну історію не як методологію, а як явище усної традиції, а усноісторичний наратив — як один з етапів фольклоротворення, зокрема історичних переказів та легенд. Авторка порівнює ці генетично й типологічно споріднені явища, досліджує їх взаємодію і взаємовплив, розглядає механізм міжжанрової дифузії, уперше намагається розмежувати ці два феномени народної культури. Так, вона стверджує, що усноісторичні наративи (меморати, розповіді) певний час перебувають на периферії фольклору, однак, переходячи від покоління до покоління, поступово фольклоризуються, убираючи в себе елементи та поетичні засоби, характерні для народної оповідальної традиції. Отже, на думку автора, усна історія є основним і найважливішим джерелом для історичного фольклору.

Дуже віддаленою (периферійною) формою усної історії Л. Іваннікова вважає й міфологічні наративи, зокрема значну частину

топонімічних легенд та легенди про скарби. Щоправда, така думка дискусійна, але це — погляд фольклориста, і він має право на існування. Авторка також досліджує і методику запису та публікації усноісторичних наративів, якої дотримувався Я. Новицький, простежує механізм фольклорної трансмісії та трансмісії історичної пам'яті.

Другий розділ присвячено фольклористичній діяльності Я. Новицького. Л. Іваннікова розглядає його доробок у контексті історії української фольклористики кінця XIX — початку XX ст., висвітлює роль і місце Новицького в збиранні, публікації та вивченні фольклору Півдня України, зокрема Нижньої Наддніпрянщини, в утвердженні науково-методологічних засад фольклористики. Л. Іваннікова аргументовано доводить, що він був одним з найвидатніших і найпродуктивніших дослідників цього регіону, збирачем, видавцем і популяризатором саме історичного фольклору Запорожжя. Авторка слушно зазначає, що завдяки таким постатям, як Яків Новицький, фольклористика Півдня України не була наукою регіонального рівня, а інтегральною складовою загальноукраїнської науки про народну словесність.

Л. Іваннікова ґрунтовно, спираючись на архівні документи, простежує історію створення та видання головних фольклорних збірників Я. Новицького, значну увагу приділяє методиці польових досліджень та едиційній практиці вченого, доводить, що ті науково-теоретичні засади, які сповідував Я. Новицький, були в руслі найновіших досягнень тогочасної фольклористичної думки, що нерідко вчений навіть випереджав час, змагаючись із застарілими методами і принципами едиційної практики. І те, що на той час вважалося неприйнятним, нині бачиться новаторським і актуальним.

Л. Іваннікова здійснює науковий аналіз фольклорних записів Я. Новицького з погляду сучасних едиційних проблем, розкриває регіональну специфіку фольклору, відкинувши літературознавчий підхід до його вивчення, показує генетичний зв'язок фольклору з інши-

ми явищами, характерними для усної традиції цього регіону, досліджує специфіку функціонування, трансляції і трансмісії фольклору як на території його творення, так і за її межами. Усе це є цілком новим, позитивним і відповідає сучасним проблемам фольклористичної науки. Цього разу Л. Іваннікова сміливо заявила про себе не лише як про історика фольклористики, а й як про теоретика фольклору. Щоправда, бажано було б ширше і в окремому розділі дослідити поетику фольклорних творів, зокрема міфологічних та історичних прозових на-

ративів, — такий аналіз відкрив би ще одну грань в оцінці фольклористичного доробку Я. Новицького.

Праця Л. Іваннікової, незважаючи на деякі суперечності, викінчена, глибоко наукова, теоретично обґрунтована, це — новий, свіжий, незаангажований погляд на проблеми української фольклористики кінця ХІХ — початку ХХ ст. Написана в руслі сучасних наукових засад, вона є вагомим внеском в історію фольклористики, а також і в історію **регіональних досліджень Півдня України**.

