

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

**УКРАЇНСЬКА КУЛЬТУРА
В КОНТЕКСТІ НАЦІОНАЛЬНОГО
ГУМАНІТАРНОГО ДИСКУРСУ
ТА СУЧАСНИХ ЄВРОПЕЙСЬКИХ
СТУДІЙ**

Частина 2

Київ
Видавництво ІМФЕ
2021

УДК 008(477):[172.16:81'42](4)

У 45

Головний редактор
академік Ганна Скрипник

Редколегія

Галина Бондаренко, Валентина Борисенко, Лариса Вахніна,
Леся Мушкетик, Теофіл Рендюк, Наталія Стішова

Українська культура в контексті національного гуманітарного
У 45 **дискурсу та сучасних європейських студій. Частина 2** / [голов. ред.
Г. Скрипник] ; ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України. Київ, 2021.
272 с.
ISBN 978-966-02-9777-7

Друкується за рішенням вченої ради Інституту мистецтвознавства,
фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України
(протокол № 13 від 30 листопада 2021 р.)

ISBN 978-966-02-9777-7

© ІМФЕ ім. М. Т. Рильського
НАН України, 2021

Сучасні ідентифікаційні
процеси
в річищі міжкультурної
взаємодії

До питання про формування громадянського суспільства в Україні

На рубежі ХХ–ХХІ ст. у світі активізувалися процеси глобалізації населення, що інспірують нівеляцію традиційних культурно-мистецьких цінностей та етнокультурної своєрідності спільнот. Водночас збереження загальнолюдських цінностей є одним з актуальних завдань сучасної гуманітарної науки. У світовій науці точаться дискусії щодо впливу глобалізації на національні культури. Деякі вчені скептично ставляться до збереження національних надбань, а інші, навпаки, вбачають потужний корінь саме в етнічних культурах, бо «кожна культура володіє унікальністю та неповторністю й гідна бути представлена на мапі світової культури»¹.

Варто зазначити, що в роки тоталітаризму наука не могла повноцінно займатися вивченням української культури. Усе було спрямовано на вивчення становлення інтернаціональних рис у радянській культурі, а все інше звинувачували в націоналізмі. Пригадаймо історію з книгою П. Шелеста «Україно наша радянська», видану в 1970 році. Вона була написана цілком на засадах марксистсько-ленінської методології. Її вилучали з продажу і бібліотек лише за згадку про руйнування Запорізької Січі. Дослівно у книзі було написано так: «Зруйнування Запорізької Січі було свідченням нехтування царизмом волі народу, посилення кріпосництва і національного гніту на Україні»². А ще процитовано уривок з пісні про Катерину «вражу

¹ Калакура Я. С., Рафальський О. О., Юрій М. Ф. Ментальний вимір української цивілізації. Київ, 2017. С. 517.

² Шелест П. Ю. Україно наша радянська. Київ, 1970. С. 30.

бабу». Книгу заборонили, автора вивезли до Москви, щоб не захоплювався доблестю козаків.

Водночас українці діаспори працювали досить плідно, щоб показати досягнення української культури у світовому значенні. У цьому контексті не можна не згадати важливої праці М. Семчишина³. Це було ґрунтовне дослідження про українську культуру за тисячоліття. У Нью-Йорку в 1990 році вийшла праця знаного історика Івана Крип'якевича, відтворена за виданням 1937 року (Львів). Лише в 1994 році книга І. Крип'якевича «Історія української культури» як навчальний посібник вийшла в Києві⁴.

Серед пам'яток історичної думки України значний інтерес становить праця Дмитра Антоновича «Українська культура». Це лекції відомих викладачів, які були прочитані ними в еміграції ще в 1930-х роках для студентів Українського технічно-господарського інституту в Подебрадах (Чехо-Словаччина, тепер – Чехія). Серед авторів такі славетні імена, як історик Дмитро Дорошенко, філософ Дмитро Чижевський, архітектор Володимир Січинський, педагог Степан Сірополко та ін., які відігравали помітну роль у громадському й науковому житті українців в імміграції. Більшість лекцій написана організатором і редактором збірника Дмитром Антоновичем – сином славнозвісного історика Володимира Антоновича⁵.

Ця праця для нас важлива тим, що вона містить розгорнуту інформацію про стан вивчення української культури, особливо в умовах відірваності від джерел з України. На початку ХХ ст. українську культуру вивчали та пропагували такі відомі вчені, як М. Грушевський, І. Огієнко, Г. Павлуцький, трохи пізніше – І. Мірчук, Є. Маланюк та багато інших дослідників.

Дослідити розвиток культури одним із перших у роки незалежності України взявся академік Іван Дзюба⁶. Він приділяв багато уваги саме концепції розвитку української культури. При цьому вчений застерігав, що концепція культури – це глибока наукова праця, бо треба враховувати всебічне дослідження ситуації. На основі осмислення підходів до проблеми української культури дослідник виокре-

⁶ Дзюба І. Між культурою і політикою. Київ, 1998. 372 с.

мив кілька рівнів бачення. «Перший рівень аспектів – загальнотеоретичний, який враховує основні підходи до культури взагалі: психологічний підхід – культура розуміється як рівень інтелектуального удосконалення людини; соціально-етичний підхід – коли культура розуміється як моральний розвиток суспільства чи народу; історичний – коли культура розуміється як корпус художніх та наукових досягнень суспільства або народу; синтетичний – коли культура розуміється як цілісність матеріального, інтелектуального та духовного розвитку суспільства чи народу»⁷. І. Дзюба слушно наголошує на тому, що треба враховувати й багатоскладовість української культури, радить не забувати, що «...культури представників національностей, які живуть в Україні, в свою чергу, по-перше, впливають на українську культуру, по друге, зазнають впливу української культури»⁸. А істинна модель – в інтеграції громадянського суспільства. Учений розглядає і специфічні українські проблеми, які пов'язані з нашим колоніальним минулим. Він також убачає проблеми, пов'язані з незавершеністю формування національної державності, з недостатньою розвиненістю почуття національної ідентичності.

У плані розвитку культури як системи цінностей значний інтерес становить історико-філософський підхід до вивчення культури як комплексу матеріальних і духовних надбань. Такою є ґрунтовна праця М. Поповича, у якій учений спробував простежити трансформацію культури від індоєвропейської традиції до сучасного стану культури як системи цінностей⁹. Сам автор бачить суть свого викладу «...в спробі подати фундаментальні культурні цінності різних епох як цілісні системи. Тоді і наступність епох може виглядати як поступовий розвиток зі своїми втратами і здобутками»¹⁰. Для розуміння сучасних процесів це дуже важлива теза, бо втрати були значними, як і здобутки величними. Ці обставини відлунюють і в сьогодні.

⁷ Там само. С. 28.

⁸ Дзюба І. З криниці літ. Київ : Обереги-Гелікон, 2001. С. 629.

⁹ Попович М. Нарис історії культури в Україні. Київ, 1998. 728 с.; іл.

¹⁰ Там само. С. 3.

Вагомим внеском у дослідження української культури є колективна академічна праця про культурну спадщину українців¹¹, у якій учені проаналізували розвиток української культури від давнини до сьогодення. Було осмислено цілісний образ усієї культурної спадщини українців у різні епохи й доведено автентичність цієї культури. Автори проаналізували витoki не лише народного та професійного мистецтва, але й еволюцію традиційної народної культури. Саме цілісність культури сприяла збереженню народу, його національній свідомості в лихі часи бездержавності. Висвітленню традиційної народної культури було присвячено окремий (четвертий) том «Історії української культури». У передмові, зокрема, зазначалося: «Живе побутування традиційної звичаєво-обрядової та матеріальної культури в українському селі ХІХ ст. створювало середовище, яке на підсвідомому рівні формувало і генетично закріплювало національно важливу інформацію, конкретні етнопсихологічні настанови... Саме завдяки безперервному органічному функціонуванню традицій, народної культури українське селянське середовище спромоглося зберегти етнічну окремішність»¹².

Слушні та актуальні питання порушує у своїх працях О. Гриценко. Він розглядає основні концепції «антропологічної культури», роль культури в національній ідентичності та націотворенні, проводить порівняльну характеристику зі світовим досвідом культурної політики. Автор також накреслює кілька ліній сучасної трансформації культури в незалежній Україні і доходить не дуже втішного висновку: «Однак культурну політику незалежної України початку 1990-х рр. сміливо можна назвати інерційною: ніякого продуманого реформування практично не відбувалося, а зміни, які все-таки були мали або безсистемний, або стихійний, неконтрольований характер»¹³. І через 30 років незалежності в царині культури бачимо багато проблем і інновацій, які не сприяють процесам державотворення.

¹¹ Історія української культури : у 5 т., 9 кн. Київ, 2003–2021.

¹² Історія української культури. Українська культура першої половини ХІХ століття. Т. 4. Кн. 1. С. 9.

¹³ Гриценко О. Культура і влада. Теорія і практика культурної політики в сучасному світі. Київ, 2000. С. 171.

Уже в першій половині ХХІ ст. зацікавлення культурою відбувається, але під дуже суперечливими лозунгами політиків. Одна група (менша) вважає, що досягти розвитку держави можна лише за умов відродження національної культури та самосвідомості населення. Інша весь час намагається мислити «ковбасною» ідеологією або спирається на незмінний постулат – «підніmemo економіку, а потім будемо розвивати культуру». Чомусь зрідка кому приходить в голову думка, що досягти успіху можна лише розвиваючи одночасно обидві лінії: економічну і культурну. Помітні й наукові розробки щодо розвитку культурних цінностей народу з урахуванням тих глобальних змін у всіх сферах життєдіяльності українського суспільства. Насамперед за сто останніх років змінилася структура й кількість сільського та міського населення. Якщо на початку ХХ ст. більшість мешканців України проживала в сільській місцевості, то на початку ХХІ ст. в Україні відбулися кількома етапами стрімкі процеси урбанізації, і міське населення тепер у переважній більшості. Щоправда, зберігаються регіональні відмінності в темпах урбанізації. Західні регіони все ще зберігають значну частку сільського населення. Так, за даними державної служби статистики України, чисельність наявного населення України на 1 січня 2020 року становила 41 902 416 усього населення, тобто близько 42 млн осіб. Серед них міське населення становило 29 139 346 осіб (69,54 %), сільське – 12 763 070 (30,46 %) ¹⁴. Виходячи з нових реалій соціального, економічного життя, змінилися й погляди вчених на питання розвитку культури та національної ідентичності. Цілком слушно вони задля безпеки людей звертаються до теми консолідації українського суспільства, інтеграції всіх спільнот в міцне громадянське суспільство, яке б прагнуло розвиватися й жити в мирі та злагоді. З цією метою, на думку вчених, «динамічно розвивається й сучасне вчення про етнокультурну політику як напрям державної діяльності та невіддільну складову офіційної культурної політики в Україні, спря-

¹⁴ Чисельність наявного населення України на 1 січня 2020 року. Статистичний збірник / за ред. М. Тімоніної. Київ, 2020. С. 5.

мованої на відродження й розвиток культур етнокомпонентів українського соціуму»¹⁵.

Необхідність вивчення етнокультури спільнот, що проживають в Україні, порушували у своїх працях такі історики та етнографи, як В. Даниленко, Г. Скрипник, І. Пономарьова, В. Кушнір, Т. Рендюк, Г. Бондаренко, Л. Вахніна, О. Микитенко, О. Соболева та ін.¹⁶ Не можна не згадати узагальнюючу працю з дослідження етнічних культур в Україні В. Наулка¹⁷. Вона є дуже важливим джерелом для пізнання тих міжетнічних процесів, які відбуваються сьогодні в Україні.

Значну увагу вивченню культурної взаємодії різних спільнот присвятили етнополітологи. Вони розробили цілий ряд теоретичних положень про функціонування культури в суспільстві, загострили увагу на дискусійних питаннях щодо суперечок навколо мульти-, полікультурності, політизації етнічності, етноїзоляції. Зважену думку про міжетнічну взаємодію між населенням у Криму висловила Л. Нагорна. «Вона визначила його як стан етнічної анізотропії, небезпека якого полягає в домінуванні етнічних пріоритетів над загальногромадянськими, етнічному ізоляціонізмі, у різних поглядах етнічних спільнот на шляхи розв'язання назрілих потреб і в неможливості досягти консенсусу на прийнятній для всіх основі»¹⁸. Річ у тім, що це стосується й інших регіонів України, особливо східного (мовна окремішність росіян), західного та південно-західного пограниччя (політизація русинів, повна етноїзоляція угорців та часткова – румунів і молдован). Маємо виступи маленьких спільнот, які добре забезпечені освітньо-культурними програмами рідною мовою, проти законів про мову та освіту в Україні. Отже, треба шукати шляхи взаєморозуміння в глибшому пізнанні культур різних

¹⁵ Рафальський О. О. Консолідація українського суспільства: етнополітичний вимір. Київ, 2018. С. 101.

¹⁶ Локальна та регіональна специфіка традиційної культури : зб. наук. праць. Матеріали міжнародної наукової конференції «Одеські етнографічні читання». Одеса, 2013. 574 с.

¹⁷ Наулко В. И. Развитие межэтнических связей на Украине. (Историко-этнографический очерк). Киев, 1975. 274 с.

¹⁸ Панчук М. І. Політологічні розвідки. Київ, 2012. С. 148.

спільнот і насамперед української як об'єднуючої сили. Бо знання української історії та культури, традицій, звичаїв серед етнічних груп будуть неодмінно сприяти почуттю поваги й любові до своєї Батьківщини.

Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України демонструє авторські розробки з питань культури та національної ідентичності. Важливими стали праці вчених – Л. Нагорної, О. Рафальського, М. Панчука, В. Євтуха, В. Котигоренка, О. Майбороди та багатьох інших. Актуально є також розвідка О. Калакура про ситуацію з етнокультурним розвитком в Україні. Учений порушив дуже важливі питання щодо гуманітарної політики, яка спрямована «на формування національно-державницького патріотизму, відродження й розвиток культур усіх етнокомпонентів українського соціуму: етнічних українців, кримськотатарського народу та національних меншин»¹⁹.

Сьогодні є підстави стверджувати про появу нової галузі гуманітарної науки, а саме міжкультурної комунікації, що вивчає особливості вербального і невербального спілкування людей, які належать до різних національних та лінгвокультурних спільнот, що в сучасних умовах їх прогресуючої взаємоінтерференції є надзвичайно затребуваним і актуальним напрямом дослідження. Головними напрямками цієї перспективної галузі є мовна міжкультурна комунікація; інформаційний простір і міжкультурна комунікація; міжкультурна комунікація змішаних іноетнічних груп населення (наприклад, студентів-іноземців у процесі їх фахової підготовки у ВНЗ України). Усі ці напрями базуються на достатньо вивчених дотепер міжкультурних і мовних історичних зв'язках між етносами, народами, національними меншинами, етнічними групами та окремими різномовними індивідами. Але на них накладається потужний глобалізований компонент Інтернету, комп'ютерної, смартфонної та всіх новітніх видів електронної комунікації, якими особливо успішно захоплюється сучасне молоде покоління України.

¹⁹ Калакура О. Я. Особливості сучасного етнокультурного розвитку України. *Наукові записки. Збірник наукових праць*. Київ, 2012. С. 79.

Міжкультурна комунікація – це спілкування між представниками окремих культур, обмін інформацією, думками представників різних етносів, народів і країн або адекватне взаєморозуміння учасників комунікативного акту, які належать до різних національних культур. Зміст і результати міжкультурної комунікації залежать від здібності їх учасників розуміти один одного й досягати згоди, яка головним чином визначається етнічною культурою кожного з учасників діалогу. Недооцінка міжкультурної комунікації стає очевидною особливо тоді, коли культура використовується як інструмент міжнаціонального протистояння, підтримки й консолідації «своїх» та відторгнення, несприйняття «чужих», як це відбувається у випадку угорців України.

На думку сучасного українського дослідника О. П. Кучмія, міжкультурну комунікацію «доцільно поділити по рівнях на етнічний, національний та цивілізаційний»²⁰. На наше переконання, для реалій українського громадянського суспільства найбільш актуальним є етнічний рівень взаємодії культур, характерний для відносин між локальними етносами, історико-етнографічними, етноконфесійними, етномовними та іншими спільнотами в рамках одного й того самого соціуму. У міжкультурній комунікації цього типу проявляються подвійні тенденції. З одного боку, інтерференція елементів культури сприяє інтеграційним процесам, взаємному збагаченню, конструктивному обміну, що є позитивним і бажаним для ще неконсолідованого українського суспільства явищем. А з іншого боку – супроводжується посиленням згаданої вище етноізоляції, етнічної самосвідомості, прагненням до закріплення власної етнічної специфіки в усіх її проявах, що негативно позначається на становищі етносу, який обирає такий шлях розвитку. Отже, зазначені тенденції повинні взаємно збалансувати одна одну, стимулюючи утворення комплементарних елементів, яких бракує тій або іншій культурі, і поповнюючи тим самим кількість спільних етнокультурних компонентів.

²⁰ Кучмій О. П. Міжкультурні комунікації: структура і динаміка процесів. *Культура народів Причорномор'я*. 2003. № 37. С. 53.

Незважаючи на значну кількість праць з порушеної проблематики, залишаються не подоланими такі питання, як критика мультикультуралізму у світовій практиці. Відомо, що всі європейські держави відмовилися від цієї теорії і розвивають теорію інтеграції етнічних спільнот до країни проживання. Показовим у цьому плані є дослідження «Права меншин. Виклад фактів», здійснене Центром питань із прав людини при ООН у Женеві, де, зокрема, зазначається: «Після Другої світової війни, коли була створена Організація Об'єднаних Націй, переважав такий погляд, що якщо індивідуальні права людини перебувають під належною охороною, то немає необхідності приймати особливі положення з питань захисту прав меншин»²¹. І це відбувається при тому, що жодна європейська країна ніколи в минулому не була гомогенною в етнічному, мовному, культурному або релігійному сенсі. Поліетнічною була переважна більшість середньовічних європейських держав. Наприклад, Франція XIV ст. об'єднувала не лише французів, але й кельтів-бретонців, басків, провансальців, бургундців та ін. У другій половині XVIII ст. в Європі зароджується і швидко утверджується принцип панування титульної національності з її мовою, прискорено перетвореною на державну як перші кроки на шляху до становлення концепції і, як результат, – формування гомогенного суспільства. Цьому посприяла низка важливих чинників, серед яких головними були політичний (прагнення кожної титульної нації створювати власну незалежну державу); торгово-економічний (зацікавленість національних комерсантів і промисловців в існуванні провідної мови спілкування та єдиних брендів у торгівлі в рамках усієї тієї чи іншої європейської країни); мовно-культурний (єдина мова, уніфікований культурний, інтелектуальний та етико-моральний простір); релігійний (духовенство титульної нації в кожній країні прагнуло до поширення мови панівної віри). Отже, принцип панівної, державної національності, згідно з яким жодна держава має складатися з одного народу, з однаковою мовою, культурою, поведінкою та звичаями, що дає йому

²¹ Minorityrights. Fact Sheet. № 18. Geneva : Centre for Human Rights United Nations Office at Geneva, 1993. P. 5.

змогу усвідомити свою національну єдність, був сформульований у 1810 році французькою дослідницею Р. Штаель. За короткий час ця концепція набула поширення і серед представників «національних шкіл» Німеччини, Італії, Норвегії та інших європейських країн²². Упродовж XIX ст. процес національно-державного будівництва в більшості країн Європи проходив під потужним впливом саме зазначеного принципу під гаслом – «Одна держава, одна мова, одна релігія, одна культура». У цей самий період у конституціях різних європейських країн і єдина мова згадується як атрибут унітарної держави, поруч з такими її символами, як герб, прапор, гімн і столиця. Перші конституції, які закріплювали статус мови, як правило, визначали обов'язковість використання мови титульної нації для всіх національних меншин і окремих етнічних груп у відповідних європейських країнах.

Паралельно із цим у першій половині XX ст. відбувалося посилення жорстокості деяких європейських держав у боротьбі зі «своїми» національними меншинами, а в деяких із них розроблялися навіть плани їх повної ліквідації. Серед багатьох причин розв'язання Другої світової війни нерідко замовчуються наміри держав раз і назавжди покінути з національними меншинами. Так, одні держави (Греція, Франція, Польща, Румунія та ін.) законодавчо заборонили самоідентифікацію національних меншин; другі (Велика Британія, Бельгія, Португалія, Іспанія) домагалися цього ж політичними колоніальними методами (насильне нав'язування мови державної нації, заборона дотримання релігійних, культурних, традиційних та інших особливостей національних меншин); треті (Радянський Союз, Польща) прагнули ліквідувати національні меншини за допомогою їх масового переселення з місць історичного проживання й розпорошення серед іншого населення; четверті (Норвегія) проводили політику примусової асиміляції (норвегізації) національних меншин і навіть позбавлення населення від «найгіршого генетичного матеріалу»; п'яті країни пішли на пряме їх знищення (концен-

²² Мицик В. В. Права національних меншин у міжнародному праві : монографія. Київ, 2004. С. 11.

традиційні табори й газові камери в Німеччині та Італії, де тисячами знищувалися євреї, роми, росіяни, українці та представники інших національних меншин, що проживали на тимчасово окупованій території)²³. Отже, європейські держави тривалий час були зацікавлені в культурно-мовній однорідності власного соціуму, тому що така ситуація значно полегшує завдання управління. Але цим же самим вони створили загрозу придушення етнокультурної своєрідності своїх національних меншин, сприяючи процесам їхньої прискореної асиміляції.

Усе це привело до утвердження у ХХ ст. в низці країн Європи моноетнічної (гомогенної) національної унітарної держави. Переконливим прикладом у цьому плані є Франція, усі громадяни якої конституційно визначаються як французи. Франція – унітарна, однопонаціональна держава. Приблизно чверть корінного населення (4,5 млн осіб) – це іноземці (алжирці, португальці, італійці, іспанці, вірмени та ін.), що народилися, вирости й заснували родини у Франції. Щороку приблизно 10 тис. осіб отримують французьке громадянство, що сприяє подальшій гомогенізації суспільства. У 1994 році був прийнятий закон про мову, який не лише закріпив статус французької як мови республіки, але й захищає її від запозичення іноземних слів²⁴, що є одним із практичних проявів традиційного французького націоналізму.

Французька модель унітарної, мононаціональної держави була перейнята та успішно імплементована Румунією, для якої Франція понад сто років служить прикладом для наслідування в усьому – національній символіці (прапор-трикоleur), військовому однострої (форма почесної гвардії), парламентському устрої (двопалатна система) тощо. У пункті 1 статті 1 Конституції постсоціалістичної Румунії 1991 року зафіксовано положення про те, що «Румунія є національною, суверенною і незалежною, унітарною і неподільною державою». Дане формулювання збереглося і в оновленій редакції Конституції 2003 року, яка є чинною і сьогодні. Це ніщо інше як

²³ Там само. С. 16.

²⁴ Франція. URL : <https://uk.wikipedia.org/wiki>.