ІМФФЕ

ПЕРШЕ МОНОГРАФІЧНЕ ДОСЛІДЖЕННЯ СТРІЛЕЦЬКИХ ПІСЕНЬ

Людмила Іваннікова

Оксана Кузьменко. Стрілецька пісенність: фольклоризм, фольклоризація, фольклорність. — Л. : Інститут народознавства НАН України, 2009. — 296 с. іл.

Авторка монографії — львівська фольклористка Оксана Кузьменко — відома в науці як дослідниця проблеми теорії та історії фольклорно-літературних взаємозв'язків, поетики українських фольклорних новотворів ХХ ст., зокрема стрілецької пісенності, народної прози про Першу світову війну, фольклору виселенців тощо. Високо оцінений науковцями впорядкований нею академічний збірник «Стрілецькі пісні» (Львів, 2005).

Тож з великою цікавістю була сприйнята нами й монографія О. Кузьменко, присвячена цьому майже не дослідженому жанрові літературно-народної творчості. Слід нагадати, що до початку 1990-х років про цей пласт фольклору в підрадянській Україні не могло бути й мови, хоча «перелицьовані» стрілецькі пісні звучали навіть по радіо. Та мало хто знав про витоки цих пісень, хоча вони й були дуже популярними. Лише на початку 1990-х почали вони входити в життя пересічних громадян незалежної України, тобто відбувався процес другої, штучної фольклоризації цих пісень шляхом усного поширення, публікацій у періодиці, концертного виконання. Тоді ж творилися нові їх кодифікації: текстові та мелодичні.

Тому годі й говорити про актуальність та життєву необхідність праці відомої львівської фольклористки, яка нарешті заповнила цю прогалину в історії нашого фольклору. Уперше за сто літ існування цього явища народної культури ми нарешті маємо глибоке й кваліфіковане його дослідження.

Не секрет, що кожна стрілецька пісня мала своїх авторів — чи то відомих (Р. Купчинський, Б. Лепкий, Л. Лепкий, М. Вороний та ін.), чи то невідомих, колективних. Унаслідок фольклоризації тексту й мелодії кож-

на пісня дала десятки варіантів. Сотні пісень виникли в народі про самих січових стрільців. Цей матеріал не був ні записаний, ні систематизований, не кажучи вже про наукове видання цих пісень. Заслуга О. Кузьменко полягає насамперед у здійсненні власних записів (переважно на терені Правобережної України), а також у виявленні й атрибуції опублікованих у періодиці (починаючи з 1914 р.) та збережених в архівах стрілецьких пісень, пісень про січових стрільців та інших, пов'язаних з ними, фольклорних явищ. Першим результатом цієї значної й копіткої праці стало академічне видання «Стрілецькі пісні»¹.

У збірнику вміщено близько 500 пісень з варіантами, до яких додаються й мелодії та коментарі. Уперше стрілецьку пісню репрезентовано повно, комплексно (науковий апарат займає більше 100 с.). Крім друкованих та архівних матеріалів, основу збірника склали власні записи О. Кузьменко, здійснені упродовж 1992–2002 років у шести областях України.

Закономірно, що після проведення такої масштабної пошукової та експедиційної роботи з'явилася на світ глибока і ґрунтовна наукова розвідка О. Кузьменко «Стрілецька пісенність: фольклоризм, фольклоризація, фольклорність», у якій авторка узагальнює увесь зібраний матеріал, простежує історію виникнення та функціонування стрілецьких пісень у традиційній культурі протягом цілого століття. Тут уперше розкрито лабораторію фольклоризації цього виду творчості завдяки наявності в розпорядженні О. Кузьменко різночасових записів, простежено процеси виникнення текстових варіантів, взаємодії різних фольклорних жанрів, зміни смислового та ідейного наванта-