фіксація в легко трансформованій редакції відповідного положення з Конституції Королівства Румунії 1923 року: Румунія є «...національною, унітарною та неподільною державою»²⁵. І це при тому, що у Великій Румунії, створеній у 1918 році за рахунок інкорпорування чужих територій, майже одну третину населення (28,8 %) склали захоплені всупереч своїй волі національні меншини. За цим показником Румунія на той час опинилася на третьому місці в Європі – після Чехословаччини (34,6 %) та Польщі (31,2 %), випереджаючи Латвію (26 %), Сербсько-Хорватсько-Словенське королівство (20,7 %), Туреччину (20,2 %), Литву (19,8 %), Болгарію (16 %), Угорщину (10,4 %), Албанію (8,8 %) та Грецію (7 %). Ішлося переважно про представників сусідніх із Румунією народів (угорців – 17 %, українців / русинів – 3 %, а також про болгар і сербів), які сприймали румунів як окупантів, прагнучи до возз'єднання з відповідною історичною батьківщиною²⁶. А відповідні статті міжнародних документів, підписані Румунією в рамках Паризької мирної конференції, а саме Договору між Союзними Силами та Румунією (Париж, 9 грудня 1919 р.) та Договору між Румунією та Великобританією, Францією, Італією, Японією про об'єднання з Бессарабією (Париж, 28 жовтня 1920 р.), передбачали, щоб румунська сторона захищала інтереси національних меншин, у тому числі й етнічних українців, які опинилися на її території внаслідок укладення цих договорів. Проте на практиці румунське керівництво того часу, взявши курс на формування та консолідацію унітарної конституційної монархії, відверто нехтувало національним питанням. Унаслідок насильницької румунізації на початку 30-х років минулого століття етнічний облік Великої Румунії суттєво змінився на користь титульної нації. На момент проведення перепису 1930 року загальна чисельність населення досягла 18 057 028 осіб, з яких 71,9 % склали етнічні румуни, 7,9 % – угорці, 4,4 % – німці, 4 % – євреї, 3,2 % – українці, 2,3 % – росіяни / липовани, 2 % – болгари, 1,5 % – цигани, 1 % – турки й

²⁵ Constituția Regatului România Mare din 1923. București, 1923. С. 3.

²⁶ Рендюк Т. Українці в Румунії та румуни в Україні: проблеми минулого та сучасне становище. Київ, 2011. С. 68.

татари, 0,8 % – гагаузи, 0,3 % – чехи і словаки, 0,1 % – греки, менше 0,1 % – албанці та вірмени ²⁷. Факт примусової румунізації українського населення впродовж міжвоєнного періоду визнають і самі румунські дослідники. Показовою із цього погляду є робота головного редактора «Румунського журналу з питань прав людини», засновника Організації «Ombudspersons for National Minorities» Г. Андрееску під назвою «Нації та меншини» («Națiuni și minorități»), яка вийшла у 2004 році в Бухаресті й у якій щодо розглянутого нами питання зазначено таке: «У рамках кампанії румунізації на початку 30-х років румунський Уряд закрити або розформував школи, газети та заклади культури українців. У суспільному житті українська мова була заборонена, а порушення відповідного закону передбачало втручання поліції. Українці були названі “румунами, які забули рідну мову”» ²⁸. 27 лютого 1938 року була схвалена нова (більш консервативна) конституція, яка, на думку тодішнього румунського правника П. Негулеску, була покликана максимально просувати «румунське національне почуття» ²⁹. Це підтвердилося включенням до тексту основного закону та імплементацією низки положень, які відверто були спрямовані проти прав та інтересів національних меншин, що проживали на території Румунії того часу. Один із провідних правників міжвоєнної Румунії – голова тодішнього Вищого Касаційного суду Румунії, член Румунської академії А. Редулеску в низці власних виступів, переданих по загальнонаціональному румунському радіо протягом 1938 року з метою пропаганди нової конституції, визначив ідею первинності румунської нації в державі в порівнянні з іншими національностями як квінтесенцію філософії зазначеного вище основного закону. Він, наприклад, вітав включення до Статті 29 конституції 1938 року положення про «румунську націю» замість положення про «націю» взагалі, що фігурувало в тексті попереднього основного закону Румунії ³⁰. Стаття 27 фіксувала суттєву різницю у

²⁷ Georgescu V. Istoria românilor de la origini până în zilele noastre. București, 1995. P. 207.

²⁸ Andreescu G. Națiuni și minorități. București, 2004. P. 140.

²⁹ Sandache C. Europa dictaturilor și originile războiului româno-sovietic. București, 2007. P. 141.

³⁰ Ibidem. P. 142.

правах між громадянами Румунії «румунського походження та натуралізованими румунами» (останні, наприклад, не мали право на придбання та утримання власності в сільських місцевостях країни), а в Статті 67 чітко зазначалося, що в Румунії «міністром може стати лише румун у третьому поколінні»³¹. Такий дискримінаційний підхід не міг не викликати занепокоєння представників національних меншин країни, у тому числі й українців. Усе це дало підстави сучасному румунському дослідникові К. Сандаке зауважити, що «дух конституції 1938 р. певною мірою був націоналістичним». На його думку, «більш уважний аналіз її змісту доводить, що антидемократичні заходи того режиму призвели до чіткого регресу румунського суспільства як з юридичної точки зору, так і в плані моральних цінностей, і жодним чином не можуть бути виправдані»³². Процес імплементації нової конституції викликав схвалення низки відповідних законів. У червні 1938 року, наприклад, був прийнятий закон про перевірку громадянства й надання переваг особам румунської національності. У такий спосіб офіційно проголошувався курс на впровадження додаткових, більш жорстких, заходів, спрямованих на посилену румунізацію регіонів компактного проживання національних меншин, у тому числі й української громади. Так, на всій території Румунії було суворо заборонено використання будь-якої мови, крім румунської. Терміновим розпорядженням королівського резидента на Буковині Г. Алексяну від 1 грудня 1938 року повсюди в громадських місцях (у магазинах, банках, навчальних закладах, на підприємствах тощо) знову, як у 1918 році, було почеплено афіші з вимогою – «Розмовляйте лише румунською мовою»³³. Під час Другої світової війни румунський автор «націонал-християнської доктрини» А. Куза стверджував, що в країні повинна бути лише одна нація. Водночас у Румунії широко пропагувалися ідея про те, що всі її громадяни повинні були підкорятися «органічній єдності нації», яка

³¹ Constituția Regatului România Mare din 27 februarie 1938. București, 1938. P. 12, 34.

³² Sandache C. Europa dictaturilor și originile războiului româno-sovietic. P. 143.

³³ Hrenciuc D. Continuitate și schimbare: integrarea minorităților naționale din Bucovina istorică în Regatul României Mari. (1918–1940). Vol. 2. (1928–1940). Suceava, 2007. P. 116.

заперечувала будь-які права для національних меншин³⁴. У цьому контексті румунський воєнний диктатор І. Антонеску під час засідання Ради Міністрів Румунії від 8 липня 1941 року, зокрема, заявив: «...Я за прискорене виселення всього єврейського елемента з Бессарабії та Буковини, який має бути викинутий за кордоном. Я також за прискорене виселення українського елемента, який не має що тут шукати...»³⁵. Апогеєм згубної діяльності І. Антонеску в цьому плані став його таємний донедавна план етнічної чистки території Румунії від слов'янського етнічного компонента. Згідно із цим планом упродовж 1943 року планувалося вислати 991 265 етнічних українців та росіян / липован із тодішніх розширених румунських географічних просторів за Дністром, а звільнені внаслідок такої операції території передбачалося заселяти 800 тис. румунів та молдаван, які на той час проживали в окупованій Україні та частково в Росії³⁶. І лише військова поразка Німеччини під Курськом та вимушений прискорений відхід її союзників, у тому числі й Румунії, на Захід унеможливило реалізацію цих намірів щодо етнічної чистки румунської території від автохтонного українського етносу.

Але ліберальна політика в післявоєнній Європі привела до того, що більшість держав стали толерантними щодо расової, національної, релігійної та духовно-культурної належності своїх громадян. На сучасному етапі, коли майже в кожній із держав-учасниць міжнародної співпраці десятки, а в деяких – сотні етнічних спільнот заявили про свою самодостатність як національної меншини, а їх права захищаються на рівні ООН, ОБСЄ та Ради Європи, стан успішних взаємовідносин між державною владою і ними, титульною нацією і меншинами є одним із найсуттєвіших показників рівня цивілізованості та демократичності тієї чи іншої країни або суспільства. Адже зрозуміло, що саме цей чинник сприяє соціальному й культурному збагаченню народів. Найактуальнішим сьогодні напрямом

³⁴ Рендюк Т. Українці в Румунії та румуни в Україні: проблеми минулого та сучасне становище. С. 78.

³⁵ Procesul Mareșalului Ion Antonescu. Documente. București, 1995. P. 45.

³⁶ Рендюк Т. До питання про «етнічні чистки» в роки Другої світової війни. *Народна творчість та етнологія*. 2020. № 1. С. 63.

процесу розвитку майже всіх країн Європи, включаючи Україну, стає проблема врегулювання взаємовідносин між державною і національними меншинами, зняття міжетнічної напруженості, залагодження локальних міжнаціональних конфліктів, що становлять загрозу стабільності в окремих країнах та регіонах. Унаслідок тривалих пошуків європейські держави дійшли майже однотайного висновку про те, що першочерговими заходами для здійснення такої політики мають бути визначення та прийняття міжнародних стандартів щодо забезпечення прав національних меншин і осіб, які до них належать. Оптимальні показники міжетнічної толерантності досягнуто в Норвегії, Швеції та Фінляндії, а також у Швейцарії та Великій Британії, де понад пів століття ведеться послідовна робота з виховання конструктивного ставлення до інших культур та розвитку різноманітних форм міжкультурного діалогу. Не випадково в Західній Європі класична модель національної держави останнім часом не завжди сприймається як оптимальна. Минулий період розвитку міжетнічної сфери привів Європу до переосмислення основ національної політики, до необхідності її реорганізації та синтезу з правами людини і з універсальними моральними, культурними та духовними цінностями.

Україна в цьому контексті прагне продемонструвати саме такий рівень цивілізованості та демократичності, орієнтуючись на сталі європейські цінності у цій сфері. Ідеться про збільшення взаємообміну та інтерференції між культурними цінностями різних співіснуючих етнічних спільнот і українцями як титульної нації, що приведе до існуючого в провідних країнах Європи та Америки й очікуваного та необхідного в Україні монолітного громадянського суспільства.

На нашу думку, першим кроком на цьому перспективному шляху має стати конструктивний діалог культур титульної нації та етнічних спільнот, які проживають на території нашої держави. Постійна та системна взаємодія етносів приводить до швидшого засвоєння інокультурних елементів. Діалог культур – це така форма і спосіб комунікації двох або більше культур, коли кожна зі сторін розглядає іншу як рівну, виявляє до неї інтерес, визнає її відмінність, поважає

її унікальність і водночас (через пізнання й визнання характеристик іншої культури) поглиблює самоідентичність, чіткіше усвідомлює свої духовно-культурні контури і якості. Без конструктивного діалогу культур титульної нації та етнічних спільнот неможливо розпочати тривалий і шляхетний процес формування консолідованого громадянського суспільства в Україні.

Другим кроком у зазначеному напрямі має стати запровадження в Україні конструктивного взаємодоповнюючого культурного принципу «єдність в різноманітності». У його основі має фігурувати повне сприйняття вітчизняними етнічними спільнотами української національної ідеї та загальнонаціональних духовно-культурних цінностей. Створення і консолідація справжнього монолітного українського громадянського суспільства можливі лише в органічному й тісному зв'язку культури титульної нації з культурами та досвідом етнічних спільнот країни на основі спільних взаємоприйнятих рис і підходів. Для України є важливим створення атмосфери порозуміння та співробітництва між усіма людьми, які проживають на її території. У такому етнічно різноманітному суспільстві, як українське, важливо жити за таким правилом: жодна національна культура не є бар'єром для розвитку інших культур, навпаки – вона є засобом збагачення й розширення поля власної культури. Цей принцип має сприяти збалансованому розвитку культурного різноманіття й самобутності як титульної нації, так і етнічних спільнот; пошук спільного розв'язання проблем, з якими стикається українське суспільство в цілому; імплементація європейських програм і проєктів з національної політики у сфері єдності та культурного розмаїття.

Третім кроком є максимальна інтеграція етнічних спільнот в монолітне українське громадянське суспільство. Підходящою для України в цьому плані може стати так звана акомодатійна модель, сутність якої полягає в поступовому залученні співіснуючих етнічних спільнот, які не вимагають культурно-автономного або територіального відокремлення, до процесу державотворення. Тобто в наданні таким спільнотам свободи в розвитку їхньої культури, мови та духовності в обмін на дозовану й контрольовану участь їх пред-

ставників у діяльності центральної адміністративної та політичної системи. Така акомодация робить етнокультурні утворення значною мірою самодостатніми й готовими до прогресуючої інтеграції в монолітне громадянське суспільство. На нашу думку, стратегія акомодации, але вибіркової, може бути випробувана і в разі етноізолюваних угорців Закарпатської області як переконливий жест з боку Української держави до практичного інтеграційного діалогу із цією меншиною. Обережне залучення компетентних етнічних угорців до діяльності загальнонаціональної адміністративної та політичної системи зменшило б їх повну орієнтацію лише на угорські цінності та збільшило б чисельність інтегрованих в українське суспільство представників цієї проблемної національної меншини. Прикладом успішної імплементації зазначеної вибіркової акомодацийної моделі може стати залучення фахівців угорців-вихідців із Закарпатської області до роботи дипломатичних установ України в Будапешті та Ниредьгазі. Однією з головних вимог до них є досконале знання української державної мови, що, поряд із престижністю професії українського дипломата та його достойним матеріально-фінансовим забезпеченням, стають першими умовами їх подальшої інтеграції в українське суспільство.

Четвертим кроком є розробка і схвалення прогресивного національного законодавства у сфері забезпечення прав і свобод осіб, які належать до існуючих сьогодні в Україні національних меншин та етнічних груп. Наша держава в цьому плані з перших років незалежності є загальноновизнаним в Європі зразком демократичного підходу в цій важливій справі. Закон України «Про національні меншини в Україні» 1992 року свого часу отримав високу оцінку ОБСЄ та Ради Європи, випередивши схвалення базисних міжнародно-правових документів у цій сфері. Але через тридцять років незалежності України гостро постає питання щодо суттєвого оновлення та доповнення правової бази міжнаціональних відносин. Ідеться насамперед про новий україноцентричний проєкт Закону України «Про національні меншини в Україні» 2020 року, який до травня 2021 року (під керівництвом профільного Комітету Верховної Ради України)

пройшов експертний рівень обговорення з науковцями та представниками національних меншин, що значно прискорило вироблення оптимальних варіантів або наближення до них обговорених статей, дефініцій, положень, словосполучень, понять і термінів. Як позитивний наслідок, вдалося позбутися застарілих і навіть небезпечних для національних інтересів України пропозицій (наприклад, наполягання знову включити до тексту майбутнього Закону поняття «національно-культурна автономія національних меншин», що при нинішній слабкості держави та цілеспрямованій роботі зацікавлених у розвалі України третіх сторін може призвести до появи вимог створення «територіальної автономії»). У ході детального обговорення проекту Закону була досягнута домовленість про необхідність прибрати з документа терміни псевдонаукового характеру, такі як багатоетнічність, поліетнічність, мультикультурність та ряд інших, бо це призведе до загострення конфліктів та, як зазначалося вище, до небезпечних для національних інтересів України явищ. На червень 2021 року анонсовано про включення до порядку денного роботи Верховної Ради України нового проекту Закону України «Про національні меншини в Україні», схвалення якого стане важливим етапом імплементації передового законодавства у сфері національних меншин нашої держави.

П'ятим (найважливішим) кроком на шляху формування в Україні монолітного громадянського суспільства є, безперечно, створення належних соціально-економічних умов для достойного проживання на її території всіх українських громадян, у тому числі й представників етнічних спільнот. Лише за умов україноцентричної спрямованості нашого суспільства в усіх його аспектах воно стане привабливим і для тих іноетнічних її мешканців, які на сьогодні вважають свої історичні батьківщини більш розвинутими в плані забезпечення високого рівня життя й самореалізації. Вирішуючи цю загальнонаціональну проблему, українське суспільство подолає і негативний з точки зору національних інтересів України еміграційний процес, у якому доля представників національних меншин є значною. А це особливо негативно впливає на рівень життя населення

тих регіонів України, де компактно проживають саме представники відповідних меншин.

Також міцно ввійшла у свідомість людей політична міфологема про 130 і більше народів в Україні, що не відповідає реальній дійсності. Немає чіткого визначення таких дефініцій, як «національна меншина», «етнічна група»; мають місце нерозуміння таких означень, як «етнос» і «нація» та словосполучення «етнонаціональний». Особливо небезпечна тенденція політизації етнічності в Україні. Невеликі за чисельністю етнічні групи активізують свої зусилля не в плані інтеграції, а в плані протистояння до українського суспільства. У цьому ключі небезпідставними є твердження окремих науковців (Н. Марчук) про «проблеми “українобайдужості” деяких національних громад, відверто антиукраїнські позиції громадських структур російських меншин в Україні, орієнтири окремих їх лідерів до “безмежного прислужництва Кремлеві”»³⁷. Створення політичних партій за етнічною ознакою може призвести до конфліктів і протистояння в суспільстві. Ідеться про Демократичну партію угорців України та її політичного конкурента – «Товариство угорської культури Закарпаття», яка поза виборами діє як громадська організація. Обидві партії потужно підтримуються керівними політичними силами Угорщини. Так, Міністр закордонних справ Угорщини П. Сійярто поскаржився в НАТО на Україну, пригрозив заблокувати засідання Ради Україна – НАТО, а також попросив ОБСЄ направити на Закарпаття моніторингову місію через нібито порушення прав угорців регіону. Крім цього, уповноважений Уряду Угорщини з питань співпраці між Саболч-Сатмар-Березькою областю Угорщини та Закарпатською областю І. Грежа під час місцевих виборів восени 2020 року агітував за кандидатури етнічних угорців, чим порушив Виборчий кодекс, адже іноземці не мають права агітувати за якусь політичну силу – учасника виборчого процесу³⁸.

³⁷ Рафальський О. Консолідація українського суспільства. С. 120.

³⁸ Партія угорців пішла з першого засідання Закарпатської облради. URL : https://lb.ua/news/2020/12/07/472428_partiya_ugortsiv_pishla_z_pershogo.html.

Водночас в українському суспільстві маємо цілий ряд проблем соціально-економічного характеру як у місті, так і на селі. Тому визначитися з основними концепціями сучасного етнокультурного розвитку справа досить складна. Довгі роки ми вбачали коліскою збереження традицій селянські громади. І потрібно зазначити, що сила в корінні ще зберігається. Для селянства, що змінилося під дією жорстоких експериментів над ним за радянської доби, окрім засобів до виживання, не менш важливою є соціокультурна адаптація, спосіб людського спілкування, незважаючи на те, що через складні історичні умови розвитку української національної культури сталася насильницька перерваність у спадкоємності традицій та порушена природна еволюція народної традиційної культури. Зокрема, унаслідок нищення етнічної культури серед сільського населення утворився своєрідний вакуум у пам'яті не одного покоління. Та попри все, маємо, у порівнянні з іншими європейськими народами, ще відносно добре збережену автентичну культуру українського народу, яка має стати важливим інтеграційним компонентом у глобалізованому суспільстві. Як слушно зауважують дослідники, «вивчаючи народну культуру, не можна не помітити її потужності, що базується на моральності та духовності. Занепадаючи в часи соціальних потрясінь і катаклізмів, вона здатна відроджуватися знову і знову, залишаючи надію на те, що жодні глобалізаційні тенденції її не знищать»³⁹.

Міська культура також ввібрала в себе багато елементів традиційної культури. І в певні періоди (шістдесятництво) відродження народної культури починалося в містах як вияв протесту проти штучної інтернаціоналізації, що добре продемонстровано книгою І. Дзюби «Інтернаціоналізм чи русифікація?» (1965). Структуру міської культури ще належить добре дослідити, бо досі зверталася увага на окремі її сегменти. За матеріалами багатолітніх етнографічних та фольклористичних досліджень переконливо доведено єдність структури традиційної національної культури українців на всьому обширі її етнічних меж. Підходячи до основних концепцій сучасного етнокультурного

³⁹ Бондаренко Г. Українська етнокультура в контексті глобалізаційних викликів. Київ, 2014. С. 7.

розвитку в Україні, необхідно з'ясувати цілий ряд загальних положень. Відомо, що державна політика ґрунтується на засадах толерантності й рівноправності для всіх, хто проживає в Україні, незалежно від расової, національної, релігійної належності. Згадаймо, що ще в Першому Універсалі Центральної Ради від 23 червня 1917 року йшлося про те, щоб там «...де українська людність живе всуміш з іншими національностями, приписуємо нашим громадянам негайно прийти до згоди і порозуміння з демократією тих національностей і разом з ними приступити до підготовки нового правильного життя»⁴⁰.

Мета національної політики Української держави – це сприяння розвитку кожної особистості, хоч би до якої етнічної чи расової групи вона належала. Для вивчення більш об'єктивного стану етнодемографічного складу населення України необхідно провести перепис населення, оскільки міграційні процеси на початку ХХІ ст. дуже активізувалися. Спираючись на явно застарілі дані Всеукраїнського перепису населення 2001 року, ми все-таки можемо констатувати, що в Україні найбільше іноетнічних вкраплень проживає на пограниччі та в окремих південно-східних областях. Найбільшою етнічною групою є росіяни, доволі неоднорідні за своїм складом, соціальною структурою та історією заселення (організована і стихійна колонізація) тощо. У сільській місцевості їхні поселення найбільше зосереджені на північно-східному пограниччі України з Росією. Відсоток росіян у сільській місцевості зовсім незначний, бо це найбільш урбанізована етнічна група (понад 84 % росіян проживає в містах)⁴¹. Майже половина всіх росіян в Україні – це мігранти після Другої світової війни, тобто другої половини ХХ ст. Серед них дуже багато військових, чиновників вищих рангів, керівників заводів і державних установ та ін. Привілеї, які вони отримували в Україні, дали їм змогу не лише зберігати мову, але й впливати на процеси прискореної русифікації українців та інших етнічних груп. Це переважання не лише російських шкіл, але й книжкових видань, фільмів, підручників, новинних теле- і радіопрограм тощо.

⁴⁰ Історія України. Хрестоматія. Київ, 2013. С. 530.

⁴¹ Євтух В. Б., Трошинський В. П., Галушко К. Ю., Чернова К. О. Етнонаціональна структура українського суспільства. Довідник. Київ, 2004. 344 с.

Окрім росіян, в Україні на південно-західному пограниччі компактно або у змішаних з українцями поселеннях проживають малі етнічні групи: молдавани, гагаузи, румуни, болгары, угорці, поляки та словаки. Здебільшого в містах мешкають вірмени, греки, євреї, білоруси, азербайджанці та ін. На початку ХХІ ст. в Україні, переважно в містах, з'явилося досить багато «нетрадиційних» іммігрантів. Це здебільшого студенти з Азії, Африки, які не відносилися до етносів, що мають порівняно давню історію проживання на території України. Але частина з них не повертається на батьківщину, а одружуються з українцями й залишаються тут проживати та певною мірою впливати на вітчизняні традиції, культуру, що збагачує наш світ. Ці аспекти міжетнічних контактів ще потребують детальнішого вивчення.

Розробляючи Концепцію державної етнополітики в Україні, учені цілком слушно підкреслюють важливе положення: «Зasadничою складовою Концепції повинна стати україноцентрична спрямованість, формування спільних символів, які створюють основу для комунікації між етнічними, регіональними та культурними спільнотами»⁴². Отже, для інтеграції в українське суспільство насамперед важливо краще й глибше ознайомлювати представників усіх етнічних спільнот з українською культурою, мовою, щоб вони не почувалися тут чужими, розуміли, що живуть у доброзичливій родині з глибокою традицією та багатого культурою і їхнє майбутнє залежить від порозуміння й згаданого вище міжкультурного діалогу. Багато європейських країн обрали саме такий шлях інтеграції. Вони створюють усі умови для вивчення мови країни проживання, залучають до всіх культурних заходів, щоб етнічні спільноти легше адаптувалися до нової ситуації, а мігранти полюбили свою нову батьківщину. Саме такий шлях є найбільш прийнятним і перспективним для України, яка впродовж третини століття доводить свою відданість європейським принципам конструктивного співжиття титульної нації та представників усіх етнічних спільнот, що перетворить нашу країну на демократичну, стабільну, передову і процвітаючу європейську державу.