ження, переосмислення давніх мотивів, сюжетів, символів, виникнення нових, закріплення їх у системі цього жанру. Усе це засвідчує неабияку обізнаність авторки з проблемами теорії літератури й теорії фольклору, але найважливіше — це глибоке знання самих пісень, без чого будь-яка праця не може бути правдивою та об'єктивною. Дослідження О. Кузьменко ґрунтується значною мірою на власних польових записах, здійснених у 1992–2009 роках у Львівській, Івано-Франківській, Тернопільській, Чернівецькій, Вінницькій, Хмельницькій, Житомирській, Рівненській, Волинській, Київській та Закарпатській областях України, а також у Польщі, Канаді, у Зеленому Клину (Росія), — це близько тисячі фольклорних зразків! Щодо архівних матеріалів, то авторка скористалася документами десяти державних та приватних фондів. Серед них — архів Інституту народознавства НАН України (Львів) та Наукові архівні фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, відділ рукописів Львівської наукової бібліотеки ім. В. Стефаника НАН України, Центральний державний історичний архів у м. Львові, відділ рукописів та відділ мікрофільмів Національної бібліотеки у Варшаві тощо. Виявлено не лише записи стрілецьких пісень, а й оповідання, спогади, анекдоти, поетичні твори, розповіді про події Першої світової війни та записи з фронту (щоденники, звіти), нотні збірки, матеріали до історії Легіону Українських Січових стрільців, листи, рукописні журнали та ін. Пісенний пласт охоплює весь період від найдавніших записів, надісланих різними збирачами до Етнографічної Комісії Наукового товариства ім. Шевченка (1914–1920 рр.), до записів наших сучасників — Григорія Дем'яна, Михайла Іванюка, Олександра Правдюка.

Книга багата й на ілюстрації. Це насамперед портретна галерея авторів, виконавців та збирачів стрілецьких пісень, героїв УСС, титульні сторінки раритетних видань, рідкісні рукописні документи, меморіальні місця і про-

сто фотографії, зроблені в окопах, під час походів та на відпочинку. Науково-теоретична база дослідження налічує близько 500 позицій — це праці Ф. Колесси, І. Франка, В. Гнатюка, М. Грушевського, М. Драгоманова, Р. Купчинського, Б. Лепкого, Г. Нудьги, В. Погребенника, О. Правдюка, С. Грици, Г. Дем'яна, Р. Кирчіва, школу якого й представляє О. Кузьменко. А ще — понад 100 збірників і окремих публікацій добірок народних пісень.

Усе це — зовнішнє враження від книжки. Після її прочитання розкривається і внутрішній зміст, який відзначається глибоким проникненням авторки у сферу предмета дослідження, науково обґрунтованими теоретичними положеннями, новим, свіжим поглядом на давню проблему взаємозв'язку і взаємовпливу літературних і фольклорних явищ.

Без сумніву, можна зазначити, що такого дослідження ще не було ні в українській фольклористиці, ні в літературознавстві. Найбільше достоїнство книги О. Кузьменко в тому, що вона вперше так скрупульозно, на багатьох зразках простежила складний і багатогранний процес фольклоризації пісень літературного походження з усіма його нюансами. До таких належать непоодинокі випадки колективного творення багатьох пісень, цілеспрямоване впровадження їх у народний репертуар з метою піднесення патріотичних почуттів, поширення їх у фольклорному середовищі за законами усного побутування, народне редагування і шліфування текстів, пристосування їх до канонів усної пісенної традиції тощо. Здійснивши порівняльно-текстологічний аналіз пісень, О. Кузьменко атрибутувала первісні, авторизовані та проміжні варіанти, простежила послідовність їх виникнення, у результаті чого зуміла виявити основні механізми фольклоризації авторського тексту. Передусім це написання поезії на популярну в народі мелодію, використання поезики традиційних фольклорних жанрів, що забезпечувало швидке засвоєння і трансляцію твору в середовищі січових стрільців, які стали головними ретрансляторами його в позавійськове,

фольклорне середовище. Таким довершеним зразком фольклоризму є, наприклад, пісня «Іхав козак на війноньку».

О. Кузьменко зауважує, що саме глибокий фольклоризм, опертий на засадах зовнішньої простоти, ритмомелодики народних пісень, народнопісенної поетики, образів і символів, актуалізація злободенних проблем та відображення почуттів основної маси січових стрільців і всього народу забезпечували швидкий процес фольклоризації. Твори, які мало відповідали духові часу, стосувалися занадто інтимних переживань, були далекими від народної поетики, фольклоризації не зазнали.

Важливу роль відігравав і попередній відбір, тобто відсіювання невдалих або важких для виконання пісень, що суперечили канонам фольклорної творчості. Не останнє місце в цьому процесі належить і передрукам, концертному виконавству, особливо в часи другого, від початку Незалежності, відродження стрілецьких пісень. О. Кузьменко порушує проблему штучної фольклоризації, фольклоризації шляхом пародіювання, проблему міжпоколінної трансляції, ролі гендерного та субкультурного чинників у цьому процесі, проблему функціонування стрілецьких пісень в неукраїнському середовищі.

Дослідивши лабораторію фольклоризації на основі порівняльно-текстологічного аналізу, авторка виділяє два основні типи текстових змін, що відбувалися в процесі народного редагування або шліфування кожної пісні: лексико-формальні (коли авторські епітети замінюються традиційними фольклорними формулами) та семантично-сміслові.

До засобів редагування належать спрощення авторського тексту з метою наближення його до народного, уникнення діалектизмів, індивідуальних образів, нівелювання топонімів та антропонімів, заміна їх на загальнопоширені у фольклорі локуси (край, Дунай, Україна), зміна персонажів, скорочення сюжету, контамінація текстів літературних і народних пісень, міжжанрова дифузія (перехід до іншої жанрової групи), переосмислення ідеї та змісту

тощо. Загалом ця частина монографії характеризується новизною. Таке спостереження можна зробити лише на багатому емпіричному матеріалі, коли є численні варіанти, різночасові записи. О. Кузьменко оперує цим матеріалом, тому й узагальнення авторки звучать цілком переконливо, наприклад висновок про те, що стрілецькі пісні — це поліфонічне явище сучасного фольклору, яке не має «канонічної» жанрової чіткості та однорідності, а несе в собі ознаки й поетику різних традиційних жанрів — історичних, козацьких, рекрутських і солдатських, ліричних, побутових і жартівливих пісень, балад та романсів. У зв'язку з цим авторка пропонує свою класифікацію цього пісенного пласта, в якій віддає перевагу не жанровому, а тематичному принципіві. Тому вона виділяє дві групи пісень за мотивами: громадсько-політичні та інтимно-елегійні.

Розглядаючи основні мотиви стрілецьких пісень, О. Кузьменко доходить висновку, що вони є творчим продовженням козацьких та історичних пісень, увібрали в себе традиційні образи-символи та мотиви (заклик до бою, прощання з родиною чи коханою дівчиною, смерть на полі бою, звертання до матері, дівчини, похорон та оплакування стрільця). Однак на противагу історичним пісням, тут уперше звучить ідея боротьби за незалежну українську державу, ідея смерті воїна за Україну, за її волю. Цим піднесеним настроєм, вірою в перемогу та у воскресіння України, готовністю до осмисленої боротьби контрастують вони з рекрутськими та солдатськими піснями, в яких панує депресивний настрій, безнадія, очікування безглуздої та неминучої смерті.

Відомо, що стрілецькі пісні шляхом контамінації з новими мотивами були основою для виникнення повстанських пісень. Цей процес також досліджує О. Кузьменко. Водночас вона вперше виявила, що вони репрезентують ще одне джерело походження емігрантських пісень, на що досі не звертали уваги дослідники цього пласта.