⁴² Калакура О. Я. Особливості сучасного етнокультурного розвитку України. С. 96.

Проблематика українських «місць пам'яті»

У цьому дослідженні, спираючись на сучасні підходи у європейських студіях пам'яті, прокоментовано та проаналізовано матеріали видання «Етнографічний образ сучасної України», а також розкрито проблематику символічності та функціональності «місць пам'яті» переважно на прикладі польових досліджень авторки.

«Етнографічний образ сучасної України» в руслі концепції «місць пам'яті». Видавничий проєкт, виконаний в ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України під керівництвом академіка НАН України Ганни Скрипник «Етнографічний образ сучасної України», хоча й не замислювався в контексті окресленої парадигми, проте у всій сукупності представлених матеріалів його цілком можна розглянути з позицій колективної / культурної / соціальної пам'яті, зокрема «місць пам'яті». Спробуємо це довести, посилаючись здебільшого на власні польові записи, а також (за необхідності) на матеріали колег, що містяться в цьому виданні. Представлені у всіх томах етнологічні джерела відтворюють погляд українського соціуму на себе, свою історію та культуру з уст інсайдерів (людей, які безпосередньо включені в сучасні місцеві середовища). Через них можна отримати уявлення про те, як у нових умовах функціонує власна культура, що було і що втрачено внаслідок різних історичних катаклізмів, як створюються та інтерпретуються нові «місця пам'яті», які складатимуть майбутній соціалізаційний фундамент новітнього покоління українців. Відповідно «Етнографічний образ...» реконструює цю унікальну спадщину й певною виконує роль своєрідного прогностичного інструмента для національного майбутнього (дозволимо собі тут провести паралелі з

працею під редакцією П. Чубинського, явища загальноєвропейського значення, що було підтверджено престижною премією у Франції)¹, яка на багато десятиліть наперед колись спрогнозувала державний розвиток України, надавши підстави культурної окремішності.

Матеріали першого тому «Усна історія» також можна розглядати як частину скарбниці національної пам'яті – сукупності знань, оцінок, уявлень про минуле, узагальнений досвід спільноти. Однією з його особливостей є біографічно-тематичний принцип подачі джерельного матеріалу, який дає змогу побачити людину в різноманітних проявах життєдіяльності на значущих для неї історичних етапах. Через представлені наративи добре простежуються регіональні особливості перебігу історичних подій і соціокультурних процесів, психологічні стратегії виживання у складні часи, моделювання поведінки, приклади життєвого вибору українців тощо. Особливо значущими є генеалогічні, меморіалізаційні, етнографічні, фольклорні, краєзнавчі, географічні, соціально-економічні деталі біографічних оповідей.

У першому томі, як і в усіх інших, тексти відбивають усно-розмовні та діалектні особливості мовлення інформантів, що є важливим критерієм наукового та ціннісного підходу до світової нематеріальної культурної спадщини. Принагідно зазначимо, що в документах ЮНЕСКО збереженню та популяризації локального мовлення надається першорядності з усіх елементів цієї спадщини.

Цей том має деяку відмінність у використанні первинних матеріалів. Якщо в інших книгах видання було прицільне застосування тексту респондента для тематичної ілюстрації явищ української традиційної культури, як, наприклад, родинної обрядовості чи матеріальної культури, то тут найважливішим був біографічний підхід, де передбачалося мінімальне втручання в мову респондента або так званий учасницький діалог. Однак це стосувалося лише окремої частини зібраних матеріалів. Тут також використані матеріали, отрима-

¹ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край : в 7 т. Санкт-Петербург, 1872–1878. «Труди...», упорядковані й зредаговані Чубинським, з-поміж інших відзнак, отримали золоту медаль у 1875 році на Міжнародному географічному конгресі в Парижі.

ні в ході етнографічних експедицій, що мали на меті вивчати окремі сегменти традиційної культури. Проте, як правило, дослідники в «полі» завжди зустрічалися з усім спектром народного досвіду, який неможливо було не фіксувати й не осмислювати. Тому відверті розмови з респондентом та необхідність вислухати його життєві історії іноді сприймалися як контекст для кращого розуміння етнографічних явищ чи необхідної фази для оптимального встановлення контакту. Однак найчастіше такі історії переростали в самостійний культурний «артефакт», адже досвідчений етнолог, попри обмеженість часу, не міг не звернути уваги на цінність інформації, що опосередковано потрапляла до нього в процесі розмови на визначену етнографічну тему. Тому в томі «Усна історія» це інший тип інтерв'ю, не менш важливий, що по-особливому характеризує ще й дослідника, який не вимикає прагматично диктофона при нібито «зайвій» інформації, а цінує кожний аспект контактування з респондентом.

Цінність таких історій полягає в «наближенні» до реальності, коли співрозмовник не конструює оповіді, з усіма психологічними факторами, що відбиваються при цьому, а спонтанно намагається поділитися своїми роздумами із зацікавленою людиною. До тому потрапили також короткі усноісторичні фрагменти, записані при короткостроковому контактуванні (обмаль часу в одного чи й обох співрозмовників, через інші мотиви особистого характеру тощо). Але й вони мають власну цінність, з огляду на певні зрізи відображення дійсності. Загалом, за сучасних наукових антропоцентричних підходів до відображення повсякденних практик у джерельних публікаціях не може бути неважливої інформації. Кожна людина самоцінна, зважаючи на її унікальний життєвий світ: її погляди, настанови, стереотипи тощо.

Важливо зазначити, що ми цілком усвідомлюємо, що представлені джерела відбивають лише мізерну частку того задокументованого (а ще більше – незадокументованого) спадку, яким володіє Україна і в жодному разі не претендуємо на dokonane цілісне бачення картини світу українців. Але тому й варто говорити про той образ, який постає за цими наративами, вузлові питання, фокусуючі «місця пам'яті». Загалом, усі книги «Етнографічного образу...» у їх-

ній комплексності мають великий ресурсний інформаційний потенціал для всіх вікових груп населення України. Одним із прикладів хоча б є те, що, за словами самих учасників та їхніх керівників із секцій краєзнавства, етнології, фольклористики регіональної Малої академії наук з Кіровоградщини, якість досліджень суттєво зросла, адже діти не тільки користувалися цією базою із сайту ІМФЕ, але й здійснювали власні місцеві пошуки, беручи за орієнтир структурування польових матеріалів, отримавши підґрунтя для порівняльних міжрегіональних студій тощо.

Звертаючись до тематичного аналізу матеріалів, передусім наголосимо на тому, що, окрім віддалених у часі спогадів про життєві етапи респондентів, важливим є сучасний зріз актуальної пам'яті про російсько-українську війну на Сході. Свідчення про події, побратимів, втрачене й набуте (усвідомлення цінності власної держави та війська, солідарності в підтримці бійців) в цій війні постають як в оповідях самих військових, так і їхніх батьків та волонтерів. В одному з інтерв'ю про сучасне покоління мама загиблого сина з Кіровоградщини сказала: «Ми не знаємо власних дітей. Скільки в них любові, патріотизму...»². Сучасна військова тематика знаходить своє продовження й у спогадах ветеранів різних військових формувань в Україні, які вже з нових позицій оцінюють власний досвід служби в радянській армії, ставлення до УПА тощо. Отже, тут можна виокремити ще й важливі для сучасного часу питання – як формувалася в Україні «людина опору», які «місця пам'яті» вказують на присутність цієї складової в українських ментальних конструкціях тощо.

Як відомо, через численні історичні катаклізми українцям не довелося плекати власний культурний ландшафт у всій його цілісності. Мова йде про травматичні місця пам'яті (Голодомор, колективізація, репресії, війни, примусові переселення тощо). Тематично наративи про Голодомор займають чи не найбільший обсяг усього тому. Травматична пам'ять і постпам'ять про національну катастрофу не відпускає українців, до якого покоління чи регіону вони не

² Записав В. Левицький у січні 2015 р. у м. Кропивницький від Власенко Світлани Миколаївни та Власенка Олександра Борисовича, 1960 р. н.

належали б. Багато спогадів пов'язано із самими місцями, які несуть сімейну пам'ять про трагедію: «Постійну присутність померлих родичів я відчуваю, цим я і живу. Коли я йду крізь те старе місце (де була хата батьків), мені аж холодно стає, отако. Я знаю, вони єсть... Поховали діти батька, і не було ж як і пам'ятник поставить, то поставили камінь. А тоді прийшли на кладбище, там могилок багато, а камінь вже прибраний. Оце тепер вже ми на могилки приходимо, а де дід похований, не знаємо. Могилка загублена... [плаче]. Ой, вибачте, господи...»³. Як можна зауважити, важливими акцентами тут є «присутність» померлих родичів у житті жінки, своєрідна вина за втрачене місце поховання, тривала емоційна реакція на події. Загалом це простежується в багатьох оповідачів – дітей та внуків тих, хто переживав голод.

Постпам'ять про Голодомор – частина самоідентифікації ще одного з оповідачів на Харківщині, про якого особливо важливо згадати в контексті нашої теми. Він через власні численні малюнки – зображення членів великої родини, що колись загинули, намагається ніби всіх зібрати «докупи». Вірші його також мають меморіальний характер. Так, відповідаючи на наші запитання, він сказав: «Через те я почав малювати, щоб залишити пам'ять. Я б усіх перемалював – просто часу не вистачає... На автобусі ж усе життя проробив... На батьківській садибі я все прибрав і поставив нову хату. Там у мене власний музей, ці картини висять. І сплю зараз на тому ж місці, де спав мій дід»⁴. Але він не лише увічніює сімейну пам'ять, це також пам'ять про всіх односельців: «Зараз ще Любу провідаємо. У Люби Ольховської померло й поховано на тій садибі, де зараз пам'ятник стоїть, вісім братів і сестер – рідних і двоюрідних. Ми збираємося в цьому році на тому місці відкрити невеликий пам'ятник загиблим під час Голодомору. Вже буде свій Катричівський невеликий меморіал... Катричівка вже не спроможна відродитися»⁵.

Водій автобуса, який знаходить час для власної творчості та громадської діяльності, – небуденний випадок, але водночас свідчення значного потенціалу українців, які переосмислюють події самі й допомагають у цьому землякам. Чимало було зустрічей

науковців з носіями такої пам'яті, де поставала ніби квінтесенція подій, що відбувалися на окремих теренах через сприйняття найбільш чутливих нащадків. Також особливістю подібних рефлексій є те, що вони відзначаються цілком осмисленим поглядом на значення «тоталітарної машини» в житті всіх поколінь (хоча дещо раніше можна було чути здебільшого звинувачення односельців). З одного боку, таке явище (що закономірно) масово з'являється в останній період під впливом державницьких програм, що транслиуються ЗМІ. Але можна виокремити й численні сюжети, які безвідносно до політичних змін становлять набуток колективної пам'яті, у якій утримуються важливі свідчення з минулого. Це ще й осмислення власного становища як символічного провалля в часі: «А тоді ж ми людьми, як кажуть, не були: ні паспортів не давали, ні трудових книжок, нічого не було»⁶.

До цього смислового кола також належать розповіді щодо оцінок виконавців злочинних наказів. Приміром, такі, де містяться важливі колективні посилання (у цьому випадку передаються через негативний узагальнений образ): «Організатором буксирних бригад у селі був Мохов, це був і главарь оцей буксирної бригади. Ну, шо був дуже терорист такий сильно, тероризмом займався. Оце “Мохов” на нього кажуть, якщо ти якийсь не такий, кажуть – “Мохов” – називають, помінаєш. Я себе не так веду – “ти Мохов”. Був такий Мохов і Чорний, тоже присланий. Вони возглавляли ці буксирні бригади. А місцеві, хто попав у буксирну бригаду – це комсомольці були, аякже ж»⁷. Тому дивно сьогодні спостерігати дискусії навіть у наукових колах, де йдеться про відповідальність за ці злочини місцевого люду та замовчування найголовнішого – відповідальності комуністичного режиму та держави- правонаступниці СРСР.

Але варто визнати, що в багатьох текстах з різних регіонів все-таки звучить ностальгія за так званим брежневським періодом, що здебільшого проявляється у зіставленні із сучасними практиками різного роду неправомірної наживи осіб, невиконання законів тощо.

⁷ Записали Л. Боса, О. Босий 27 вересня 2015 р. в с. Олексіївка Бобринецького р-ну Кіровоградської обл. від Ткаченка Георгія Афанасійовича, 1938 р. н.

Усе це не стосується заперечення української державності як такої. Прикметно, що в низці оповідей щодо оцінки тоталітарного періоду існує такий собі стійкий вислів «Коли Сталін здох». Звичайно, наші респонденти – це здебільшого носії традиції, культури; їхні сім'ї найбільше постраждали під час різних історичних катаклізмів; вони чутливі до несправедливості, примусу. Ми не ставили перед собою завдання вивчати представників альтернативного середовища, яке, безумовно, існує. Проте, випереджаючи можливі закиди в необ'єктивності, зауважимо, що в українських селах і маленьких містах набагато складніше знайти це «альтернативне середовище» – як правило, майже кожна сім'я в родовому життєписі несе цю віктимність, яку не вилікували ні повсюдні зміни прізвищ на російський манер, ні (подекуди) зречення батьків, так званих ворогів народу, ні навіть успішна кар'єра нащадків репресованих. Та й самі колишні «місцеві кати», про яких неодноразово згадують респонденти, також є жертвами «символічного насилля» чужої держави (іноді здається неймовірним, що ця «травмована Україна» вижила та й ще спромоглася відтворити власну державність).

Наведені в «Етнографічному образі...» сюжети колишнього радянського повсякдення (спротив, арешти, заслання) можна розглядати не тільки як травматичний досвід. Життєствердні державотворчі елементи, роздуми про необхідність жертвовного чину української спільноти постійно звучать в оповідах зі Львівщини, Івано-Франківщини, Волині й інших теренів. Як правило, молодше покоління в таких сім'ях надзвичайно активне в суспільному житті. Їхня перейнятість національною культурою та історією свідчить про міцний зв'язок поколінь та намагання впливати на сучасні події в державі. Представниця однієї з таких родин розповіла: «Я була учасницею всіх трьох майданів. Тут, коли трапився цей третій, мама мені каже: “Там дітей б'ють, а ти тут сидиш...”»⁸. Важливо, що сімейний фрейм пам'яті «визвольної боротьби» ставав необхідним ресурсом солідаризації поколінь у нових умовах існування держави.

Особливу роль пам'ять виконує при втраті життєвого середовища. Нині це здебільшого пам'ять-ностальгія. Цей масив текстів

у різних ракурсах займає вагоме місце майже в усіх книгах видання. Утрата середовища й подальші пошуки власного місця представлені в оповідах про вимушені переселення (операція «Вісла», обмін територіями, Чорнобильська катастрофа, затоплення населених пунктів під час будівництва ГЕС, вербування на Донбас, Херсонщину, сучасні переселення внаслідок війни тощо). Проте, окрім наративів про власні переживання труднощів різного характеру та ностальгії за втраченим, присутні мотиви перейнятості щодо втрати культурних пам'яток, історичних земель.

Такий тип пам'яті спонукає респондентів до активних дій у напрямку місцевих досліджень, охорони пам'яток та захисту довкілля. Особливо виразно це представлено в наративах переселенців та їхніх нащадків з придніпровських територій, де йдеться про те, що землі обабіч Дніпра й сьогодні є еталонними для українців, затоплені й незатоплені – усі вони становлять особливу природну та історико-культурну світову цінність (Хортиця, порожиста частина Дніпра, колишні Великий Луг та мережа Січей і запорозьких зимівників, Білецьківські плавні в межах Кіровоградської та Полтавської областей, гора Пивиха, територія Канівських гір з Могилою Тараса Шевченка включно, села Трахтемирів, Бучак, Витачів, Трипілля, Київські гори, Межигір'я та ін.). Усе це нині змушує людей об'єднуватися в товариства й не лише меморіалізувати втрачені ландшафти, але й захищати вцілілі території від неправомірних забудов, розробки кар'єрів, а також забезпечити їх від нових «гідроініціатив». Цілком закономірно, що спонтанна меморіалізація, розпочавшись як традиційний поминальний ритуал, природно-культурна настанова місцевих громад на «спільне пам'ятання», набирає обрисів соціально-екологічної дії. Помітно, що це двосторонній процес, коли традиція і новація взаємопов'язані й не можуть ефективно існувати незалежно одне від одного.

Варто виокремити ще одне тематичне коло під умовною назвою: «автобіографічні рефлексії та етнокультурна трансмісія». Наведені родинні та календарні обрядові практики, різноманітні форми життєзабезпечення відтворюють у цьому томі необхідний компонент

життєвого світу українців, проте (на відміну таких самих текстів і в інших томах) мають відповідне темпоральне забарвлення та динаміку. Особливого значення набирають і фольклоризовані наративи. Приміром, поширеними є сюжети з усіх регіонів України про «Божу кару» через нищення сакральних споруд, представлені есхатологічні сюжети щодо пророкування катастроф, знамення в природі (перед війнами, Чорнобильською катастрофою). Зокрема, пощастило також записати низку розлогих розповідей, де був присутній мандрівний сюжет щодо пророкування «затоплення» під час побудови каскаду гідроелектростанцій на Дніпрі. Це однозначно свідчить про сильне емоційне потрясіння, пережите людьми перед відселенням, яке пізніше знайшло своє місце в колективній пам'яті наддніпрянців: «А бабуся казала, що був там такий божий чоловік Самусь, який ходив і, що скаже, воно так і збувалося»; «Варфоломей казав: “Їдь-їдь, – там тобі лучче буде. А там буде море”», – каже. А тато прийшов та каже: “Та він таке дурне балака! Хто цей ліс хоче вирубать? І хто це його море тут зроби?”»⁹.

Включені в тканину автобіографічних рефлексій, такі сюжети наочно демонструють функціонування елементів етнокультурної трансмісії. Та найбільше це притаманно текстам, що відтворюють і поєднують усі рівні «місця пам'яті» (топологічний (фізичний), символічний, функціональний)). Наприклад, сказане стосується «Гайдамацької могили» біля с. Можняківка (Новопсковський р-н Луганської обл.), що вказує на перебування загонів армії УНР, оповитих місцевими легендами. Тут доречно привести міркування А. Ассман¹⁰: «...обірвана передісторія, що розпізнається лише за слідами, має значення для майбутніх часів, коли промінь уваги упаде на ці залишки». Ці слова могли б проілюструвати історію із цією могилою, яка чекала свого часу на увагу громадськості не тільки локального характеру. За версією місцевого люду, могила з'явилася в кінці літа – початку осені 1918 року, коли Запорозький корпус, який на цей час став Окремою Запорозькою дивізією, вів бої з більшовиками та денікінцями на демаркаційній лінії Української держави й Росії. Невідомо, скільки воїнів поховано в цій могилі. Про хрест на могилі

й сьогодні розповідають бувальщину про те, як він врятував життя бабці-повитусі під час зимової негоди, що верталася пізно ввечері з Білолуцька додому в Можняківку. Вона збилась з дороги, зайшла аж у степ. Набрівши на могилу, знесилена, так і заснула тут, обійнявши хрест («як умирать, то ж біля хреста»). А вранці, як стихла хуртовина, проїжджали Малим шляхом на санях селяни з Некритівки й побачили жінку, що спала, обійнявши хрест. Найзагадковіше, що живило пам'ять місцевих мешканців про цю подію, це відсутність у жінки будь-яких обморожень і слідів застуди в лютий мороз. Так і залишилися в колективній пам'яті напівмістичне ставлення до гайдамацької могили. Цей могильний хрест використовував у своїх обрядах священник і віруючі Можняківської Свято-Георгієвської церкви до її закриття в 1931 році. Василь Каплунов розповідає, як згадувала пенсіонерка Коренева Зінаїда Євдокимівна (1935 р. н.) оповідки своєї мами (Слюсар Лукерії Корніївни) про хресні ходи, у яких вона брала участь: «Коли довго не було дощу, колона прихожан з хоругвами на чолі з батюшкою йшли на схід в степ, доходили до гайдамацької могили, читали молитви. Поверталися назад і через деякий час ішов дощ»¹¹.

Наведений приклад наочно демонструє, як важливі для спільноти події певною мірою піддаються фольклоризації. Подальші спонтанні та організовані комеморативні практики покликані ретранслювати інформацію та закріпити набуте значення цього локусу як «місця пам'яті». Попри його негативне сприйняття владними структурами (до війни на Сході) та намагання стерти сліди події, завжди знаходилися люди, що готові були поширювати інформацію про пам'ятне місце. Нині тут розроблено туристичний маршрут.

Варто зазначити, що подібне функціонування такої живої традиції непоодинокі на теренах України, що вже раніше нами було описано. Очевидно, ідеться про певні мнемонічні маркери, які спонтанно продукує спільнота для власного самоусвідомлення. І звичайно, найбільш чутливі її представники брали на себе роль охоронців традиції, як сталося і з родиною Каплунових та місцевими жителями.

Як місця пам'яті в цьому виданні можна простежити так звані місця поколінь, які виникають через довгостроковий зв'язок сімей чи груп з певним місцем (власним помешканням, населеним пунктом, ландшафтом тощо). Із цього погляду на особливу увагу заслуговують розгорнуті наративи представників старовинних українських родів з усієї України. Серед багатьох інших варто згадати родину колишнього лісовода Адама Лахтюка, який не лише зібрав матеріали про свій волинський рід та родовий хутір (як відомо, під час примусової колективізації вся хутірська система в Україні також зазнала репресій), але й стимулював родичів на генеалогічні пошуки та встановив меморіальну пам'ятку засновникам хутора, куди щороку з усього світу збирається рід. І хоча вже не можна відновити неперервність, зруйновану через історичні втрати, але завдяки спогадам до неї можна долучитися. Подібні свідчення є, зокрема, з південних та східних регіонів, що в багатьох аспектах спростовують існуючі стереотипи щодо «безпам'ятності» цих теренів.

У таких сім'ях (без всякої ідеалізації з нашого боку) закумуляовано (на жаль, часто незреалізований) потенціал цілої спільноти. Це, скажімо, стосується й родини Єрьоменків з Приазов'я. У їхній сім'ї здавна не тільки досліджують власну генеалогію, а й відшуковують архівні документи багатьох козацьких родів с. Нікольське та його околиць; збирають інформацію, що стосується історичної пам'яті про заснування Покровської станиці 1831 року (нині – с. Бойове) та хутора Гладкого (нині – селище Нікольське) козаками Азовського війська – вихідцями із Задунайської Січі

Валентина Єрьоменко безпосередньо сприяла встановленню пам'ятного знака засновникам поселення. Це був ще один зразок інтерв'ю із сучасними носіями козацької родовідної пам'яті (зазначимо, що Яків Новицький наприкінці ХІХ ст. зафіксував на цих теренах багатий масив етнографічної та усної історичної інформації про Козаччину). В. Єрьоменко вдалося залучити до співпраці багатьох мешканців селища: «А що (я хоч і не маю вищої освіти), сама йду до них, беру документи, кажу, що ось ваші предки, вони ж були справжнісінькими козаками – відважними, розумними. Давайте зроби-

мо разом свято, наприклад, День козацтва відмітимо. Та скільки ми того вже робили! А Маланки які ми проводимо! Ви б бачили!..»¹². Тут важливий сам факт звернення до родової пам'яті козацтва як складової українського історико-культурного процесу. Українське військо, Козаччина – це національні соціокультурні універсалиї, що нині все більше набирають ваги. А для Півдня і Сходу є народною протипагою е тому-таки «руському міру», що дозволяє утримувати в колективній пам'яті обриси власної землі: «Це козача територія, ніяких панів тут не було, крім комуністичних. Оце Калужино, Кам'янка, Мишурино, Бородаївка, Лихівка – оце не той, не було. Це козачі села були споконвіку. [Це якось відбилося на характері людей?] Якась розкутість у людини, шо гідність якась у нього єсть, не халуй якийсь»¹³.