Цікавий і останній розділ монографії, де О. Кузьменко розглядає народні пісні про січо-

вих стрільців і намагається поставити крапку в дискусії з питань атрибуції та класифікації цього жанру. Тут авторка виділяє дві групи — пісні стрілецького середовища (маршово-закличні, жартівливо-сатиричні, переробки побутових пісень, пісні-хроніки, історичні) та пісні поза-стрілецького середовища (колядки, щедрівки, гаївки, балади, повстанські адаптації). За допомогою текстологічного аналізу та порівняння художньо-поетичних засобів О. Кузьменко показала тяглість традиції від дум, козацьких, жовнірських та солдатських пісень і довела, що ці пісні є не що інше, як результат еволюції історичної пісенності. Узагальнивши власні теоретичні спостереження, О. Кузьменко дала визначення цих пісень, розкрила їх типологічний зв'язок з польськими легіонерськими піснями, що виникли в той самий воєнний період.

Крім теоретико-методологічного, монографія О. Кузьменко має також історіографічне значення. Адже у сферу дослідження фольклористики ввійшли: історія збирання, публікації та вивчення пісень з моменту їх виникнення аж до наших днів, створення картосхеми місць запису цих пісень. О. Кузьменко з'ясовує історію майже кожної популярної стрілецької пісні від передумов її виникнення аж до появи фольклоризованих варіантів. Це стосується таких пісень, як «Ой у лузі червона калина», «Чуєш, брате мій», «Ой видно село», «За Україну, за її волю», «Іхав стрілець на війноньку», «Зажурились галичанки», «Коли ви вмирали», «Мав я раз дівчиноньку», «Пиймо, друзі» та ін.

Монографія О. Кузьменко написана на широкому історичному тлі. Використовуючи матеріали періодики, листи, спогади, авторка подає історію УСС та інших національно-патріотичних молодіжних організацій — «Січ», «Соколи», «Пласт», — які породили цілу плеяду талановитих військових поетів і компози-

торів, що згодом стали світочами української культури: Богдан та Левко Лепкі, Михайло Гайворонський, Роман Купчинський, що творили свої пісні прямо в окопах. Уперше дізнаємося про значний вплив Івана Франка як почесного члена УСС на формування національно-патріотичних ідеалів молодого покоління. О. Кузьменко також виявила співавторство С. Чарнецького та Г. Труха у створенні гімну українських січових стрільців («Ой у лузі червона калина»), встановила авторів і дати створення багатьох інших пісень, написала біографії їхніх творців за архівними та раритетними друкованими джерелами, виявила помилки стосовно авторства окремих пісень, які тиражувалися у виданнях, розшифрувала низку псевдонімів.

З монографії О. Кузьменко дізнаємося й про реальних героїв стрілецьких пісень, і про те, яким чином реальна особа стає образом-символом бойового духу і патріотизму.

Авторка доводить, що всі пісні, навіть жартівливі, присвячені реальним людям, спроектовані на конкретні події та постаті (Михайло Сух, Федір Черник, Іван Цяпка, Олена Степанів). Однак у процесі фольклоризації ці події та постаті міфологізувалися. Цікава думка авторки про те, що веселі та войовничі пісні склалися під час бойових дій, а ліричні, романси — у дні перемир'я.

Отже, О. Кузьменко здійснила значну, гідну подиву пошукову роботу, поєднання якої зі скрупульозним науковим аналізом дарувало українській науці фундаментальне монографічне дослідження, яке відразу ж стало в ряд найкращих досягнень фольклористичної думки і разом з працями видатних сучасників — Р. Кирчіва, Г. Дем'яна, С. Грици, О. Бріциної, С. Мишанича та ін. увійшло до золотого фонду української фольклористики.

¹ Стрілецькі пісні / упорядкув., запис, вступ. стаття, коментар та додатки Оксани Кузьмен-

ко. — Л. : Інститут народознавства НАН України, 2005. — 640 с., 32 с. іл.