Як відомо, свого часу офіційна версія колективної пам'яті формувалася з метою вироблення специфічної ідентичності «нової радянської людини», що й сьогодні проявляється у своєрідній крипто-ідентичності не тільки мешканців східних теренів України. Звісно, лише в небагатьох сім'ях вдавалося зберегти родову культурну спадщину. Але саме етнологам вдається предметно її розкрити після зустрічей з непоодинокими представниками таких родин.

Через матеріали цих сімейних наративів, представлених в усіх томах, можна також простежити спільні лінії, взаємопов'язані сюжети. Приміром, можна визначити своєрідні ключові тексти, які від тому до тому розкривають картину світу не лише самого оповідача з його пам'яттю про традиційні аспекти культури, але й образ самої території, цінності спільноти тощо. Можна було пересвідчитися, що саме родина до нинішнього часу є найпродуктивнішим каналом культурної трансмісії, попри те, що цю комунікацію всіма засобами намагалися в минулому столітті обмежити або й зовсім знищити.

Така родова пам'ять (що нами було вже раніше проаналізовано в низці публікацій) загалом будується за когнітивно-емоційним принципом. Вона включає сімейний міф (сімейний феномен, що виявляється у вигляді сукупності уявлень членів сім'ї про неї

саму); сімейну історію (історичний контекст сім'ї, хронологія значущих подій, життя родини протягом кількох поколінь); своєрідний сімейний сценарій, зумовлений сімейною історією, що повторюється з покоління в покоління); сімейні цінності (ідеали, уявлення, які схвалюються й культивуються в колі сім'ї, фактор регуляції взаємин між її членами); сімейні норми і правила; традиції і ритуали (маючи символічний сенс, вони, як правило, є фактором стабілізації системи).

Така змістовна складова міститься в інтерв'ю окремих оповідачів, що розгортається за відповідними темами майже в усіх томах видання. Приміром, через представлені матеріали зі Старобільщини (інтерв'ю з Афанасьєвським Григорієм)¹⁴ простежуємо автобіографічну лінію респондента в контексті родової історії з її міфологізацією та переказами про родинні стосунки й особливості козацьких родів, що ставали засновниками хуторів на східних теренах, різні аспекти з життєдіяльності, господарських практик, особливостей народної місцевої ноші, житлобудування, сімейної обрядовості тощо.

Тож важливо усвідомлювати, що сімейна пам'ять у своїй основі є колективною; саме через неї відбуваються процеси ретрансляції культури в різних формах. Пам'ять пов'язує сім'ю із ширшими спільнотами, увійшовши до загальнонаціонального комплексу пам'яті. «Місце» визначає форми життя й досвіду людей (родини, місцевої спільноти), а люди накладають свій відбиток на це місце через культуру та історію.

Водночас важливо скласти уявлення про самих оповідачів, без образу яких будь-яка інформація не має сенсу. Часто це найстарші мешканці, так звані діди і баби з живим інтересом до навколишнього світу та міцною пам'яттю. «Експерти» – представники різних місцевих інституцій, серед яких музейники, клубні працівники, учителі, які самі збирають інформацію і в різноманітний спосіб поширюють знання про культуру.

¹⁴Записала Л. Боса 18 грудня 2014 р. у м. Старобільську Луганської обл. від Афанасьєвського Григорія Захаровича, 1924 р. н.

Як «місця пам'яті» в усноісторичних матеріалах виступають також місця життя чи перебування видатних осіб, що представлено у формі переказів про знакові українські постаті. Те, що така пам'ять має спонтанний та вибірковий характер, часто не відповідаючи достовірним даним, не має надто принципового значення. Проте незаперечною є значущість самих «місць пам'яті» для локальної традиції.

Це, зокрема, стосується представлених в «Етнографічному образі...» постатей Сірка, Калнишевського, Мазепи, Шевченка, Сквороди, Грабовського, Яворницького, Рильського, Довженка та ін. Приміром, на Звенигородщині щодо незвичайного народження Тараса Шевченка побутує один із таких поширених сюжетів: «Їхали з Кирилівки, проїхали хутір Шампань, і між Шампанню і Моринцями пологи почались. І в першу попавшу хату в Моринці приїхали. Ця бабця-повитуха все це обробила... каже: “Ну, я попробую...” А вона ворожила. Розтопила піч, там затопила дровця, і дивиться, як чи рівно дим стелиться. Та каже: “О, з цієї дитини буде велика людина”. А ця ж Катерина Якимівна каже: “Ой божечко! Ви ж нікому не скажіть, бо ше вб'ють”. Вона каже: “Я нікому не скажу, та й ти ж не моринська...”»¹⁵. Тобто такі перекази увиразнюють місце народження видатної людини як певний просторово-географічний та етнопсихологічний феномени, де «кожна матеріальна або ідеальна смислова одиниця з людської волі чи з плином часу перетворилася на символічну спадщину, що її пам'ятає спільнота»¹⁶.

Опозицію «свій – чужий» яскраво увиразнили і святкові заходи, які відбувалися напередодні Революції гідності 2013 року в с. Моринці. Приведемо коментар одного з місцевих учасників цього свята: «Цього року таке було, що заборонили читати вірш Шевченка з “Розритої могили” – такий вірш, сказали, що він дуже революційний. Його не можна читать. І даже людям не дали провести святкування»¹⁷. Тут варто зазначити, що, як і повсюдно, між народними уявленнями про видатні постаті й офіційним увічненням пам'яті існує неабияка суперечність.

Сказане стосується ще однієї визначної особистості України ХХ ст., а саме – Максима Рильського, якому на сторінках першого

тому присвячено кілька сюжетів. Детальніше зупинимося на цій постаті, що справедливо увійшла до українського пантеону. Також спробуємо розширити рамки викладу аналізом матеріалу (щодо М. Рильського), який не увійшов до видання, однак є важливим з огляду на заявлену тематику. Ці сюжети стосуються проблем офіційної меморіалізації місць пам'яті, спогадів очевидців про ставлення до них самого М. Рильського та сучасного стану увічнення пам'яті знакових імен.

Відомо, що до М. Рильського по допомогу в різних справах зверталоса багато людей з усієї України. Його щирий відгук породжував перекази, які передавалися з уст в уста, про що згадував і Микола Смоленчук, письменник і вчений з Кіровоградщини. Він називав його своїм «хрещеним батьком» на власному письменницькому шляху. У їхньому спілкуванні також важливою темою була проблема меморіалізації місць корифеїв українського театру на малій батьківщині.

Дослідник згадував: «Пригадую, говорив він і про вшанування великих людей. Казав, що любить подорожувати, до того ж завжди їздить не сам. Особливо запам'яталась мені чомусь його розповідь про Балкани, де є чого повчитись у ставленні до минулого. (“Під’їхали до села, а з рекламних щитів уже й видно історію населеного пункту, хто з великих людей звідси вийшов”). Далі мова перейшла на корифеїв українського театру, і я побачив, що знаю про них далеко не все..., переважно говорив він про братів Тобілевичів, Заньковецьку, Мар’яненка...»¹⁸.

Відомо, що М. Рильський, окрім усього іншого, брав участь у пошуків пам'ятного місця українського Степу – Хутора Надії та підтримки «неблагонадійного» його хранителя Андрія Тобілевича. Онук Івана Карпенка-Карого Андрій Тобілевич разом із Софією Тобілевич тривалий час безуспішно тут добивалися статусу заповідника. Про все це на Кіровоградщині донині побутують перекази, які ми стисло переповімо (це важливо, з огляду на подальші міркування).

¹⁸ Смоленчук М. Незабутній Максим Тадейович. *Наукові записки*. Кіровоград, 2002. Вип. 47. С. 5–11.

«Одного разу, повернувшись з обласного центру, Андрій побачив, що на хуторі вже хазайнують якісь люди, зрізаючи дерева. Не втримався від емоцій, схопив сокиру... Звичайно, ті втекли неущкодженими. Але через деякий час Андрію інкримінували "хуліганство" та засадили до в'язниці»¹⁹. І хоча до порятунку хутора та його хранителя доклатося багато письменників на той час, про що повідомляється в різних джерелах²⁰, але саме М. Рильському відводиться чільне місце в підтримці боротьби за цей хутір, що не давав спокою чиновникам. Адаже «навіть назва тут дихала вольницею та стверджувала українські цінності в часи тотального контролю над людиною і природою»²¹.

Андрій Юрійович задля пам'яті про хутір у листах розсилав багатьом дубові осінні листочки. У листі до Олекси Ющенка Рильський писав: «Й у мене є такі»²². У 1956 році в «Литературной газеті» за 28 квітня з'явилася стаття на захист Хутора і важливість створення музею-заповідника та припинення бюрократичної тяганини, підписана М. Рильським разом з іншими особами. Цього ж року поет присвятив Хутору Надія та деревам, що посадив Марко Кропивницький, вірш «Маркові дуби». Відомо, що всі гості Хутора висаджували на садибі пам'ятні дуби впродовж тривалого часу. Посаджені Кропивницьким дерева розрослись особливо розкішно.

*Це – дар майбутнім, скажемо, літам,
Привіт іще незнаним поколінням,
Весна, в тумані схована осіннім.
Та він садив, усатий чародій,
Роботі сам радіючи своїй,
Співаючи – звичайно, випадково –
Улюблене: «Зеленая діброво...»*

Поезія стала відлунням тих подій, що, на нашу думку, увиразнили намагання М. Рильського донести українцям взаємообумовленість національної пам'яті та культурних і природно-екологічних цінностей. Ще одним важливим локусом у життєдіяльності М. Рильського було м. Ірпін'я як «місце пам'яті» величезної кількості письменників, поетів, композиторів, художників. Намагаючись також осмислити

ключові місця пам'яті цього сучасного міста, ми спробували в одному з експедиційних відряджень побачити сліди присутності тут великого поета і вченого, адже «сосновий Ірпін» відігравав у його житті і творчості неабияку роль, про що так проникливо згадує його син Богдан Рильський²³. Проте, на жаль, ми змогли простежити лише своєрідні аберації (спотворення) пам'яті, про що розповімо далі.

Максим Рильський допоміг оселитися в Ірпені легендарним талановитим перекладачам – Григорію Кочуру й колишньому учаснику УПА Дмитрові Паламарчуку по поверненні в Україну після ув'язнення та заслання²⁴. Побувавши в досить скромному історико-краєзнавчому музеї (як на таке велике місто), ми мали можливість побачити світлини «ірпінського періоду» М. Рильського, фото його власного дачного будинку (1939). Поет мешкав в Ірпені з весни 1938 року та після евакуації до весни 1951 року на вул. Центральній. Дізнаємося також про те, що його родина доклала чимало зусиль, щоб перетворити свою ділянку на справжню оазу із фруктового саду з різнобарвними квітниками. Дачу продали після спорудження власного будинку в Голосієво в Києві.

На жаль, колишню садибу Рильських не вдалося зберегти місцевій громаді. Уже в часи незалежності неодноразово порушувалося питання про занесення цього місця до реєстру пам'яток. І раптом напередодні чергового ювілею будинок був знесений новими власниками, попри те, що з ними велися перемовини щодо його збереження.

Представники культурно-просвітницького середовища надзвичайно обурились таким вандалізмом, про що свідчать численні публікації в пресі. Про це повідомляла й одна з наших респонденток, яка щиро вболівала щодо стану збереження місцевих пам'яток²⁵. З її допомогою нам вдалося на власні очі побачити місце колишньої садиби – тут нині споруджено супермаркет. Навіть факт надання міській бібліотеці імені М. Т. Рильського (2020) та низка інших ініціатив не може переважити ті негативні враження щодо такого поцінування культурної спадщини.

Водночас пам'ять про М. Рильського тут пов'язана і з видатним художником Федором Кричевським, якому той допоміг з проживан-

ням після багатьох поневірянь. У 1979 році Кричевському спромоглися встановити невеличку стелу. Можливо, раніше вона гармонійно вписувалася в ландшафт біля садиби, де проживав легендарний мистець, але зараз губиться під височезним парканом на узбіччі дороги, ніби символізуючи і наше ставлення до минулого. Утім, безперечно, стела має ще й додаткову цінність з огляду на імена авторів, що викарбувані на зворотному боці та потребує лише уваги місцевої влади, щоб переформатувати простір біля неї (особисто мені пригадалися тимчасові спонтанні меморіали, кенотафи на місці автодорожніх катастроф). Перехожі здивовано знизували плечима, коли ми їх запитували, що ж це за пам'ятник, кому він присвячений тощо, адже поруч вирує життя молодого міста з новими кварталами, чудовими парками та скульптурами.

Ми привели лише окремі негативні сюжети, проте маємо зауважити, що вони мають місце повсюдно. Незважаючи на те, що в Україні все-таки нині багато робиться для відновлення історичної пам'яті, звуження «білих плям», на різних рівнях часто бачимо байдужість до питомої культури. Очевидно, що таким станом суспільної свідомості успішно маніпулюють зацікавлені особи, ставлячи на межу існування і власну державність.

На жаль, як часто впливає з наших експедиційних спостережень, переважна більшість населення країни (навіть не усвідомлюючи цього) й надалі залишається в полі тяжіння постколоніального синдрому власної національної ущербності, відповідно – споживацького ставлення до культури, довкілля, людини та культивує безпам'ятство, що так свого часу гнітило Максима Рильського.

Очевидно, що питання збереження природної і культурної спадщини (як своєрідного порятунку) для М. Рильського були невіддільними одне від одного. І цей «простір свободи» власної творчості осмислювався в національному ключі, хоча й мав на той час обмежену дію «малих справ» у «лещатах народної держави».

Чи зможе нове покоління оцінити цю спадщину, залежить не в останню чергу від тих «знаків», що акумулюються на державному рівні й поширюються через різні комунікативні канали в суспільстві,

які не завжди лояльні навіть сьогодні до ключових українських тем культурної пам'яті. З наростанням глобалізаційних тенденцій дедалі складніше буде утримувати український вимір медійного простору. Тому надто важливим є осмислення всіх аспектів культурної трансмісії як своєрідного ресурсу національного відтворення та формування власних смислів. Саме такий монументальний проєкт, як «Етнографічний образ сучасної України» зі всіма його тематичними блоками у різних томах, надає матеріали для усвідомлення «живої спадщини» та власних «місць пам'яті».

Виклад подальших міркувань буде стосуватися спроби на окремих сегментах традиційної культурної спадщини розглянути певні стратегії, завдяки яким колективна пам'ять українців мала спроможність утримувати ключові образи для трансмісії культури (попри те, що спільну пам'ять українства примусово стирали, понасильницькому зміщували акценти, перекодовували через тоталітарні практики чужих держав). Як правило, такі стратегії є універсальними для світової культури, водночас є такими, що спроможні продукувати багатоманітні національні образи.

Символічні аспекти місць пам'яті: «дід-предок» як фігура спогадів на перехресті культур. Експлікація подальшої проблематики заявленої теми зумовлює звернення до символічних аспектів традиційної культури, які пов'язані з культом предків (як першої, найдавнішої форми культурної пам'яті) та його відлунням у сучасних соціокультурних практиках. Наголошуємо на значенні колективної пам'яті як комунікативного каналу соціуму, що передає досвід, культурно-історичну спадщину нащадкам у процесі їх соціалізації, зокрема через сімейну пам'ять (уявлення про минуле свого роду, своєї сім'ї тощо).

Можемо припустити, аналізуючи емпіричний матеріал з українських та суміжних теренів (на основі власних польових записів та матеріалів «Етнографічного образу...»), що однією з таких символічних фігур є поняття (антропонім) «дід / діди» – архаїчне узагальнення всіх пращурів, нині – своєрідний відгомін культу предків. Але також це й найбільш збережений елемент традиції, що підтримуєть-

ся та по-новому інтерпретується в сучасних соціокультурних процесах. Відтак спробуємо на різних рівнях розглянути окремі символічні «фігури спогадів», завдяки чому стає можливою ретрансляція культурної пам'яті.

Отже, спочатку (на рівні окремих елементів традиційної культури) звернемося до особливих локусів у календарній обрядовості, щоб простежити зазначене явище. Відразу зауважимо, що цей сегмент культури досить повно вивчений вітчизняними та зарубіжними етнологами, ми ж лише прокоментуємо важливі для нашого дослідження спостереження та представимо міркування щодо ролі пам'яті, що переважно базуються на власних польових записах.

Календарна обрядовість як одна з найбільш архаїчних і складно організованих частин традиційної культури, на нашу думку, володіє важливим механізмом збереження колективної пам'яті донині. Ця частина культури не тільки ввібрала елементи всіх інших обрядових комплексів, але й дозволяє виявити їхній взаємозв'язок та охоплює значно більший спектр соціальних проявів життя суспільства.

Зокрема, відгомін культу предків трапляється в усіх циклах календарного кола, що має чітко виражену структуру – «зустріч – проводи». Із цього погляду жнивварський цикл як основу землеробського календаря дослідники назвали «апофеозом» усієї обрядовості, коли з ритуального звернення до предків розпочинали й закінчували жнива. Досить довго зберігався звичай, коли «одягалися у все святне та йшли з хлібом на поле»²⁶. Цього дня зжинали та в'язали лише один чи кілька снопів, а потім ішли на урочисту вечерю додому, де поминали предків. У самому кінці жнив на полі мав залишитися жмуток колосків, який оперізували червоними нитками. З ним виконували певні обрядодії²⁷.

Очевидно, що «зажинок», чи «обжинок», «борода», «сніп» пов'язувалися з пращурами. Оскільки ще давні слов'яни вірили в їхній вплив на врожайність, то й колядування на першому снопові у жнива була подякою предкам за зібране збіжжя. Фольклористам

²⁷ Босий О. Знакові функції виробів ткацтва у звичаєво-обрядовій культурі українців. Дис. ... канд. іст. наук. Київ, 2000. 196 с.

ще наприкінці ХХ ст. вдалося записати архаїчні жниварські пісні у вигляді ритуальних голосінь, що актуалізує семантику поховального обряду, спрямованого на подолання межі між світом живих і мертвих. Наприклад, фольклористка, музикологиня Ірина Клименко згадує, що на Рівненському та Житомирському Поліссі в 1980-х роках побутували тексти з архаїчними сюжетами, де йшлося про відвідини жниці духами покійних батьків, які хотіли допомогти їй у роботі; в окремих зонах голосили, поминаючи «дідів»²⁸. Дуже давнє походження цих мелодій свідчить про їхній глибинний зв'язок з культом предків. Своєрідними медіаторами між світами ставали всі жниварські атрибути. Традиційно зажинковий сніп зберігали на найпочеснішому місці (покуті), вшановуючи душі прашурів. Освячена жниварська атрибутика («дід» (дідух), вінець та ін.) використовувалась інтенсивно в літніх, зимових та весняних обрядах. У свою чергу сам процес випікання хліба повсюдно супроводжувався згадками про предків ще й наприкінці ХХ ст. Одна із респонденток казала: «У святкові дні потрібно, щоб їм [предкам] пахнув хліб, що ви печете»; «Мама казали, дівко, треба, щоб їм пара йшла»²⁹.

Отже, ці світи (реальний і потойбічний) чітко не розмежовувалися в традиційній культурі. Так, приміром, декларувався зв'язок між піччю й душами померлих. Реліктові залишки культу предків пов'язані також із самим пічним стовпом на Поліссі сучасної Білорусі. Пічний стовп називали «дідом»³⁰. Колись поліщуки в тих випадках, коли під час численних ритуалів було необхідно добути живий вогонь, отримували його за допомогою обертання веретена в якій-небудь щілині пічного «діда». Пічний стовп перетворювався в представника «дзядов», предків-покровителів. Можливо, що в давнину такому стовпові-дідові додавалися антропоморфні риси.

²⁸ Клименко І. Обрядові мелодії українців у контексті слов'яно-балтського ранньотрадиційного меломасиву: типологія і географія. Київ, 2020. Т. 1. С. 243.

²⁹ Записала Т. Величко 25 липня 2008 р. у с. Хашувате Гайворонського р-ну Кіровоградської обл. від Коваль Марії Василівни, 1944 р. н.

³⁰ Табе Р. Интерьер крестьянского жилища. Архитектурное наследство. 1955. № 5. С. 81–101.

Відомо, що й інші частини хатнього простору маркували цей зв'язок з предками: покуть, поріг тощо.

Такі відомості походять не лише з найбільш реліктових зон, але й півдня та сходу України: «Як я принесла дитинку, її свекруха зразу у Святий кут на долівку на кожух поклала»³¹. Цікаве явище спостерігала дослідниця Л. Пономар, зафіксувавши на світлинах початку 2000-х років на Київщині один із типів ворітного стовпа, якого також називали «дідом». Тут ворітний «дід» – імовірно, залишкова культурна форма образу предка-охоронця, як і північний «дід». Ворота в народній обрядовості – межа між своїм і чужим простором.

Принагідно зазначимо, що всі вияви культу предків, за свідченнями вчених, мають загальноукраїнську основу, і єдине, в чому вони різняться, це ступінь збереженості відповідних відомостей та локальні форми вираження тих чи інших уявлень. Але це також і загальнослов'янська та загальноєвропейська основа³².

Відповідно під час ритуалів поховально-поминальної та календарно-поминальної обрядовості передбачають присутність невидимих предків, яких *згадують, закликають, зустрічають, годують, задобрюють, випроводжають*, але й *остерегаються* тощо. На них і казати не можна: *«померлі»*. Тут вони – *«діди», «родителі», «гості»*. У народних уявленнях недотримання ритуалів поводження з ними пророкувало невдачі в родині чи господарстві.

Календарний поминальний цикл складає комплекс поминальних днів, які припадають на певні народні календарні дати та спрямований на те, щоб згадати всіх покійних членів сім'ї та роду в цілому, устанавлюючи умовний зв'язок з ними та заручитися підтримкою.

Нині ж загалом в Україні комплекс календарних поминальних днів постає в досить редукованому стані. Так, в обстежених селах Херсонщини, Миколаївщини, Кіровоградщини респонденти розповідали переважно лише про Проводи через тиждень після

³¹ Записала Л. Боса 17 вересня у м. Бериславі Херсонської обл. від Матвієнко Раїси Гаврилівни, 1927 р. н.

³² Конобродська В. Поліський поховальний і поминальні обряди. *Етнологістичні студії*. Житомир, 2007. Т 1. 356 с.

Великодня ³³. Натомість на Чернігівському Поліссі типовою відповіддю на поставлене питання щодо поминальних днів було: «Тепер же кажуть – “родітельська субота”, “вселенська” правильно по релігійному. А в нас раніше казали “будімо сходіться діди помінать”» ³⁴; «А в нас кажуть: “правити діди”» ³⁵.

Отже, ще до недавнього часу в календарно-поминальному циклі важливе місце займав обряд пошанування прашурів – «Діди» (так називали і сам обряд, і предків, які, за народними уявленнями, були наділені статусом покровителів, опікунів через «правильний» перехід до іносвіту). Очевидно, що це одна з найбільш архаїчних традицій, яка й донині почасти збережена на Українському Поліссі, Підляшші, Білорусі, Аукштайтії (лит.).

Походять поминання (як укр. «діди», так і білорус. *Дзяды*, польс. *Dziady*, лит. *Ilgės*), за висновками вчених, з дохристиянського балто-слов'янського звичаю тризни, пов'язаного з культом предків. Число «українських дідів» у кожному конкретному випадку зумовлено локальною традицією. Респонденти з поліських теренів називали «діди зимові», «діди різдвяні», «діди стрітенські», «діди великодні», «діди радовницькі», «діди пилипівські», «діди осінні», «діди кузьми-дем'янові», «діди михайлівські», «діди дмитрові» та ін.

Цей ряд особливих днів у році й нині супроводжується численними звичаями, а сімейні та календарні обрядові практики наскрізь пронизані поминальними мотивами. Поминання предків у народній пам'яті ставиться в неодмінний обов'язок кожної людини; нехтування ним вважалось неприпустимо великим гріхом, що цілком підтверджує міркування Я. Ассмана, про те, що будь-який важливий духовний чи матеріальний елемент у житті спільноти, потрапляючи до її пам'яті, відразу трансформується в повчання, поняття, сим-

³³ Етнографічний образ сучасної України. Корпус експедиційних фольклорно-етнографічних матеріалів. Т. 5. Поховально-поминальні звичаї та обряди / [голов. ред. Г. Скрипник]. Київ, 2020. 464 с.

³⁴ Записала Л. Боса у червні 2019 р. у с. Косачівка Козелецького р-ну Чернігівської обл. від Глей Ольги Степанівни, 1950 р. н.

³⁵ Записала Л. Боса у червні 2019 р. у с. Косачівка Козелецького р-ну Чернігівської обл. від Сірого Миколи Демидовича, 1944 р. н.

вол, де вони набувають сенсу, стають елементом культурної системи цілого суспільства³⁶. Автор цілком слушно стверджує, що поняття минулого виникає тоді, коли усвідомлюється різниця між учора і сьогодні. Смерть є «первинним досвідом» для усвідомлення цієї різниці, так що спогади, пов'язані з померлими, дають початок культурі спогадів, і самі ритуали, які є також «фігурами спогадів», немовби підносяться над часом.

Культурна пам'ять, зафіксована рамками календаря, свят і пам'ятних подій, спроможна зберігати спільність групи і впливати на побудову ідентичності.

Прикладом творчого втілення народної традиції є створення драматичної поеми «Дзяди» А. Міцкевичем, яка у XIX ст. стала фактором піднесення народної пам'яті поляків і надихала на спротив царській Росії. І вже в середині 1960-х років п'єса Міцкевича, що її поставив знаний режисер К. Деймек, знову повертала пам'ять полякам, за що тодішнє партійне керівництво ухвалило рішення заборонити будь-які подальші покази цього твору.

Драматична поема А. Міцкевича «Дзяди», її мотиви та образи виразно відлунилися й у творчості багатьох представників української культури XIX ст. й пізнішого часу. Особливу роль цей непересічний твір відіграв у художньому світі Т. Шевченка³⁷. Якщо для А. Міцкевича ритуал «Дзяди» набув національного містеріального характеру, то в Т. Шевченка однією з таких «фігур пам'яті» був образ могил. Такий образ присутній у poemі «Гайдамаки»: «Діди лежать, а над ними / Могили синіють». У поезії «Розрита могила (реакції на перші розкопи, організовані імперською владою) поет гнівно протестує: «Могили мої милі / москаль розриває».

Відтоді не одне покоління українців, сприйнявши ці архетипічні заклики, ставало до спротиву. У спадщині українського генія, уже безвідносно до деталізації народних обрядових дійств, тема предковичної народної пам'яті стала наскрізною у всій творчості, отри-

³⁶ Ассман Я. Культурная память...

³⁷ Гуменюк В. Драматична поема Адама Міцкевича «Дзяди» в потрактуваннях Івана Франка». *Київські полоністичні студії*. Т. XXIX. С. 218–223

мавши поетичне узагальнення в знаменитому посланні «І мертвим і живим і ненародженим». Як влучно написав П. Куліш, «Шевченко перше всіх запитав наші німі могили, що вони таке, і одному тільки йому дали вони ясну, як боже слово, відповідь». Для поета – це могили лицарів, символи колишньої слави і волі; він їх називає «предковичними», «святими»³⁸.

«Діди» / предки, як «фігура пам'яті», виявляються і в сучасних українських реаліях на рівні різних соціокультурних практик. Наведемо кілька спостережень.

Майданівський дискурс та найгарячіші події на сході України особливо гостро виявили роль затребуваних історичних зразків, повернення до національних святинь. Неодноразово спілкуючись з учасниками тих подій, довелося чути рефлексії щодо значущості названих категорій, особливо виразно це відчувалося у 2014–2017 роках. Ще у 2011 році під час експедиції на Дніпропетровщині та Херсонщині ми зустрілися з місцевою ініціативою молодих людей, яка згодом оформилася в цілий громадський проєкт «Підніmemo козацькі хрести». Його ініціатор разом з підопічними юними членами спільноти тривалий час упорядковував зруйновані козацькі кладовища в усій окрузі Апостолівського району Дніпропетровської області. Тоді він поділився своїми міркуваннями щодо значення цієї діяльності з відновлення історичної пам'яті особисто для нього: «Мабуть, ті речі, які от мене турбують, вони в мені живуть, і хочеш-не-хочеш ти з ними якось (ну не завжди воно якось тобі і комфортно, але ти мусиш щось виконувати, якийсь хрест тобі давали). Я до чого веду? Оці могили – це не просто... Ми зараз якось з ними [предками] цей зв'язок устанавлюємо»³⁹.

У грудні – березні 2014 року він був на київському «Майдані», отримав поранення, добровольцем пішов на фронт. Повернувшись, започаткував уже нову всеукраїнську ініціативу: «Людина живе доти, доки її пам'ятають».

³⁸ Куліш П. Чого стоїть Шевченко jako поет народній. *Основа*. 1861. № 3. С. 25–32.

³⁹ Записала Л. Боса у вересні 2011 р. у м. Зеленодольську Дніпропетровської обл. від Павлюченка Миколи Петровича, 1970 р. н.

Інший співрозмовник (волонтер) на Запоріжчині у відповідь на питання щодо найважливішого для нього місця в селі повів на кладовище, де розповідав про своїх предків:

«Кладовище – це, мабуть, найбільш важливе для мене пам'ятне місце [Ви буваєте тут в поминальні дні? Як їх називають?] “Гробки” називають. Кажуть “за Каленика пішов”. Умер, “пішов за Каленика”. Видно, якийсь дід Каленик жив десь отут. Звісно, щороку поминки. [Коли вас вперше взяли на гробки?] Це років з п'яти, мабуть, пам'ятаю. Тоді багато було людей, тоді ще старики були живі. Довжелазні столи, люди збиралися, приносили з дому, сідали разом поминали. Раніше, це ще батьки розповідають, навіть на кладовищі готували. Зараз якось все більше вдома поминають. Розповідають їх добрі вчинки. Як і всі діти, я дуже запам'ятав це. І воно, мабуть, і досі живе в мені»⁴⁰.

Чимало прикладів особистого повернення до родової спадщини нині можна знайти в популярних блогах, на сторінках у фейсбуці. Так, учасникам громадської організації з Кіровоградщини із символічною назвою «Баба Єлька» вдалося створити такий контент, який захопив усі покоління області. Одна з учасниць, Інна Тільнова, власну мотивацію до цієї діяльності пояснила так:

«Після смерті баби Соні я раптом усвідомила, що дуже багато інформації про життя моїх діда і баби втрачено назавжди... Я дуже переживаю, на якому матеріалі буде “вирощуватися” мій син. Мені б хотілося, щоб він був оточений українськими культурними маркерами, щоб у Кропивницькому було місце, куди його можна було привести і показати: ось такими були твої предки, ось такий одяг вони носили, ось тут козацтво, ось там Російська імперія, ось тут ти – українець»⁴¹.

Отже, ініціатива молодих людей, що трансформувалася в масштабний проект «Баба Єлька», продиктована внутрішньою потребою; інформацію важливо було знайти насамперед для самих себе і для

⁴⁰ Записала Л. Боса 3 вересня 2018 р. у с. Гусарка Більмацького р-ну Запорізької обл. від Павленка Михайла, 1990 р. н.

⁴¹ Записала Л. Боса 20 вересня 2020 р. у м. Кропивницькому від Тільнової Інни, 1988 р. н.

власної сім'ї, що безпосередньо стосується цієї «фігури пам'яті» про власний родовід (у цьому випадку ключове слово «баба»).

Неймовірний резонанс, який отримує нині діяльність «Баби Єльки» передусім був викликаний значущим для всіх фокусуємим образом, який зразу розбурхав середовище. Численні дописувачі почали ділитися власними спогадами про своїх предків. У кожного виявилася «своя баба Єлька». Так цей образ став збірним для Кіровоградщини, і цілком імовірно, що поповнив арсенал колективної пам'яті місцевої спільноти.

У процесі експедиційної роботи ми повсякчас зустрічалися з рефлексіями респондентів щодо родової пам'яті, які широко представлено і в «Етнографічному образі...». Тож очевидно, що ця проблематика заслуговує на подальший ширший розгляд. Тут же ми здійснили спробу лише окреслити антропонімічний образ «дідів / предків» як «фігуру пам'яті», що стало можливим з огляду на застосування різних підходів і рівнів:

- на рівні системи уявлень про неподільну єдність і взаємозв'язок минулого, сьогодення і майбутнього; зокрема, на рівні структури календарних, сімейних чи оказіональних обрядових комплексів;

- на рівні художніх форм, які застосовуються національними творцями для піднесення власного народу;

- на рівні локального використання в сучасних практиках з відновлення культурно-історичної пам'яті та зміцнення ідентичності.

Усі ці рівні одночасно вказують на процеси символізації, через які проходять всі значущі елементи культури. Тому очевидно, що ця «фігура пам'яті», пов'язуючись з культом предків, є архетипно актуалізованим образом. Він як поставав у міфопоетичній свідомості спільнот, так і живив творчість найбільших національних митців та відтворюється в колективних практиках сьогодення.

Соціально-культурна адаптація українців, переселених із Західної Бойківщини в рамках акції «Вісла» 1947 року: історичний, пам'яттєвий та етнокультурний контексти

Акція «Вісла»: причини, хід та людський вимір. Проведена польською комуністичною владою в 1947 році операція «Вісла» стала продовженням масштабних переселенських акцій у 1944–1946 роках, що мала на меті зробити політичні кордони між УРСР та Польщею етнічними. У результаті підписаної 9 вересня 1944 року угоди між Польським комітетом національного визволення та урядом УРСР впродовж жовтня 1944 – серпня 1946 років у ході «обміну населенням» було загалом переселено 482 тис. українців із Польщі та 788 тис. поляків із УРСР¹. Утім, навіть залучення регулярних військ до переселенських акцій не призвело до виселення всіх українців. Наприкінці 1946 року по «лінії Керзона» на теренах Лемківщини, Бойківщини, Холмщини, Підляшшя та Надсяння залишалося близько 200 тис. осіб українського походження. Саме на них і була спрямована акція «Вісла»².

¹ Пагіря О. Операція «Вісла» 1947 року: остаточне вирішення українського питання в Польщі. URL : <http://www.territoryterror.org.ua/uk/publications/details/?newsid=680> (дата звернення: 22.12.2020).

² Дрозд Р. Основна мета акції «Вісла». *Акція «Вісла» в контексті українсько-польських відносин ХХ століття*: матеріали науково-практичної конференції, присвяченої 50-літтю проведення акції «Вісла» (19 квітня 1997 р.) / за ред. М. Геника. Івано-Франківськ, 1999. С. 42–43.

На початку 1947 року Варшава зрозуміла, що «остаточне рішення українського питання» буде вимагати нового підходу. Радянські сили, що здійснювали «репатріації» в 1944–1946 роках, залишили територію Польщі, й надалі СРСР відмовився приймати до себе польських українців. Невдалі спроби поновити переселення українців до УРСР призвели до того, що серед польських військових почала утверджуватися концепція примусового виселення решти українського населення у внутрішні регіони Польщі.

Такий задум обговорювався в колах Міністерства національної оборони Польщі ще восени 1946 року. Зокрема, у звіті начальника 3-го оперативного відділу Генерального штабу Війська Польського генерала лемківського походження О. Стеци на адресу членів Політбюро ЦК Польської Робітничої Партії (ПРП) підкреслювалося, що вирішити українську проблему буде можливо «передусім шляхом примусового переселення на терени повернутих земель, до однієї чітко окресленої місцевості, яка має перебувати під суворим контролем органів безпеки». Польські військові аргументували це тим, що «у майбутньому не можна буде розраховувати на лояльність цього населення щодо держави»³. Польський історик українського походження Є. Місило датує цей звіт 23 грудня 1946 року і називає його «правдоподібно першим документом, у якому з'явилася ідея примусового виселення українців на територію повернутих земель»⁴. Утім, як доводить той сам Є. Місило, політико-правові засади майбутнього переселення були закладені в польське законодавство ще в 20–30-х роках ХХ ст., коли на найвищому державному рівні фактично було обґрунтовано концепцію *strefy nadgranicznej* і *pasa granicznego*⁵.

Власне, ці беззаперечні факти дали підстави українському дослідникові В. Сергійчуку спростувати міфи радянської пропа-

³ Пагіря О. Операція «Вісла» 1947 року...; Акція «Вісла». Документи / упорядкув. і ред. Є. Місило. Львів ; Нью-Йорк, 1997. С. 19.

⁴ Akcja «Wisła» 1947: Dokumenty i materiały / wstęp, wybór i opracowanie dokumentów E. Misilo. Warszawa : Archiwum Ukraińskie, 2013. S. 167.

⁵ Там само. S. 167–170.

ганди про те, що акція «Вісла» стала наслідком вбивства відділами УПА польського генерала К. Свєрчевського⁶. Як відзначають П. Тима та Р. Дрозд, ідея примусового виселення українців на терени «повернутих земель» з'явилася навіть раніше вище згаданої дати появи звіту О. Стеци, ще в 1945 році⁷. Тому, як твердить польський історик українського походження Р. Дрозд, приготування до виселення українців розпочалися вже в другій половині 1946 року⁸.

Цілком можливо, що справжню мету широкомасштабної операції було задекларовано вже пізніше, коли основна фаза переселенської акції добігла свого кінця. Її було озвучено в таємних програмових документах Міністерства Повернутих земель Польщі. Йшлося про асиміляцію українських переселенців у новому польському середовищі; окремим пунктом суворо заборонялося до переселених осіб вживати етнонім «українець» (інструкція Ministerstwa Ziemi Odzyskanych від 10 листопада 1947 р.)⁹. Проте не можемо заявляти в категоричній формі, що саме цим документом підтверджується прихована мета операції з переселення, бо, можливо, тут йшлося лише про умови адаптації прибулих на нові землі із перспективи їх повного розчинення в конгломераті культур та регіональних груп.

У січні 1947 року польська комуністична влада приступила до організаційно-технічної підготовки акції «Вісла». Генеральним штабом Війська Польського було видано наказ усім підлеглим військовим частинам на теренах південно-східної частини Польщі підготу-

⁶ Сергійчук В. Акція «Вісла». *Трагедія українців Польщі*. Тернопіль : видавництво «Тернопіль», 1997. С. 382.

⁷ 1947–2017: 70 lat po Akcji „Wisła”. Mity /Roman Drozd, Piotr Tyma, Warszawa : Związek Ukraińców w Polsce, 2017. S. 15.

⁸ Drozd R. Droga na Zachód: osadnictwo ludności ukraińskiej na ziemiach zachodnich i północnych Polski w ramach akcji «Wisła». Warszawa : TYRSA Sp. z o.o., 1997. S. 33.

⁹ Archiwum Akt Nowych, 2/196/0 Ministerstwo Ziemi Odzyskanych w Warszawie, Series: 4 Departament Osiedleńczy (sygn. 648a – 975), *File / unit*: 784 Akcja "W" – przesiedlenia ludności ukraińskiej ze wschodnich terenów Polski na Ziemię Odzyskane: plan ewakuacyjny, protokoły z konferencji, sprawozdania, informacje korespondentów terenowych, wykazy transportów, kredyty, notatki służbowe i korespondencja. S. 9.

вати списки українських і змішаних родин, які уникнули переселення до УСРР¹⁰.

27 березня 1947 року бригадний генерал С. Моссор на засіданні Державної комісії безпеки висунув пропозицію виселення всього українського населення з території Ряшівського воєводства на приєднані до Польщі території, так звані «Ziemie Odzyskane» («повернуті землі»), тобто про Південну Пруссію та Сілезію. Саме на цих землях передбачалася цілковита колонізація українського населення¹¹. А вже наступного дня під Яблінською за нез'ясованих обставин загинув генерал К. Сверчевський. На думку Р. Дрозда, військовокомандувач, цілком імовірно, перебував на теренах Ряшівського воєводства, інспектуючи військові частини перед початком широкомасштабної переселенської акції¹².

Реакція на вбивство військового високого рангу від польського найвищого керівництва не забарилась: 30 березня Політбюро ЦК ПРП приймає рішення «у швидкому темпі переселити українців та мішані родини [із території Люблінського, Ряшівського й Краківського воєводств. – О. К.] на повернуті землі [у новостворені воєводства: Вроцлавське, Гданське, Ольштинське, Познанське й Щецинське. – О. К.], не утворюючи жодних груп і не ближче, аніж 100 км від кордону. Переселенську акцію узгодити з урядами Радянського Союзу та Чехословаччини»¹³. У цілях обґрунтувати таке рішення чинна влада проголосила, що примусове переселення є наслідком вбивства особи високого військового чину, а також становить засіб боротьби з українським збройним підпіллям¹⁴.

Тут потрібно сказати, що суголосний погляд на причини акції «Вісла» домінував у польській історіографії ще до початку ХХІ ст.¹⁵

¹⁰ Drozd R. Droga na Zachód: osadnictwo ludności ukraińskiej... S. 33.

¹¹ Там само. S. 34; Hałagida I. Ukraińcy na Zachodnich i Północnych Ziemiach Polski 1947–1957. Warszawa : Instytut Pamięci Narodowej, Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu, 2002. S. 32; Пагіря О. Операція «Вісла» 1947 року...

¹² Drozd R. Droga na Zachód: osadnictwo ludności ukraińskiej... S. 34–35.

¹³ Hałagida I. Ukraińcy na Zachodnich i Północnych Ziemiach... S. 32.

¹⁴ Drozd R. Droga na Zachód: osadnictwo ludności ukraińskiej... S. 35.

¹⁵ Hałagida I. Ukraińcy na Zachodnich i Północnych Ziemiach... S. 31.

Проте подальші наукові дослідження довели помилковість такого бачення цієї проблеми¹⁶. Насправді, як твердять українські дослідники С. Копчак та Л. Коваль, ліквідація збройного підпілля була лише формальним приводом для вищого партійного керівництва до розв'язання примусового переселення¹⁷. Український дослідник І. Цепенда відзначає, що польське керівництво, з огляду на потенційний негативний міжнародний резонанс, усвідомлювало всю вагу потреби в «правильному» правовому та пропагандистському «обґрунтуванні» переселенської акції. Із цією метою головний удар усієї операції було спрямовано проти ОУН–УПА, щоб утвердити думку, що подолати їхній опір можна тільки шляхом позбавлення цього формування соціальної бази, або інакше кажучи, депортації українського населення¹⁸.

Однак насправді в 1947 році УПА не становила реальної загрози для Польської держави. Командувач діючої в Бескидах 8-ї піхотної дивізії в лютому 1947 року писав до міністра національної оборони М. Ролі-Жимерського: «В регіоні панує відносний спокій. Сполучення, яке в першій половині 1946 р. не могло відбуватися без спеціальної військової охорони, тепер відбувається нормально, без побоювання на можливі напади бандитів. Регіон опанований військом і органами безпеки, а бандитські групи, що спорадично pojawiaються в південній і південно-східній прикордонній смузі, переслідуються нашими підрозділами і знищуються»¹⁹.

Цікавою в цьому аспекті є думка Т. А. Ольшанського, який зауважує: «<...> одночасно пишуть про масовий терор на землях Польщі після 1944 р. з боку УПА і переконують, що його масштаб порівняний з трагедіями Волині і Східної Галичини попередніх років. Коли, однак,

¹⁶ Дет. див.: Motyka G. *Ukraińska Powstańcza Armia a akcja «Wisła»*. Akcja «Wisła» / pod red. J. Pisulińskiego. Warszawa, 2003. S. 114–117; 1947–2017: 70 lat po Akcji «Wisła». Mity / Roman Drozd, Piotr Tuma, Warszawa: Związek Ukraińców w Polsce, 2017. S. 11–13.

¹⁷ Копчак С., Коваль Л. Акція «Вісла»: причини і наслідки *Акція «Вісла» в контексті українсько-польських відносин ХХ століття*: матеріали науково-практичної конференції, присвяченої 50-літтю проведення акції «Вісла» (19 квітня 1997 р.) / за ред. М. Геника. Івано-Франківськ, 1999. С. 57.

¹⁸ Цепенда І. Українсько-польські відносини 40–50-х років ХХ століття: етнополітичний аналіз. Київ, 2009. С. 211.

¹⁹ Дрозд Р. Основна мета акції «Вісла»... С. 47.

доходить до прикладів, виявляється, що наводяться переважно акції, в ході яких загинуло декілька чи кільканадцять осіб. Найголосніший злочин УПА того періоду, різня в Балигородах (42 жертви), як це відомо з офіційних повідомлень, мав місце під час переміщення лінії фронту, коли містечко опинилося на нічийній території»²⁰.

Отож, факт наявності українського збройного підпілля, якщо й посідав певне місце серед мотивів організації акції «Вісла», то передусім другорядне. Більшість із переселених не мала нічого спільного з діяльністю УПА, а примусове виселення охопило також ті околиці, де українське підпілля мало незначну підтримку, наприклад Низький Бескид чи Підляшшя²¹. Тому цілком слушною є думка Я. Дашкевича, який вважає, що питання переселення українського населення з прикордонних регіонів Польщі лежало не у військовій, а політичній площині²². Фактично з допомогою акції «Вісла», на думку значної частини українських та польських дослідників, чинна влада ставила за мету «цілковито позбутися проблеми української меншини» на шляху до створення єдиної мононаціональної держави²³ або ж, інакше кажучи, «остаточно вирішити українське питання»²⁴.

В історіографії до сьогодні точаться дискусії відносно того, чи сама польська комуністична влада була ініціатором операції «Вісла», чи ця

²⁰ Ольшанський Т. А. Навколо операції «Вісла». Україна і Польща між минулим і майбутнім / упорядкув. і ред. А. Павлишин. Львів : Видавничий центр «Фенікс», 1991. С. 50.

²¹ Мотика Г. Від волинської різанини до операції «Вісла». Польсько-український конфлікт 1943–1947 рр. / пер. з пол. А. Павлишина ; післямова І. Ільюшина. Київ : Дух і Літера, 2013. С. 268.

²² Дашкевич Я. Подзвінне операції «Вісла». *Ї. Незалежний культурологічний часопис*. № 10. Львів, 1997. С. 62.