Грица София. Роль транслитерации в рецепции словесно-музыкальных текстов фольклора в близкоязычной среде. Статья посвящена проблемам транслитерации в рецепции фольклорных, в частности песенных, текстов в близкоязычной среде и способствующим этому факторам (лексика, *Silbenzalung* — слогочислительность, ритм поэзии и музыки). Рассматриваются адаптивные свойства музыкального ритма в восприятии песен новых слоев, преувеличение роли устности в миграционных процессах и в то же время амбивалентная роль письменности в сохранении аутентичности фольклора и парадоксы аутентичности в современности.

Ключевые слова: транслитерация, слогочислительность, рецепция, музыкальный ритм.

Артюх Лидия. Стародубщина: экскурс в прошлое и состояние современной этнографии края. В статье дана краткая характеристика части бывшего Черниговского края — Стародубщины, её истории, демографии, этнографии. Поставлен вопрос об восстановлении исторической памяти населения бывшего козацкого края.

Ключевые слова: Стародубщина, Черниговщина, этнография, демография, историческое прошлое края, самосознание, язык населения.

Мартынова Марина. Российская этнология на рубеже веков (об исследованиях Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук). В статье рассмотрены основные вопросы развития российской этнологии в постсоветское время, определены приоритетные направления научных поисков Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, сделан анализ результатов исследований и их прикладного значения.

Ключевые слова: научные программы, проекты, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН.

Пятаченко Сергей. Элементы региональной этнокультуры в ранней романтической прозе Пантелеймона Кулиша. В статье рассматривается специфика отображения местной народной традиционной культуры в ранней фольклорно-романтической прозе П. Кулиша, местом действия в которой выступает родной для писателя городок Воронеж.

Ключевые слова: ранняя проза П. Кулиша, фольклорная составляющая, Воронеж.

Иванникова Людмила. Владимир Данилов — исследователь фольклора и фольклористики Юга Украины. В статье подытожена научная работа В. Данилова в области изучения истории фольклористики Юга Украины. Основное внимание сосредоточено на малоизвестных публикациях учёного в екатеринославских изданиях. Это рецензии на региональные сборники фольклора.

Ключевые слова: региональные и локальные исследования фольклора, В. Данилов, история фольклористики и этнографии.

Клочко Любовь. Золотая этнография Скифии (верхний фриз пекторали из кургана Толстая Могила). В статье рассматривается золотое нагрудное украшение — пектораль, которая обладает невероятным художественным совершенством, насыщенной символикой, глубиной содержания композиций; сделан анализ изображений верхнего яруса — наративных или повествовательных сцен, позволяющих получить информацию о разных аспектах бытия скифов, в частности о такой важной отрасли их хозяйственной деятельности, как животноводство, а также о некоторых элементах их одежды.

Ключевые слова: скифы, пектораль, скифский костюм, календарные обряды.

Черемский Константин. Восприятие традиционного кобзарского исполнительства в коллективах учащейся молодёжи города Харькова. Положительные результаты, полученные при ознакомлении учащихся средних школ и студентов высших учебных заведений Харькова с элементами традиционного кобзарского исполнительства свидетельствуют об актуальности использования творческого наследия украинских народных певцов в комплексном воспитании современной молодёжи и подтверждают целесообразность активного вовлечения современных исполнителей на народных инструментах в различные образовательные программы региона.

Ключевые слова: кобзарь, певец, традиционное исполнительство, восприятие.

Пригарин Александр. Духовные стихи русских-старообрядцев на Дунае как исторический источник: постановка вопроса и тексты. Печатая два оригинальных текста с комментариями, автор ставит вопросы о возможности привлечения в качестве исторического источника духовных стихов. Предпринята попытка установить соотношения между прошлым группы русских-старообрядцев (липован) на Дунае и его отображением в своеобразном внелитургийном духовном творчестве. Сделан анализ возможных форм восприятия опыта группы с помощью этого вида фольклора.

Ключевые слова: духовные стихи, старообрядническая культура, липоване, Бессарабия, Добруджа.

Карпенко Ольга. Сорочка Марии Максимович. В статье исследуется история бытования, техника и символика вышивки сорочки Марии Максимович.

Ключевые слова: Мария Максимович, Тарас Шевченко, Екатерина Максимович (Исаевич), Дом-музей Тараса Шевченко, вышивка.

Федорович Надежда. Солнце в системе астрономических представлений и верований украинского народа (на материалах записей в сёлах Уманского и Маньковского районов Черкасской области). В статье рассматриваются астрономические представления и верования украинского народа, связанные с Солнцем, их отображение в фольклоре, обрядности и материальной культуре; выясняется влияние рациональных астрономических знаний о дневном светиле, которые возникли на основании многовековых наблюдений за Солнцем, на хозяйственную деятельность украинцев. На примере полевых материалов, записанных автором в сёлах Черкасской области, анализируются мифологические космогонические и космологические представления украинцев, исследуется солярная символика в народном творчестве и обрядности, в украинском декоративно-прикладном искусстве.

Ключевые слова: народная астрономия, астрономические представления и верования, Солнце, Месяц, звёзды, солярная символика.

Сиренко Сергей. Рыболовные снасти Южной Слобожанщины (на материалах полевых исследований 2009 и 2011 годов). В статье на основании полевых материалов 2009 и 2011 годов дано описание и классификация рыболовных приспособлений Южной Слобожанщины, которые использовались на протяжении XX — в начале XXI в.

Ключевые слова: рыболовные орудия, Южная Слобожанщина, ловушки, крючковые орудия, ударные орудия, колющие орудия, вспомогательные приспособления, ловля руками, полевые материалы.

Маховская Светлана. Иерархия свадебных чинов Слобожанщины конца XIX — 80-х годов XX века: проблемы трансформации. В статье сделана попытка проанализировать изменения, которые произошли в названиях и структурно-функциональных характеристиках свадебных чинов на территории Слобожанщины в конце XIX — 80-х годах XX в., определить локальные особенности состава персонажей свадьбы в исследуемом регионе.

Ключевые слова: свадебные чины, Слобожанщина, свадебные обряды, трансформации.

Момот Тина. Ассимиляция или маргинализация: сельская молодёжь в большом городе. В статье рассмотрен вопрос адаптации сельской молодёжи к жизни в городе. Анализ адаптационных стратегий приезжих основывается на анкетировании и полевых материалах автора.

Ключевые слова: адаптация, сельская молодёжь, город, аккультурация, маргинализация, миграция, урбанизация.

До уваги авторів

Журнал «Народна творчість та етнологія» висвітлює питання теорії, історії та сучасного стану народної культури, а саме: словесної, музичної та пісенної народної творчості (фольклор), хореографічної народної творчості, народного образотворчого мистецтва, народного побуту (етнографії), театральної і кінематографічної самодіяльності, а також публікує нові зразки народної творчості, критично-бібліографічні огляди нових видань, інформацію з питань народної творчості та етнографії, де відображено досягнення в галузі культури українського та інших слов'янських народів.

Постійні рубрики: Статті; Розвідки і матеріали; Дослідження з історії науки та культури; З експедиційних матеріалів; Публікації; З архівів, колекцій та рідкісних видань; Трибуна молодого дослідника; Ювілейні та пам'ятні дати; Критика та бібліографія; Огляди, рецензії, анотації; Хроніка.

Статті та інші матеріали (крім листів) подаються до редакції українською мовою, обсягом не більше одного друкованого аркуша.

До статті додається резюме (600–800 знаків) українською, англійською та російською мовами.

Статті подавати в комп'ютерному наборі – як текстовий файл без переносів у словах у текстовому редакторі Microsoft Word у розширенні RTF на стандартній дискеті; можна надсилати електронною поштою.