²³ Місило Є. Українці у Польщі (1944–1947): генеза акції «Вісла». Україна і Польща між минулим і майбутнім / упорядкув. і ред. А. Павлишин. Львів : Видавничий центр «Фенікс», 1991. С. 16; Motyka G. *Ukraińska Powstańcza Armia a akcja «Wisła». Akcja «Wisła» / pod red. J. Pisulińskiego*. Warszawa, 2003. S. 114; Zabrowarny B. *Geneza i przebieg akcji «Wisła» Polska-Ukraina: trudne pytania, t. 8: Materiały VIII międzynarodowego seminarium historycznego «Stosunki polsko-ukraińskie w latach II wojny światowej»*. Warszawa, 6–8 listopada 2000 / Opracowanie redakcyjne: Romuald Niedzielko. Światowy Związek Żołnierzy Armii Krajowej; Związek Ukraińców w Polsce. Warszawa : KARTA, 2001. S. 161.

²⁴ 1947–2017: 70 lat po Akcji «Wisła»... S. 27; Дрозд Р. Основна мета акції «Вісла»... С. 50; Макар В. Депортація українців з Закерзоння. *УкраїнсьуннайnowszychdziejachPolski (1918–1989) / pod redakcją R. Drozda. T. I. Słupsk ; Warszawa, 2000. S. 147.*

ідея прийшла з Москви. За словами сучасної української дослідниці О. Морозової, значна частина польських учених вважає головними причинами акції «Вісла» саме застосування польськими комуністами радянської моделі національної політики, ідеї будівництва національної держави за рахунок асиміляції етнічних меншин²⁵. Польський історик Р. Тожецький стверджував, що рішення про проведення депортацій було ухвалене в Москві в лютому 1947 року, а її план підготував за дорученням Л. Берії та Г. Маленкова нарком внутрішніх справ УРСР Сергій Савченко. Лише після цього в березні 1947 року відповідне рішення ухвалило Політбюро ЦК ПРП, а потім, 12 квітня 1947 року, – Державна Комісія безпеки Речі Посполитої²⁶. Цю версію підтримує також польський дослідник Г. Мотика, який, аргументуючи свою думку, проводить цікаву паралель: перша назва акції «Вісла» була «Схід», а в жовтні 1947 року в Західній Україні сталінський режим провів одну з наймасовіших депортацій членів сімей українського націоналістичного підпілля – операцію «Захід»²⁷. Р. Дрозд констатує: «Можна тільки припустити, що акція “Вісла” була проведена, якщо не з інспірації радянської сторони, то безперечно, за її згодою»²⁸. Натомість українські фахівці українсько-польських взаємин І. Цепенда, Б. Осадчук вважають, що в будь-якому разі немає підстав стверджувати, що операція була здійснена за вказівкою Кремля²⁹.

Водночас не викликає сумніву активне сприяння радянської сторони переселенській акції у вигляді військової потуги³⁰. Відомо, що

²⁵ Морозова О. Дослідження історії України першої половини ХХ ст. в сучасній польській історіографії : напрямки, концепції, дискусії: автореф. дис. ... д-ра іст. наук: 07.00.06 – історіографія, джерелознавство та спеціальні історичні дисципліни. Запоріжжя, 2020. С. 24.

²⁶ Пагіря О. Операція «Вісла» 1947 року...

²⁷ Motyka G. *Ukraińska partyzantka 1942–1960. Działalność Organizacji Ukraińskich Nacjonalistów i Ukraińskiej Powstańczej Armii*. Warszawa, 2006. S. 533.

²⁸ Дрозд Р. Основна мета акції «Вісла»... С. 44.

²⁹ Цепенда І. Таємниця загибелі генерала Кароля Сверчевського та «рука Кремля» в операції «Вісла»: один погляд на дві проблеми. *Галичина. Науковий і культурно-просвітний краєзнавчий часопис*. Івано-Франківськ : Плай, 2002. № 8. С. 145.

³⁰ Сорока Ю. Населення західноукраїнських земель: етнополітичний та демографічний вимір (1939–1950-ті роки). Київ : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2013. С. 282; Макар В. Депортація українців... С. 47.

для підтримки польської армії радянське командування перекинуло зі Львівської області одну танкову дивізію, спеціальні протипартизанські загони і заблокувало прикордонними військами українсько-польський кордон ³¹.

Проект плану переселенської акції було доручено розробити генералу С. Моссору. Такий план під назвою «Проект організації спеціальної акції “Схід”» було представлено на засіданні Державної Комісії безпеки 16 квітня 1947 року. Того ж дня його було затверджено на засіданні Політбюро ЦК ПРП ³².

Після опрацювання відповідних інструкцій щодо переселення за пропозицією Політбюро ПРП Президія Ради Міністрів 24 квітня 1947 року прийняла суперечливу для істориків ухвалу про переселення за допомогою війська (оперативна група «Вісла») українського населення в рамках акції «Вісла» ³³. Цю акцію з переселення та ліквідації УПА чинна влада планувала реалізувати у дві фази. У першій – у районі Сянока й районах, прилеглих із заходу й півночі. Одночасно українців мали виселяти з Люблінського воєводства. У другій – у районі Перемишль-Любачів і на терені Лемківщини (повіти Ясло, Коросно, Горлиці, Новий Санч і Новий Тарг). Терени дій ОГ «Вісла» поділили на чотири оперативні ділянки: «С» (Сянок), «Р» (Ряшів), «Л» (Люблін) та «Г» (Горлиці) ³⁴.

Командування оперативної групи «Вісла» отримало широкі повноваження. Йому були підпорядковані всі військові і спеціальні служби, місцева адміністративна влада. При оперативній групі діяли прокуратура і військовий суд, що мали повноваження судити військових і цивільних осіб військово-польовим судом ³⁵.

З метою придушити можливий опір населення військове командування заборонило мешканцям південно-східних окраїн Польщі

³¹ Сорока Ю. Населення західноукраїнських земель: етнополітичний... С. 282.

³² Drozd R. Droga na Zachód: osadnictwo ludności ukraińskiej... S. 39.

³³ Документи про акцію «Вісла». *Україна і Польща між минулим і майбутнім / упорядкув. і ред. А. Павлишин*. Львів : Видавничий центр «Фенікс», 1991. С. 19–20; Дрозд Р. Основна мета акції «Вісла»... С. 43.

³⁴ Акція «Вісла». Документи... С. 25–26.

³⁵ Сорока Ю. Населення західноукраїнських земель: етнополітичний... С. 282.

виходити на вулиці від 21-ї до 4-ї год. ранку. По селах розповсюджувалися листівки, у яких наказувався беззастережний послух та пересторога, що «той, хто не підпорядкується цим наказам і залишиться в околицях, охоплених переселенською акцією, вважатиметься бандитом УПА». Офіційно мовилося про те, що влада дає населенню 1–2 дні для підготовки до виїзду, а насправді українські селяни мали на це кілька годин ³⁶.

28 квітня 1947 року о 4.00 год. ранку шість дивізій Війська Польського оточили місцевості, у яких компактно проживало українське населення за лінією Керзона. У цей самий час частини чехословацької армії (загалом 13 602 вояків) та війська СРСР (одна танкова дивізія, внутрішні війська та прикордонники, спеціальні контрпартизанські загони) щільно заблокували південний і східний кордони Польщі на відтинку від Бреста над Бугом до Нового Санча ³⁷.

Оточивши місцевість, польські війська зганяли мешканців до центру села, де сповіщали про виселення. На збір найнеобхідніших речей та худоби давали 2–3 години, після чого під конвоем колону переселенців пішки вели до збірного пункту. За спогадами свідків, у першій фазі акції «Вісла» виселення мало характер брутальної пацифікації, яка супроводжувалася спаленням будівель та цілих сіл (як-от сс. Творильне, Студене ³⁸; підпали на Перемишлянщині ³⁹), жорстоким знущанням над родинами членів підпілля, масовими арештами, подекуди навіть розстрілами ⁴⁰.

Потрібно підкреслити, що саме переселення супроводжувалося загальною атмосферою невизначеності, розгубленості та часто цілковитого розпачу переселенців. Цьому, зокрема, також посприяв абсолютний

³⁶ Трухан М. Українці в Польщі після Другої світової війни (1944–1984). Нью-Йорк ; Париж ; Сідней ; Торонто, 1990. С. 24; В'ятрович В. Друга польсько-українська війна 1942–1947. Київ : Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2012. С. 297.

³⁷ Акція «Вісла». Документи... С. 28.

³⁸ Potaczala K. Zostały tylko kamienie. Akcja «Wisła»: wygnanie i powroty. Warszawa : Prószyński Media Sp. z o.o., 2019. S. 174.

³⁹ Качмар М. Народні оповідання про переселення українців з Закерзоння у 1940-х роках: фольклорна та історична пам'ять (на матеріалах села Тулиголови Городоцького району Львівської області). *Народознавчі зошити*. 2019. № 4. С. 924.

⁴⁰ Акція «Вісла». Документи... С. 29.

провал чинної влади в роз'яснювальній роботі серед місцевого населення південно-східних повітів, яка не змогла чітко поінформувати (або радше запевнити) людей про отримання земельних ділянок та житла на нових землях. Здебільшого військові не роз'яснювали українським родинам необхідності проведення виселення, тому часто люди довідувались про все з порозкиданих по селах листівок⁴¹.

Як наслідок, пануюча атмосфера страху часто заводила людей у глухий кут, викликаючи суїцидальні настрої.

У ході операції в районі кожного полку утворювали 1–2 збірні пункти. Як правило, це був шматок громадського пасовища, оточений колючим дротом і під надійною охороною війська. З напливом виселених збірні пункти нагадували великі тимчасові табори з кількома тисячами осіб, де вони перебували протягом багатьох днів у тісноті, разом з худобою, під голим небом, наражені на дощ і весняні приморозки⁴².

У Залужу, де окремі групи переселенців очікували на транспорт упродовж двох тижнів, доходило до страшних злочинів. Від спальної тут залізничної станції залишилася лише одна будівля. Усіх переселенців поміщено за колючим дротом на площі 1 га. Відчувався брак харчів. Дошкуляла відсутність належних санітарно-гігієнічних норм, у природних потребах люди прямували до Сяну. До тих, кого допитували, брутально застосовували силу. Вибраних згідно з наказом уночі забирали під «душ», при цьому жінок роздягали та гвалтували. Тих, хто чинив опір, забирали до Явожна⁴³.

Зі збірних пунктів людей на возах та вантажівках, часто й пішки скеровували до завантажувальних залізничних станцій.

На самих залізничних станціях, куди прибували люди, спостерігалися відверті порушення всіх приписів та норм їх розміщення. Далося взнаки, зокрема, і те, що польський уряд перед початком переселенської акції володів значно заниженими цифрами чисель-

⁴¹ Shwydiuk S. Акція «Вісла» та її наслідки за матеріалами тижневика «Наше слово». *Ukraińcy w najnowszych dziejach Polski 1918–1989* / pod redakcją R. Drozda. Tom II. «Акція Wisła». Warszawa : Tyrsa, 2005. S. 145.

⁴² Акція «Вісла». Документи... С. 29.

⁴³ Pisuliński J. Akcja specjalna «Wisła». Rzeszów : Libra, 2017. S. 230–231.

ності українського населення: за планом на «понімецькі» землі мали переселити до 90 тис. осіб, а насправді кількість українців була на 60–70 тис. більше⁴⁴. Як наслідок, траплялись випадки подібні до того, як на станції в м. Сянок, де до одного вагону «запахали» до 60 осіб разом з інвентарем, при тому, що рекомендувалося не більше двох родин. Худобу та іншу домашню живність переселенців розміщували переважно спільно з людьми, при цьому по 10–12 осіб в одному вагоні. Неодноразово траплялось, що потяги запізнювались на станцію, і людей примусово утримували у вагонах довший час⁴⁵.

Із залізничних станцій в описаній тісноті переселенців переправляли в західні та північні воєводства Польщі. Умови найтрагічнішої подорожі в житті переселенців були надзвичайно складними.

Потрібно сказати, що залізничний транспорт, у якому перебували переселенці, був конвойований озброєними польськими жовнірами. Під час затримки діяла заборона залишати вагони, що на ніч закривались. Командувач військових відділів, що конвоювали залізничний транспорт, отримували, окрім списку переселенців, ще два конверти. В одному, що був призначений для керівника пересильного пункту – в Катовіцах (Освенцімі) чи Любліні, містилась таємна інформація про те, до якого розподільного пункту мав бути скерований цей транспорт. При цьому діяв принцип, що виселенці з однієї місцевості повинні біти поміщені до різних вагонів, а далі розкидані в райони, віддалені одні від одних на сотні кілометрів. Другий конверт призначався для керівника розподільного пункту. Такі пункти були утворені в Ольштині, Щечінку, Познані та Вроцлаві. Цей конверт містив характеристику тих родин, що перевозились у вагонах, а також рішення стосовно їх остаточного розселення⁴⁶.

⁴⁴ Трухан М. Українці в Польщі після Другої світової війни... С. 33.

⁴⁵ Drozd R. Droga na Zachód: osadnictwo ludności ukraińskiej... S. 66–67.

⁴⁶ Makar J. Polityczne, ekonomiczne i narodowościowo-demograficzne następstwa akcji «Wisła». *Polska–Ukraina: trudne pytania*, t. 8: *Materiały VIII międzynarodowego seminarium historycznego «Stosunki polsko-ukraińskie w latach II wojny światowej»* Warszawa, 6–8 listopada 2000 / *Opracowanie redakcyjne: Romuald Niedzielko. Światowy Związek Żołnierzy Armii Krajowej; Związek Ukraińców w Polsce.* Warszawa : KARTA, 2001. S. 213.

Депортація проходила в три етапи: перший – із 28 квітня до 15 червня 1947 року – виселяли українців із повітів Лісно, Сянік, Перемишль, Ясло, Коросно, Любачів, Горлиці, Ярослав; другий – із 15 червня 1947 року до 30 червня 1947 року – виселяли українське населення з повітів Новий Сонч, Новий Тарг, Томашів Любельський, Грубешів. Протягом третього етапу, який тривав із початку липня 1947 року до кінця жовтня 1947 року, було виселено населення з решти повітів Закерзоння ⁴⁷.

Третій етап депортацій був також спрямований на знищення розпорошених сил УПА. Для цього були сформовані спеціальні військові контрольні групи, завданням яких було провести докладне прочісування місцевостей, охоплених виселенням, з метою виловлювання українців, які там переховувалися ⁴⁸. Остання фаза депортації набрала форми класичної етнічної чистки, що супроводжувалася спаленням сіл, нищенням цивільної людності й масовими екзекуціями мешканців, які відмовлялися виїжджати зі своїх земель ⁴⁹. Водночас польська влада вжила репресивних заходів, щоб запобігти поверненню переселенців на свої рідні землі. 16 липня 1947 року генерал С. Моссор видав таємний наказ, згідно з яким особи, що поверталися із західних земель до попереднього місця проживання, мали бути заарештовані та вислані до концентраційного табору в Явожно ⁵⁰.

Окрім того, до Явожна скеровували всіх, хто був запідозрений у співпраці з УПА. Для перевірки транспорт зумисне зупиняли на станціях Любліна та Освенціма, де проводилась «гігієнічна» та політична чистки переселенців ⁵¹. Як не дивно, значна кількість інтелігенції та духовенства також потрапила за колючі дроти цього концентраційного табору (серед них було 22 греко-католицьких та 5 православних священників, 21 учитель, 2 лікарів, керівник нафтової свердловини) ⁵².

⁴⁷ Пагіря О. Операція «Вісла» 1947 року...

⁴⁸ Акція «Вісла». Документи... С. 30–31.

⁴⁹ Пагіря О. Операція «Вісла» 1947 року...

⁵⁰ Акція «Вісла». Документи... С. 30–31.

⁵¹ Пагіря О. Операція «Вісла» 1947 року...

⁵² Мотика І. Від волинської різанини до операції «Вісла»... С. 267.

За даними Є. Місила, загалом до Явожна запроторено 3873 особи, 700 із них – це діти та жінки⁵³. Затримані особи піддавалися психічним та фізичним тортурам. Із ув'язнених 161 особа загинула⁵⁴.

Операція «Вісла» офіційно завершилася 28 липня 1947 року, коли на польсько-чехословацькому кордоні відбулося урочисте нагородження солдатів, які відзначалися в боротьбі з УПА та виселенні. Згідно з відомостями Генерального штабу Війська Польського всього було переселено 140 575 українців та осіб зі змішаних польсько-українських родин, що проживали на території 3 воєводств (22 повітів)⁵⁵. Такі дані, на думку українського дослідника Ю. Макара, викликають значні сумніви. Вони не враховують тих переселенців, що були ув'язнені в Явожно, а також тих, що були переселені вже після формального завершення переселенської акції. Загальна кількість виселеного населення складала 150–170 тис. осіб. При цьому, що цікаво, згідно з деякими даними, налічувалось близько 50–60 тис. українців, яким у різний спосіб вдалося залишитися на рідній землі⁵⁶.

Усіх переселенців розселено в 71 повіті 9 воєводств (Білостоцьке, Гданське, Кошалінське, Ольштинське, Опольське, Познанське, Щецінське, Вроцлавське, Зеленогурське)⁵⁷. У ході переселення було вбито 655 осіб із числа цивільних⁵⁸. Серед переселенців, за підрахунками В. Крукара, мешканців Західної Бойківщини⁵⁹ налічувалося від 10 160 до 25 031⁶⁰. При цьому вони головним чином потрапили на терени сучасних Західнопоморського, Поморського та Вармінсько-

⁵³ Акція «Вісла». Документи... С. 31.

⁵⁴ Drozd R. Droga na Zachód: osadnictwo ludności ukraińskiej... S. 77.

⁵⁵ Акція «Вісла». Документи... С. 3–34.

⁵⁶ Makar J. Polityczne, ekonomiczne i narodowościowo-demograficzne... S. 214.

⁵⁷ Акція «Вісла». Документи... С. 33–34.

⁵⁸ Пагіря О. Операція «Вісла» 1947 року...

⁵⁹ При визначенні територіальних меж Західної Бойківщини опираємось на думку польських науковців Г. Оссадника та А. Радванського. Див. Ossadnik H., Radwański A. B. Obszar badawczy Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku (Bojkowie, Doliniane, Terytoria Przejściowe, zmiany nazw), cz. 1. *Materiały Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku*. Nr 37. S. 347–370.

⁶⁰ Krukar W. Wojenne i powojenne migracje Bojków. *Bojkowszczyzna Zachodnia – wczoraj, dziś i jutro!* red. J. Wolski. Warszawa: Instytut Geografii i Przestrzennego Zagospodarowania im. Stanisława Leszczyckiego, Polska Akademia Nauk, 2016. S. 40–41.

Мазурського воєводства (розташовані близько біля польсько-німецького та польсько-російського прикордоння відповідно). Депортації поодиноких груп українців тривали до 12 серпня 1950 року⁶¹.

Отже, акція «Вісла» ввійшла в історіографію як справа «остаточного вирішення українського питання», а в людську пам'ять – як величезний злочин проти українства південно-східних окраїн Польщі. Як свідчать цитовані вище документи, операція з виселення українців з прикордонних смуг Польщі планувалась кількома роками раніше, ще до сумнозвісної акції «Вісла», а її політико-правові підстави були закладені ще в 20–30-х роках ХХ ст. Однак жодні міркування з питань державної чи національної безпеки не можуть виправдати посягання на людську безпеку й людське життя. Численні свідчення очевидців, а фактично жертв військової операції з переселення доводять, що на ділі було саме так. Примусове полишення рідної землі, відмова від більшої частини матеріальних благ, набутих упродовж життя, насильницький згін населення, масові підпали сіл, арешти та вбивства, гвалтування та знущання, загальна істерія страху та розпачу із фактами самогубства – це лише вербальний перелік усього заподіяного переселенцям, за якими криються покалічені людські долі, прижиттєві психічні та фізіологічні травми, болісні переживання, які час вилікувати не спроможний. Із усього числа переселених, яке за різними підрахунками складало 150–170 тис. осіб, власне, українців Західної Бойківщини налічувалось від 10 до 25 тис. Вони головню потрапили на терени сучасних Західнопоморського, Поморського та Вармінсько-Мазурського воєводств Польщі, де потрібно було облаштовувати нове життя в абсолютно нових, значною мірою несподіваних, для себе умовах.

Чужі серед своїх: трагедія українських переселенців із Західної Бойківщини. Привезених під нагляд війська українців розселивали на західних і північних землях Польщі, так званих «Ziemiach Odzyskanych», які перед закінченням Другої світової війни перебували у складі нацистської Німеччини, а в 1945 році за рішенням

⁶¹ Drozd R. Polityka władz wobec ludności ukraińskiej w Polsce w latach 1944–1989. Warszawa : Tyrsa Sp. z o.o., 2001. S. 76.

Потсдамської конференції були передані Польщі⁶². Відомо, що всіх прибулих українців селили так, щоб вони не утворювали компактних груп та не перевищували 10 % мешканців окремих сіл. Органи влади заборонили розміщення українських сімей у встановлених смугах: 50 км від сухопутних кордонів, 30 км від морських кордонів і воєводських центрів та 10 км від західного кордону Польщі 1939 року. Міністерство громадської безпеки рекомендувало, щоб в одному селі розміщували тільки одну сім'ю, зараховану до категорії «А» чи «В», і до п'яти сімей з категорії «С»⁶³.

Потрібно сказати, що подібний поділ усієї маси переселених осіб полягав у наступному: до групи «А» зараховували тих осіб, які знаходились у списках Управлінням громадської безпеки (УПБ), до категорії «В» – тих, що фігурували у списках військової розвідки, і до «С» – особи, за якими ведеться спостереження командира частини виселення, її активу чи власні⁶⁴. Поза тим поділом фактично опинилися ті особи та сім'ї, що вважалися лояльними до чинної влади⁶⁵.

Загалом на новому місці поселення українців розпорозували, суворо забороняли змінювати місце проживання, залякували та забороняли відроджувати національне життя. На цьому, зокрема, акцентують увагу в своїх наративах самі очевидці переселення: «Вони ділили. То так не, що де, хто хотів. Ділили по три, по чотири родини, по дві. І то так давали люди десь далеко від міста. Наприклад, ми мешкали 8 км від Білого Бору»⁶⁶.

Відразу після переселення прибулі українці зіткнулися із значними матеріальними труднощами: напівзруйновані помешкання, відсутність належних житлово-побутових умов, брак харчів та засобів до життя тощо. Переселенка із с. Довжиця Ліського повіту (Ряшівське во-

⁶² Drozd R. Droga na Zachód: osadnictwo ludności ukraińskiej... S. 6.

⁶³ Дрозд Р. Основна мета акції «Вісла»... С. 45.

⁶⁴ Акція «Вісла». Документи... С. 177–178.

⁶⁵ Drozd R. Droga na Zachód: osadnictwo ludności ukraińskiej... S. 2.

⁶⁶ Записано від Угрин Ольги Павлівни, 1937 р. н.; народилася у с. Нижня Жерниця Ліського повіту Львівського воєводства, освіта: 5-класна; працювала в домогосподарстві, а пізніше – в місцевому ПГРі (польський колгосп); пенсіонерка; проживає в м. Білому Борі Щецинецького повіту Західнопоморського воєводства. Записано 24.02.2018 р. Коломийчуком О. Ю. у м. Білому Борі Щецинецького повіту Західнопоморського воєводства.

сводство) розповідає, що відразу після приїзду (місцевість, неподалік с. Стобно (Stobno) Щецинського повіту Західнопоморського воєводства) їх поселили в мурований будинок посеред лісу, що розташований «на колонії», за 1,5 км від найближчого населеного пункту. Споруда була частково зруйнована (не було кухні), вікна вибиті. Оскільки переселенці прибули у травні, тому їжу впродовж місяця готували надворі. Усередині будинку лише спали, причому на підлозі, бо ліжок не було. Утім, як додає оповідачка, уже до зими стару поруйновану споруду вдалось відремонтувати (у цьому допомогла місцева влада; у випадку більш значних руйнувань держава надавала безповоротні позики), тому в холодну пору року вся родина (а це сама респондентка, її мати та двоє братів) проживала вже всередині помешкання⁶⁷.

На місцях часто бракувало будинків, тому на одне господарство поселяли по кілька родин. Українська родина з 6–10 осіб могла мешкати в одній кімнаті, а іноді просто на поверсі⁶⁸.

Український дослідник І. Халагіда зазначає, що українці становили останню значну групу переселенців, що прибули на терени північних та північно-західних земель Польщі⁶⁹. Спершу сюди прибували особи польського походження з Віленщини, Ряшівщини, Білосточчини, Варшави, Мазовії, а також репатріанти з Радянського Союзу. У 1946 році тут розпочалися процеси відселення корінних мешканців – німців / германізованих мазурів та вармяків⁷⁰. Як наслідок, більшість місцевих помешкань, що перебували у кращому стані,

⁶⁷ Записано від Йойкан Анни Григорівни, 1933 р. н.; народилася у с. Довжиця Лиського повіту Львівського воєводства, освіта: 3-класна; працювала в домогосподарстві, відтак – на посадці лісу, а пізніше – в ПГР-і (польський колгосп); пенсіонерка; проживає в м. Білому Борі Щецинецького повіту Західнопоморського воєводства. Записано 26.02.2018 р. Коломийчук О. Ю. в м. Білому Борі Щецинецького повіту Західнопоморського воєводства; Коломийчук О. Життя на маргінесі. Процеси адаптації в спогадах депортованих в 1947 р. українців Західної Бойківщини. *Проблеми історії та культури пограниччя. Сборник наукових статей II Міжнародної наукової конференції «II Верхнедвинские историко-краеведческие чтения»* (г. Верхнедвинск, 24 мая 2019 г.). Даугавпилс, 2019. С. 55.

⁶⁸ Пагіря О. Операція «Вісла» 1947 року...

⁶⁹ Hałagida I. Pierwsze lata Ukraińców na zachodnich... S. 126.

⁷⁰ Beba B., Pijanowska J. Demograficzne uwarunkowania rozwoju kultury na Warmii i Mazurach. *Tożsamość kulturowa społeczeństwa Warmii i Mazur* / pod red. B. Domagały i A. Saksona. Olsztyn, 1998. S. 24.

дістались попередникам українців – особам польського походження, а решта були просто поруйновані або ж розграбовані⁷¹. Щось схоже відбулось і з місцевими сільськогосподарськими угіддями: їх більша частина була передана у власність польського населення, яке відразу розпочало обробіток землі у власних потребах. Тому розраховувати на свій урожай (а саме це значною мірою задовольняло базові природні потреби переселенців із Західної Бойківщини в рідній місцевості в Бескидах) українці могли лише наступного року⁷².

З огляду на вищесказане, невід'ємною складовою наративів значної частини переміщених осіб була розповідь про те, як у перші місяці після прибуття вони подавались у найми до представників польської етнічної групи на різноманітні господарські роботи, щоб якось прогодувати себе та родину.

Потрібно сказати, що частині переселенців із Західної Бойківщини вдалося привезти деякий провіант (харчі, зерно) та свійських тварин зі своєї рідної місцевості⁷³. Цього, по суті, вистачило, щоб прогодуватись самому та ще й засіяти отримані в користування земельні наділи.

Наступного року ситуація дещо змінилась. Заможніші переселенці значно швидше оговтувались і розпочали пристосовуватись до нових умов життя. Діаспорний дослідник М. Трухан, оцінюючи стан ґрунтів, отриманих українськими переселенцями після прибуття на нові землі, вважає, що найкориснішою була зміна місця проживання для лемківського та бойківського населення, яке опинилося на достатньо родючій землі. Окрім того, на думку цього ж дослідника, контакти з новими сусідами, передусім відомими з раціональної обробки землі автохтонами (колишніми німецькими громадянами) і поляками з Познанщини, допомогли багатьом переселенцям поставити свої методи господарювання на вищий рівень⁷⁴.

⁷¹ Hałagida I. Pierwsze lata Ukraińców na zachodnich... S. 126.

⁷² Там само. S. 128.

⁷³ Записано від Боберської Марії Дмитрівни, 1927 р. н.; народилася у с. Нижня Жерниця Ліського повіту Львівського воєводства, освіта: 3-класна; працювала в домогосподарстві; пенсіонерка; проживає в с. Каліска, гміна Білий Бір Щецинського повіту Західнопоморського воєводства. Записано 26.04.2018 Коломийчуком О. Ю. у с. Каліска, гміна Білий Бір Щецинського повіту Західнопоморського воєводства.

⁷⁴ Трухан М. Українці в Польщі після Другої світової війни... С. 41.

А втім, кращі землі були роздані переселенцям із Мазовії та репатріантам із Радянського Союзу, які прибули на нові землі раніше українських родин. До того ж репатріантів із СРСР забезпечували худобою від UNRRA (Адміністрації об'єднаних націй щодо допомоги та відбудови), у той же час, коли для вимушено переселених у рамках акції «Вісла» схожа допомога обмежувалася лише 0,7 кг цукру і борошна в місяць на одну особу⁷⁵.

Українською ситуація залишалась достатньо довго. У 1957 році з членів ПОПП була утворена комісія, що перевіряла умови життя українських селян на території Гурово. Відвідавши 167 українських родин у п'яти селах, вона стверджувала, що «коло 30 % селян не має де тримати своєї худоби. Коло 60 % не має своїх стадів»⁷⁶.

Поряд зі складним господарсько-матеріальним та природно-географічним пристосуванням новоприбулих так само важко давалася соціокультурна та психологічно-ментальна адаптація. Потрібно сказати, що, на думку дослідників у галузі міграцій, одним із найважливіших групових чинників адаптації на новому місці є так звана *культурна дистанція*, тобто міра схожості й відмінності між культурами, носієм яких є і з якими стикається переміщена особа⁷⁷. Майже відразу після переселення українців у рамках операції «Вісла» серед місцевого населення на «понімецьких» землях вирізнилися окремі групи, що по-різному розпочали себе позиціонувати щодо новоприбулих. Якщо говорити конкретно про переселенців із Західної Бойківщини, то достатньо лояльно до них на особистісному рівні ставились поляки-переселенці з Віленщини, що чисельно становили другу частину серед жителів Вармінсько-Мазурського воєводства після вихідців із регіо-

⁷⁵ Мігус С. Правда не в смак, або стереотипи в арсеналі. *Наше слово*. 2013. 4 квітня. URL: <https://www.nasze-slowo.pl/pravda-ne-v-smak-abo-ctereotipi-v-arsen> (дата звернення: 11.02.2021).

⁷⁶ Shwydiuk S. Акція «Вісла» та її наслідки... С. 148.

⁷⁷ Слюсаревський М., Блинова О. Психологія міграції: навчальний посібник. Кіровоград, 2013. С. 177; Артимишин Ю. «Ми теж українці і не можемо себе позиціонувати як якісь напівукраїнці, але треба пам'ятати про свою землю»: множинна/регіональна ідентичність українців, депортованих із Польщі у 1944–1951 роках. *Польсько-українське пограниччя: етнополітичні, мовні та релігійні критерії самоідентифікації населення* / відп. ред. І. Патер ; упоряд. О. Муравський, М. Романюк; НАН України, Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича. Львів, 2019. С. 109.

ну Мазовії та Білосточчини⁷⁸. Саме вони найчастіше були найбільш приязними до українських мешканців воєводства: платили більшими об'ємами картоплі за виконані польові роботи, аніж поляки із центральних регіонів, краще годували⁷⁹. З не меншим розумінням до українських переселенців ставились також польські репатріанти з Білорусі, які часто допомагали в облаштуванні житла та вирішенні різних побутових проблем⁸⁰.

Так само позитивним образом в розповідях переселенців наділене місцеве автохтонне населення – німці / германізовані мазури та вармяки. Очевидець Я. Грицковян твердить, що в с. Тшебятково (сучасне *Trzebiatkowa*, Битівський повіт Поморського воєводства) «місцеві автохтони і кашуби [етнічна група польського народу. – О. К.] з розумінням ставилися до потреб новоприбулих переселенців і радо давали працю, чи то в жнива, чи для збирання картоплі»⁸¹. Дехто з німців перед виселенням на Захід навідувались до осель українців та пропонували їм зайняти їхні помешкання⁸².

Про подібне свого часу писала польська антропологиня О. Лінкевич, досліджуючи міжетнічні взаємини на «понімецьких» землях Польщі. Згідно з її спостереженнями на початковому етапі культурного зіткнення спільнот переселенців із місцевими мазурами / німцями в міжгрупових взаєминах відчувався певний брак довіри та боязнь, які згодом трансформувалися в колективну допомогу та співчуття подібній долі⁸³. Саме гіркий досвід подій 40-х ро-

⁷⁸ Beba B., Pijanowska J. Demograficzne uwarunkowania rozwoju kultury... S. 24.

⁷⁹ Mirys C. Правда не в смак, або стереотипи...

⁸⁰ Buczyło M. Wyrędzić, rozproszyć. *Karta: kwartalnik historyczny*. 2006. Nr 49. S. 60.

⁸¹ Грицковян Я. Осередки української долі. Історія сіл: Березка та Воля Матіяшова / за ред. М. Зимомрі. Дрогобич – Кошалін : Коло, 2005. С. 216–217.

⁸² Kołodziejczyk M. Wspomnienia wysiedlonych w akcji «Wisła» (oryginalnytytuł tekstu: «Dwie lipy i studnia zostały po człowieku»). *Polityka*. 2017. 25 kwietnia. URL : <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/historia/1702934,1,wspomnienia-wysiedlonych-w-akcji-wisla.read> (дата звернення: 11.02.2021).

⁸³ Linkiewicz O. Samookreślenie w perspektywie doświadczeń. Biografie przesiedlonych. *Regiony, granice, rubieże. Tom w darze dla Profesora Mariana Pokropka* / red. Lech Mróz, Magdalena Zowczak, Katarzyna Waszczyńska; Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego. Warszawa : Wydawnictwo DiG, 2005. S. 121.

ків ХХ ст. і став одним із чинників, що згуртував ці групи місцевого населення в так звану спільноту долі ⁸⁴.

Таким чином, у випадку з двома вищезгаданими групами гетерогенного населення «понімецьких» земель і їх сприйняття на комунікативному рівні вихідцями із Західної Бойківщини *Інший* за національною належністю фактично стає *Своїм* за культурно-моральними пріоритетами ⁸⁵. Цей факт підтверджує тезу Б. Вальденфельса про те, що всяке «чуже» є насправді зворотним боком «свого» ⁸⁶.

Якщо вести мову про кашубів, то опитані нами респонденти у своїх оповідях переважно оминали їх увагою. Утім, як засвідчують усноісторичні дослідження Т. Кошека, на практиці кашубів дуже часто сприймали в негативному світлі через різноманітні конфліктні ситуації та загальну міжгрупову ворожнечу ⁸⁷.

Непросто будувались взаємини українців Західної Бойківщини з окремими групами польського населення.

Щодо іншої групи польського населення – вихідців із центральних регіонів, – то в особі переселенців зі східних повітів вони бачили конкурентів, з якими доведеться ділитись набутими маєтками. Тому достатньо швидко в соціумі визрів ідейно-світоглядний поділ на «забужан» (переселенців зі східних повітів) та «централяків» з явним домінуванням останніх ⁸⁸ (тут потрібно додати, що з позицій переселенців із українсько-польського порубіжжя особами «z za Buga» було польське населення – репатріанти із Радянського Союзу ⁸⁹).

⁸⁴ Wylegała A. Obraz Niemca we wspomnieniach nowych mieszkańców niemieckiego miasta. *Kultura i Społeczeństwo*. 2009. R. LIII. Nr 3. S. 60.

⁸⁵ Репина Лорина. «Национальный характер» и «образ Другого». *Диалог со временем*. 2012. Вып. 39. С. 16–17. URL : https://roii.ru/dialogue/39/roii-dialogue-39_1.pdf (дата звернення: 25.11.2021).

⁸⁶ Шевчук О. Культура і топографія: територія як чинник формування культурної ідентичності *Культура в горизонті сталих і плинних ідентичностей*: матеріали VI Міжнародної наукової конференції (12–13 квітня 2013 року, м. Острог). Ч. 2. Острог, 2013. С. 270.

⁸⁷ Kosiek T. Wybrane doświadczenia Ziem Zachodnich w świetle narracji... S. 66–67.

⁸⁸ Sakson A. Stosunki narodowościowe na Warmii i Mazurach 1945–1997. Poznań : Instytut Zachodni, 1998. S. 176.

⁸⁹ Kołodziejczyk M. Wspomnienia wysiedlonych w akcji...

Морально-психологічну та соціально-культурну адаптацію переселенців з акції «Вісла» суттєво утруднювала політика місцевих органів влади, що ґрунтувалась на дезінформації та компрометуючій пропаганді. Діючи за принципом «розділяй і владарюй», вона спрямовувалась на розпалювання міжетнічних протистоянь та загострення рівня психологічної напруги в суспільстві. Очевидці свідчать, що в окремих випадках із приїздом українців на «понімецькі» землі місцева адміністрація в особі вїйта застерігала тамтешнє польське населення, що до населеного пункту прибули підозрілі люди, або ж навіть злочинці, яких слід добре остерігатися⁹⁰.

У цій справі органам місцевого самоврядування злагоджено «підігравали» також правоохоронні структури (представники СБ, міліції, прикордонники), що співпрацювали з місцевими цивільними сексотами. Усі вони регулярно вдирались до помешкань українців, підслуховували за зачиненими вікнами їхні розмови, організовували цілодобові стеження та допити⁹¹, вдавались до провокацій через кидання каміння у віконні отвори⁹².

Психологічну та соціальну напругу посилювала також наявність у суспільстві глибоко вкорінених гетеростереотипів, що формувались під впливом досвіду тривалого співжиття обох етнічних спільнот, українців та поляків, у єдиних державних кордонах впродовж тривалого часу. Тільки-но переселенці із Західної Бойківщини та інших регіонів польсько-українського порубіжжя потрапили в іноетнічне (значною мірою чуже для себе) середовище, як, власне, відразу ж вступили у своєрідний конфлікт стереотипів, при якому *a priori* в ставленні однієї групи до іншої вже превалюють негативні образи⁹³.

Події 40-х років ХХ ст. і власне сама операція «Вісла» 1947 р. значно посилили напругу в міжетнічних взаєминах обох спільнот у

⁹⁰ Buczyło M. Wypędzić, rozproszyc.Karta... S. 58.

⁹¹ Кривда. За розповідями Олександри Білої-Карпи... С. 345; Мігус С. Правда не в смак, або стереотипи...

⁹² Myślińska G. «Oderwani od korzeni». *Tygodnik Gość Niedzielny*. 17/2017. URL : <https://www.gosc.pl/doc/3840748.Oderwani-od-korzeni> (дата звернення: 18.02.2021).

⁹³ Кафарський Володимир, Савчук Борис. *Етнологія : Підручник*, Київ : Центр навчальної літератури, 2006. С. 404.

пізніший період. Для значної частини осіб польського походження слово «українець» набуло негативного забарвлення і стало в один синонімічний ряд зі словами «banderowca», «giezun», «morderca», людина з «czarnym podniebieniem»⁹⁴, що наповнені конотацією страху та тривоги, особливо останній пейоратив⁹⁵. Цікаво, що в поодиноких випадках окремі з названих стереотипних образів і в наші дні превалюють у польській суспільній свідомості⁹⁶.

Політика місцевої адміністрації та тягарі історичних гетеростереотипів в комплексі провокували відповідні поведінкові реакції в середовищі самих польських поселенців, а саме вихідців із центральних регіонів та репатріантів із Радянського Союзу. Моделі поведінки полягали в самоізоляції своєї групи щодо української частини населення: відомі випадки, коли представники згаданих груп гуртувались і спільно проводили ніч в одному будинку, барикадували двері, виставляли вночі посилену охорону⁹⁷.

Незважаючи на це, поляки-«центральки» відкрито демонстрували певну «вищість» своєї регіональної групи відносно решти населення з північно-західних та західних теренів Польщі. Такого роду регіональний етноцентризм польської частини населення нерідко «одягався» у форму дискримінації на цивілізаційному ґрунті: відчувалось відкриття зневажливе ставлення до архаїчної традиційної культури українських мешканців гір, що здавалась польським колоністам надто «чуждернацькою», «смішною», почасти «відсталою»⁹⁸. Для прикладу, по-

⁹⁴ Sakson A. Stosunki narodowościowe na Warmii... S. 180.

⁹⁵ Див. Benedyktowicz Zbigniew. Portrety «obcego»: od stereotypu do symbolu. Kraków : Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2000. S. 162.

⁹⁶ Nedobiichuk N. Polacy i Ukraińcy we wzajemnych profilach stereotypowej percepcji. *Imigranci z Ukrainy w Polsce. Potrzeby i oczekiwania, reakcje społeczne, wyzwania dla bezpieczeństwa* / pod red. nauk. Michała Lubicz Miszewskiego. Wrocław : Wydawnictwo Akademii Wojsk Lądowych imienia generała Tadeusza Kościuszki, 2018. S. 25. URL : <https://depot.ceon.pl/bitstream/handle/123456789/16668/Imigranci%20z%20Ukrainy%20w%20Polsce.%20Potrzeby%20i%20oczekiwania%20C%20reakcje%20spo%20C5%82eczne%20C%20wzywania%20dla%20bezpiecze%20C5%84stwa.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (дата звернення: 25.11.2021).

⁹⁷ Drozd R. Osadnictwo ludności Ukraińskiej na ziemi człuchowskiej w ramach akcji «Wisła». *Śląskie Studia Historyczne*. 1997. Nr 5. S. 233.

⁹⁸ Beba B., Pijanowska J. Demograficzne uwarunkowania rozwoju kultury... S. 27; Sakson A. Stosunki narodowościowe na Warmii... S. 181–182.

дібні прецеденти конкретно з українським населенням Бойківщини вже траплялися раніше, зокрема, у міжвоєнний період. Тоді змішане польсько-руське населення одного із сіл порубіжного Рава-Руського повіту (Львівське воєводство) ніяк не могло сприйняти переселенців-бойків, що «бридко розмовляють, бридко одягаються, смішно говорять, наприклад «була» замість «била»; ходять в сіраках, носять білі штани, сорочки на мазурський манір випущені наверх і солом'яний капелюх власної роботи»⁹⁹. Власне, подібні упередження, згідно з теорією Г. Тейфеля, у такому полікультурному та гетерогенному середовищі будувалися на принципах артикуляції і міжгрупових та мінімізації внутрігрупових розбіжностей¹⁰⁰.

Слід додати, що в середовищі українських переселенців також функціонували гетеростереотипи поляка негативного змісту. Їх сприймали передусім крізь призму зверхнього ставлення, пияцтва, лінивства та злодійства. Негативні гетеростереотипи, що панували в обох етнічних спільнотах стосовно одні до одних, призвели до взаємної самоізоляції як українців, так і поляків¹⁰¹.

Отож, цілий комплекс факторів суттєво гальмував, а то й перешкоджав соціально-культурній адаптації українців Західної Бойківщини. На практиці це створювало благодатний ґрунт для тривалого антагонізму сторін, взаємних етнічних образ, а звідси – і звинувачень з огляду на історично пережитий досвід, що у свою чергу вело до часткової самоізоляції передусім менш чисельної української спільноти в умовах інакшого, по суті, чужого для себе, етнічного середовища¹⁰².

Уже йшлося про те, що слово «українець» в уявленні інших локальних спільнот дуже часто асоціювалося з поняттями «бандерівець», «рі-

⁹⁹ Gajkowa O. Kultura ludowa okolic Hor i Potylicza. *Prace i materiały etnograficzne* / red. J. Gajek, Lublin : Nakładem Pol. Tow. Ludoznawczego, 1947. S. 41.

¹⁰⁰ Серета В. У пошуках приналежності. Переосмислення Іншого в історичній пам'яті українських ВПО. *The Image of 'the Others' in Post-Socialist Societies*. 2020. Issue 2 (16). Pp. 83–84; Tejfel H., Turner J. Ch. The Social Identity Theory of Intergroup Behavior. *Political Psychology: Key Readings* / edited by John T. Jost, J. Sidanius. UK: Psychology Press, 2004. Pp. 282–283.

¹⁰¹ Drozd R. Polityka władz wobec ludności ukraińskiej w Polsce... S. 90.

¹⁰² Sakson A. Stosunki narodowościowe na Warmii... S. 178.

зун», «вбивця» тощо¹⁰³. Власне, подібні «ярлики» можна трактувати в контексті концепції суспільної стигматизації канадсько-американського соціолога та антрополога Е. Гофмана. Згідно із цією концепцією, абсолютно здорова особа, яка володіє певною рисою чи атрибутом, що в сприйнятті іншої спільноти викликає переважно негативні емоції (інакше кажучи, накладає «пляму» на неї) може трактуватися іншими та й, урешті, самим собою як «соціально менш значима» або взагалі неповноцінна¹⁰⁴. Таким чином, таврування власного «я» може відбуватися лише з допомогою вдало підбраного «ярлика» сторонніми¹⁰⁵.

У подібних умовах і справді не обходилося без таврування власної ідентичності з боку українських переселенців, витворення певного комплексу меншовартості щодо оточуючих, про що наглядно свідчать поведінкові реакції української меншини. Так, українське населення «понімецьких» земель Польщі на практиці часто маскувало свою етнічність: у розмові переходило на польську мову, залишаючись у домівках при рідній українській; великі християнські свята відзначали за зачиненими дверима; у костелі знак хреста робили лише один раз трьома пальцями¹⁰⁶. Водночас мало місце також ворожа налаштованість представників польської громади, що проявлялась, зокрема, у жбурлянні каміння у вікна помешкань української меншини, коли ті сідали за спільну сімейну трапезу на Святвечір¹⁰⁷. До слова, останній прецедент надійно увійшов у практику польських локальних спільнот, до нього вдавалися ще навіть в середині 70-х років ХХ ст.¹⁰⁸

Слід підкреслити, що в умовах комуністичної ПНР українці Західної Бойківщини, що у своїй більшості належали до Української

¹⁰³ Там само. S. 180.

¹⁰⁴ Goffman E. Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości / przełożyła A. Dzierżyńska, J. Tokarska-Bakir. Gdańsk : GWP, 2005, S. 32.

¹⁰⁵ Solarz O. «Te małe Ukraińce» – O traumie wysiedlenia, stygmatyzacji i jej konsekwencjach w relacjach potomków Ukraińców wysiedlonych w ramach akcji «Wisła». Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Etnograficzne. 2018. T. 46. Z. 3. S. 33.

¹⁰⁶ Грицковян Я. Осередки української долі. Історія сіл: Березка та Воля Матіяшова / за ред. М. Зимомрі. Дрогобич – Кошалін : Коло, 2005. С. 219.

¹⁰⁷ Solarz O. «Te małe Ukraińce» – O traumie wysiedlenia... S. 34.

¹⁰⁸ Там само.

греко-католицької церкви ¹⁰⁹, до 1956 року *de iure* не мали богослужінь у східному обряді, а на практиці часто змушені були обирати поміж польським костелом та православною церквою, що діяли на легальних умовах ¹¹⁰. У Баях Мазурських Вармінсько-Мазурського воєводства на великі християнські свята віряни греко-католицької конфесії збиралися в місцевому римо-католицькому костелі та співали українських релігійних пісень ¹¹¹. Також в окремих місцевостях «понімецьких» земель із українським населенням в часи заборони УГКЦ дяки збирали місцевих греко-католиків у приватних будинках і таємно відправляли богослужіння ¹¹².

Постійна морально-психологічна, соціально-культурна та громадсько-релігійна напруга в українсько-польських міжетнічних взаєминах підштовхувала окремих українців до зміни власного світогляду, прийняття чужої культури та церкви, щоби в такий спосіб влитись у нове для себе культурне середовище та врешті позбутись клейма «Іншого / Чужого». Утім, руйнування соціальних зв'язків у межах власної етнічної спільноти провадило до «іншування» вже із середини своєї групи: таким людям чіпляли ярлик «перекінчиків» та фактично зараховували до числа зрадників ¹¹³.

Підсумовуючи, зазначимо, що соціально-культурна адаптація вихідців із Західної Бойківщини на землях Західнопоморського, Поморського та Вармінсько-Мазурського воєводств проходила в складних соціально-економічних, політичних та культурно-релігійних умовах. Українці Західної Бойківщини в перших роках після переселення зіткнулися з усіма труднощами повоєнного життя в новому соціальному та культурному середовищі: поруйновані та напівзруйновані будинки, нестача засобів до життя, дефіцит продуктів харчування,

¹⁰⁹ Kopiczko A. Panorama wyznaniowa województwa olsztyńskiego po II wojnie światowej. *Tożsamość kulturowa społeczeństwa Warmii i Mazur* / pod red. B. Domagały i A. Saksona. Olsztyn, 1998. S. 40.

¹¹⁰ Moskałyk J. Kościół grekokatolicki na Warmii i Mazurach. *Tożsamość kulturowa społeczeństwa Warmii i Mazur* / pod red. B. Domagały i A. Saksona. Olsztyn, 1998. S. 129.

¹¹¹ Drozd R. Polityka władz wobec ludności ukraińskiej w Polsce... S. 95.

¹¹² Там само.

¹¹³ Марціняк Т. Українська діаспора польського села. Дослідження в Білому Борі. *Політологічні читання*. 1995. № 2. С. 195.

праця за наймом («заробки») у сусідніх господарствах, неприхильне та вороже ставлення з боку різних регіональних груп польського етносу, висміювання ними явищ традиційно-побутової культури переселених, взаємні засуди та звинувачення в злочинах історичного минулого. Чи не найважче склалися відносини українських переселенців із прибулими поляками із центральних воєводств Польщі та частиною репатріантів із Радянського Союзу. Проблема полягала в накопиченні негативного досвіду українсько-польських міжетнічних взаємин на попередніх хронологічних відрізках, в основі якого лежали стереотипи, етнічні образи та пересуди. Вливання українських переселенців в нове культурне середовище також суттєво утруднювала політика місцевих органів влади, спрямована на розпалювання міжетнічної напруги та поглиблення взаємних протиріч. Загалом усе це вело до виразного міжгрупового конфлікту в українсько-польських взаєминах, наслідком якого стала замкнутість та самоізоляція обох етнічних спільнот (ідеться про ті групи польської частини громади, що походили із центральних воєводств Польщі, частина репатріантів із Радянського Союзу та кашуби) стосовно одна до одної.

Роль традиції та культурної пам'яті у збереженні української ідентичності (на прикладі обрядовості календарних свят). Відразу з прибуттям на нові землі українські переселенці зіткнулись із цілим комплексом проблем. Про те, які виклики стояли перед ними житлово-побутового, матеріального, соціального, культурного, світоглядно-ціннісного та психологічного характеру, ішлося в попередньому розділі. На практиці вирішення цілого ряду вказаних проблем водночас давало ключ до першочергового завдання українських переселенців в екстремальних умовах – встояти та вижити. Пізніше вирішення окреслених проблем стало засобом особистого й колективного самоствердження, а разом з ним – засобом переосмислення власної ідентичності. Звісно, у тих умовах переселенці не думали категоріями ідентичності, однак свідомо долали щоденні виклики саме в її рамках.

У контексті етнічних процесів, які частково репрезентує матеріал нашого дослідження, доцільно було б говорити про поняття етнічної

ідентичності. Згідно із твердженням сучасних українських дослідників, етнічна ідентичність – це відчуття належності до певної етнічної спільноти, однаковості з іншими її членами внаслідок спільності історичної пам'яті, спогадів про єдиних предків та емоціональних зв'язків з батьківщиною, основних компонентів культури, що звичайно виявляється в солідарності із членами цієї спільноти ¹¹⁴. При цьому, як стверджує М. Степико, етнічна ідентичність визначається не так суб'єктивним її самовизначенням, як обсягом, специфікою та контекстом умов і форм її життєдіяльності і не обов'язково предметно-практичної. Інакше кажучи, в основі етнічної ідентичності, що є явищем динамічним, лежить життєвий досвід людини – сукупність способів вирішення проблем існування, що у формі традицій, звичок, стереотипів поведінки та діяльності, етосу, норм моралі, настанов, вірувань (з-поміж них і релігійних) передаються з покоління в покоління в межах культурного ареалу певного етносу ¹¹⁵.

Утім, у випадку з переселенцями в рамках акції «Вісла» цей процес суттєво утруднювався через шоківі емоційні стани і травматичність. На думку сучасної польської дослідниці О. Соляж, саму схему виселення українського населення можна розглядати згідно з моделлю *rites de passages*, запропонованою А. Ван Геннепом, у якій найістотніша фаза обряду – лімінільна – в'яжеться з містичним перевтіленням, тобто входженням у новий статус через освоєння. Однак, як продовжує дослідниця, у випадку з українською меншиною в Польщі переосмислення ідентичності стало процесом, що затягнувся на десятки років: для частини виселених етап реакрації триває й донині в четвертому поколінні і весь час є незавершеним. Водночас знищення почуття належності, родинних зв'язків, розпад ідентичності і дезорієнтацію, що виникла на цьому ґрунті, на думку О. Соляж, можна інтерпретувати також як продовження фази лімінальності, у якій «адепт» ритуалу –

¹¹⁴ Халюк Л. Усні народні оповідання українців-переселенців Лемківщини, Холмщини, Підляшшя та Надсяння: жанрово-тематична специфіка, художні особливості. Київ, 2013. 208 с.; Зображення переселення українців в усних оповіданнях: операція «Вісла» та її наслідки. *Компаративні дослідження слов'янських мов і літератур. Спеціальний випуск*. 2010. С. 109.

¹¹⁵ Степико М. Українська ідентичність: феномен і засади формування. Київ : НІСД, 2011. С. 235, 240.

відповідно до концепції В. Тернера – очікує на новий суспільний статус, будучи «ані тут, ані там»¹¹⁶.

Водночас частина сучасних дослідників із різних сфер гуманітаристики дедалі частіше розглядає ідентичність людини крізь призму системи її суспільних ідентичностей, до яких також зараховують культурну тотожність¹¹⁷. Щодо останньої, то на думку польського соціолога З. Рикела, культурна ідентичність вирізняється тривалою ідентифікацією суспільної групи і її членів із тим культурним укладом, що панує в цій спільноті, тобто з її ідеями, переконаннями, поглядами, звичаями, цінностями і правами¹¹⁸.

До одного з видів суспільної ідентичності можна також віднести релігійну окремішність населення, яка особливо в перші десятиліття після прибуття на нові землі відігравала роль своєрідного «рятівного кола» для світовідчужання й отриманих психологічних травм українських переселенців. На думку польського соціолога А. Садовського, релігія є одним із ключових чинників усвідомлення народно-культурної самобутності для спільнот прикордоння¹¹⁹, до яких можна віднести й українських переселенців, причому як у період до сумнозвісної операції «Вісла», так і після неї.

Відзначимо, що вага релігійної свідомості в житті переселенців ще більше зросла з огляду на нове (переважно чуже для них), оточення. Це стало можливим, зокрема, й через те, що греко-католицька церква після свого переходу в підпілля в 1946 році в місцях переселення не потрапила під тотальну заборону і продовжувала відігравати важливу роль у житті українців, надаючи їм потрібну духовну та моральну-психологічну підтримку, супроводжуючи життєвий цикл переселенців відповідною церковно-обрядовою практикою¹²⁰.

¹¹⁶ Solarz O. «Te małe Ukraińce» – O traumie wysiedlenia... S. 32.

¹¹⁷ Артимішин Ю. «Ми теж українці...» С. 106.

¹¹⁸ Rykiel Z. Tożsamość terytorialna, nacjonalizm i kreacja tożsamości lokalnej. *Tradycja dla współczesności. Ciągłość i zmiana, t. 10. Współczesne konteksty tożsamości społeczno-kulturowych*. Lublin, 2017. S. 9. URL : <http://wydawnictwo.umcs.lublin.pl/pic/2700.pdf> (дата звернення: 12.08.2021).

¹¹⁹ Артимішин Ю. «Ми теж українці...» С. 12.

¹²⁰ Халюк Л. Усні народні оповідання українців-переселенців Лемківщини... С. 103.

Однак, про що вже йшлося, віряни УГКЦ майже впродовж десятиріччя змушені були жити в умовах римо-католицького костелу, хоча окремі греко-католицькі парафії спорадично з'являлися в різних місцевостях західних та північно-західних теренів Польщі ще перед 1956 роком ¹²¹.

Поряд із церквою, яка залишалася центром духовного життя українства на «понімецьких» землях на початках після переселення, особливо в перше десятиріччя, а також мовою, неабияку роль у процесі соціального самоствердження відіграла календарно-обрядова традиція як частина культурного простору переселенців. Саме в культурній матриці, на думку відомого сучасного британського географа Т. Еденсора, поєднується локальне і національне, національне і глобальне, щоденне / буденне і незвичне / святкове, що складає основу національної ідентичності людини ¹²². При цьому «локальне» у випадку з переселеними виявляє вирішальний і «пострауматичний» зв'язок із топосами «малої батьківщини», «дому», а також родиною та спільнотою / громадою. Видається, саме апеляція до родини, її мікроісторії, культурних традицій та мови сформувала в переселенцях тривку опору в шокових травматичних обставинах щойно після виселення.

Польський історик Р. Дрозд свого часу відзначив, що суспільна ізоляція переселених українців, з якою зіткнулись останні відразу після примусового виселення, стимулювала процеси їх внутрішньої інтеграції. Саме культурні цінності родин переселенців, звернення до традиційної звичаєвості, на думку дослідника, стали міцним стрижнем їх української ідентичності, водночас виступили своєрідним способом буття та самозбереження в перспективі майбутнього ¹²³.

Власне, українська культура переселенців, що інтегрувала її носіїв не дивлячись на локальні / регіональні відмінності, стала твердим фундаментом, на якому будувалась ідентичність переселенців

¹²¹ Дзюбина С. І стверди діло рук наших: Спогади. Варшава : Видавництво «Український архів», 1995. С. 107–122.

¹²² Edensor T. Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne / przekł. A. Sadza. Kraków : Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2004. S. 10.

¹²³ Drozd R. Polityka władz wobec ludności ukraińskiej w Polsce... S. 91.

в перші десятиліття після полишення рідного простору. Одне із втілень цей процес отримав у традиційній звичаєвості календарних свят. На наш погляд, саме календарно-обрядова культура українських переселенців, і, зокрема, вихідців із Західної Бойківщини, відразу після переселення перебрала роль одного з маркерів у процесі конструювання власної етнічної самобутності. Практичними інструментами при цьому виступили народна традиція та колективна (комунікаційна, культурна) пам'ять, що згуртували попередні та наступні покоління переселенців. Утім, тут відразу потрібно зауважити, що такі інструменти в будіванні власного етнічного «я» були особливо актуальними в перші десятиліття після переселення, проте з часом зі зміною поколінь та посиленням процесів акультурації, а пізніше асиміляції, частково втратили своє попереднє значення.

Розгляньмо на прикладі народної обрядовості християнських свят календарного року, як традиція та колективна пам'ять виступили механізмами етнічного самозбереження в житті очевидців та учасників сумнозвісної акції «Вісла».

Наші оповідачі, якими переважно були жінки, у своїх спогадах про родинні святкування християнських свят часто пригадують, а окремі з них й пильно бережуть досі, традицію випікання великодніх пасок. Анна Йойкан із с. Довжиця Ліського повіту зауважує: «...Пекли житньо, з жита. У нас пшениця не родила. Може була би й родила, але не давала вправлятися, хорі ¹²⁴ були і тяжко було в тих горах робити. Купляли таку муку петльову ¹²⁵ і мішали з тов житньов і так пекли <...>. Яйця давали, муки, робили такий розчин і так пекли» ¹²⁶.

При цьому, відповідно до вміщеної В. Гнатюком інформації кінця ХІХ ст., житнє борошно на Бойківщині було разовим (разового грубого помолу), бо не було де петлювати. Іноді купляли й житнє петльоване борошно, однак, згідно із записами етнографа, «баби

¹²⁴ Механічне перенесення із польської *chory* – «хворий».

¹²⁵ Тобто петльовану, багаторазового помолу (вищий сорт).

¹²⁶ Записано від Йойкан Анни Григорівни, 1933 р. н.

не вмiють з нев обходити ся; не один муку загладит, i паски не може їсти – хiба даст худобинi, або перепiкат на вугляньча¹²⁷.

Мешканка с. Скiбно Кошалiнського повiту (Захiднопоморське воеводство), яка народилась i зростала в с. Нижня Жерниця, традицiю приготування великоднiх пасок пам'ятає як вдома, так i на чужiй землi, куди її принесла мати респондентки: «То ше мої мама пекли, як ми з села пiшли, ше й тут [на заходi Польщi. – О. К] пекли. А я навiть пам'ятам в Жерницi [до переселення. – О. К.]. То як мама зробила <...>, пекли, несли святити, до свячення то несли, обрўсом¹²⁸ бiлим прикрили... Цiлi свята мусiла бути на столi. То, шо ся з'їло на шнядане¹²⁹, то ся з'їло. А то мама святили i цiлi свята <...> Чи на колацьє, чи на вечiр'є чи <...> брало i ся їло. Як сирi, то такi маленькi, нi..., а сирiоу пам'ятам, то мама мала, такi мали форми, то такi були великi...»¹³⁰. Остання цитата в доволi промовистiй формi пiдкреслює роль матерi в збереженнi як локальних (родинних), так i нацiонально-культурних традицiй у середовищах переселенцiв iз Захiдної Бойкiвщини. Саме матiр, за словами О. Кузьменко, найчастiше залучає дiтей до участi в обрядодiях, формує домашню школу приготування обрядових страв¹³¹.

Що цiкаво, окремi з оповiдачiв досi зберiгають у пам'ятi також весь традицiйний колорит самого процесу випiкання пасок, у домашнiх печах.

¹²⁷ Герус Л. Типи, особливостi пластичного вирiшення, функцiї обрядового хлiба бойкiв наприкiнцi ХІХ – початку ХХ столiття. *Łemkowie, Bojkowie, Rusini. Historia, współczesność, kultura materialna i duchowa* / red. B. Halczak, R. Drozd, S. Dudra, O. Kozakevych, O. Kuzmenko, P. J. Best, M. Śmigiel. Słupsk, 2016. Т. 6. С. 399.

¹²⁸ Дiал. «скатертиною».

¹²⁹ Механiчне перенесення слова *śniadanie* з польськoї в українську мову; означає «снiданок».

¹³⁰ Записано вiд Кальган Марiї Олексiївни, 1937 р. н.; народилась в с. Нижня Жерниця Лiського повiту Пiдкарпатського воеводства, освiта: 5 класiв; працювала в держгосподарствi; пенсiонерка; проживає за адресою: с. Скiбно Кошалiнського повiту Захiднопоморського воеводства, буд. № 12. Записано 08.05.2018 р. Коломийчуком О. Ю. у м. Кошалiнi Кошалiнського повiту Захiднопоморського воеводства.

¹³¹ Значення матерi у збереженнi нацiональної традицiї в мiшаних шлюбiх на польськo-українськoму пограниччi. На *pograniczu «nowej Europy»: Polsko-ukraińskie sąsiedztwo* / pod. red. Magdaleny Zowczak. Warszawa: Wydawnictwo DIG, 2010. S. 331–339.

Отож, у міжвоєнний період, згідно з інтерпретацією респондентки, через значні розміри великодньої паски її несли до церкви на плечах, загорнуту в білий великий обрус. Як зазначає та ж сама інформаторка, «паску їли цілий тиждень. Тримали її до першої неділі по Великодню. Так як нас було багато – дев'ять осіб»¹³². Саме тому, вочевидь, її пекли таких розмірів. Окрім того, слід додати: в уяві українського населення Бойківщини така освячена в церкві паска наділялася особливими властивостями: сприяла плодючості худоби та родючості полів. Тому частинку освяченого хліба згодовували корові, а також залишали до початку весняних польових робіт¹³³.

Хотілося б окремо зупинитися на святах зимового циклу. У своїх спогадах про відзначення християнських свят зимового періоду найбільшу вагу опитані респонденти приділили різдвяно-новорічному циклу, про який більш детально скажемо пізніше. Однак не оминули також увагою ті свята, власне, передріздвяного циклу, які фактично супроводжували їх соціалізацію, впливали на формування світоглядних орієнтирів, через окремі складові входили у їх повсякденність. Одним із таких було свято Андрія, яке в народному світобаченні асоціюється передусім із визначенням дівочої долі крізь призму традиційних мантичних та магічних практик. Оповідачка з с. Мичків Ліського повіту, де проживало змішане населення з теренів Бойківщини та Лемківщини, пригадала одну з найбільш поширених на теренах України дівочих дивінацій¹³⁴ – «ворожіння за кілками». Ось як це відбувалося вже на теренах Західнопоморського воєводства, після примусового переїзду інформаторки: «Та ворожили не раз... Ходили, кілька руками штахети зліпають, а пізніше тримали і лічили: як пара – то вийде заміж, а як не пара – то не вийде. Треба було чекати цілий рік»¹³⁵.

¹³² Записано від Йойкан Анни Григорівни, 1933 р. н.

¹³³ Герус Л. Типи, особливості пластичного вирішення... С. 400.

¹³⁴ Див. Серебрякова О. Традиційна ворожба з кілками: ритуально-магічний аспект. *Народознавчі зошити*. 2012. № 4. С. 663–670.

¹³⁵ Записано від Беґедзи Стефанії Михайлівни, 1931 р. н.; народилася у с. Мичків Ліського повіту Львівського воєводства, освіта 7-класна; працювала в домогосподарстві; пенсіонерка; проживає в с. Димінек, гміна Білий Бір Щецинецького повіту Західнопоморського воєводства. Записано 27.04.2018 р. Коломийчуком О. Ю. у с. Димінек, гміна Білий Бір Щецинецького повіту Західнопоморського воєводства.

Сам факт побутування подібної дивінації в циклі матримоніальної мантики річного календарного кола в переселенців із Західної Бойківщини свідчить, що це була достатньо давня традиція, принесена із собою з рідних гірських місцин. Її не змогли стерти з колективної пам'яті вихідців із гір ані новий (абсолютно чужий їм) природно-географічний ландшафт, ані достатньо дискримінаційні умови їх повсякденного життя, ані відірваність від «батьківської» землі, ані численні перешкоди сімейно-побутового характеру, в існуванні яких зізнається сама оповідачка: «...Тут [на Помор'ї. – О. К.] до нашої хати сходилося багато дівчат. Я мами не знала, бо коли була мала, вона вмерла. А тут у нас була господарка і потрібно було за тим усім дивитись. Тому якщо десь ішла надовго, то від тата діставала. Через це дівчата приходили до мене, збиралися, колядували. Хлопців пару прийшло, посиділи, посміялися»¹³⁶. При цьому оповідачка зазначає, що подібні «сходини» молодих дівчат до її оселі тривали доти, доки вона не вийшла заміж в 1950-х роках¹³⁷. Тоді ж у суспільно-громадському та культурно-релігійному житті українські переселенці відчували істотне покращення.

Інша оповідачка, що походить із с. Нижня Жерниця Ліського повіту, також відтворює алгоритм матримоніальної дивінації, про яку вона знає, вочевидь, ще з рідних просторів. Однак приуроченість її інша – святвечірня. Ось як це вона описує в своєму наративі: «Ворожили, але то більше було на Різдво, на Святу вечерю. То били такі, як то називали “бобальки”¹³⁸, клали і давали кожному ім'я тої дівчини, що там біла. Потім давали малого¹³⁹ кóта жеби поїв. І кот котру злапав, то вона в тим року вийде заміж. А котру попробував і лишив, то нічо з того не буде. Потім хату коли прибирала, то позмітала то сміття трошки, винесла надвір і слухала з котрої сторони пес гавкає, то з тої сторони прийде чоловік якийсь. Хлопець прийде. Але чи то так було..?»¹⁴⁰.

¹³⁶ Записано від Бегедзи Стефанії Михайлівни, 1931 р. н.

¹³⁷ Записано від Бегедзи Стефанії Михайлівни, 1931 р. н.

¹³⁸ Малі булочки, змащені медом і посипані маком.

¹³⁹ Механічне перенесення з польської слова «malego» – «малого».

¹⁴⁰ Записано від Боберської Марії Дмитрівни, 1927 р. н.

Не випадково схожим за обрядовим сценарієм було це ворожіння на решті території Західної Бойківщини по інший бік українсько-польського кордону. Так, у с. Довге Дрогобицького району, приготувавши обрядове печиво, яке тут мало назву «андрійчика», дівчата приводили до хати пса. Спершу з ним тричі обходили навколо «андрійчиків» (щоб стимулювати апетит), а потім давали йому змогу їх вільно споживати. Уважали, якщо собака швидко з'їсть чиясь випічку, та швидко вийде заміж, а якщо надкусить та залишить, то дівчина готувалась до того, що її хлопець кине ¹⁴¹. На Закарпатській Бойківщині на Святвечір дівчата на виданні так само дослухались до гавкату собак у справі пророкування майбутнього заміжжя: «Відки [собаки] забрешуть, відти свата...» (с. Лозянський Міжгірського району) ¹⁴².

Частина наведених прикладів матримоніальної мантики належить до дня Святого вечора, про що чітко пам'ятають наші інформатори з теренів Західної Бойківщини. Потрібно сказати, що чи не найбільший слід у їх культурній / колективній пам'яті залишили обрядово-звичаєві чинності, приурочені саме до переддня Різдва Христового – Святого вечора. Причому ще таким вони його пам'ятають і по фрагментах реконструюють у період до сумнозвісної «Вісли». По-перше, це пов'язано з тим, що різдвяно-новорічний зріз календарно-обрядової культури є чи не найколеритнішим (на рівні з великоднім циклом) в усьому річному колі християнських свят. По-друге, саме в різдвяно-новорічний період святкового календаря кожен із членів сім'ї дуже активно інтегрується в обрядові та знаково-символічні дії в межах мікропростору рідного дому чи своєї локальної спільноти, стає співучасником та співтворцем на земному рівні священного акту креації – світотворення, яке є визначальним з точки зору традиційного світогляду для всього подальшого року. По-третє, саме різдвяно-новорічний час є одним із періодів святко-

¹⁴¹ АНФРФ ІМФЕ ім. М. Т. Рильського, колекція 5, од. зб. 466 в., арк. 164.

¹⁴² Закарпатська область. *Етнографічний образ сучасної України. Корпус експедиційних фольклорно-етнографічних матеріалів. Т. 6. Календарна обрядовість* / гол. ред. Г. Скрипник; НАН України; ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Київ, 2016. С. 107.

вого календаря, коли до родинних традицій та звичаєво-обрядових практик у локальних спільнотах активно та діяльно залучаються діти. Переселенці із Західної Бойківщини конструюють культурну спадщину своїх предків переважно з позицій дитячого / підліткового світосприйняття та ментальності, адже процес дорослішання їх застав уже на чужій землі. І хоча значна частина дослідників з великим застереженням ставиться до наративів з перспективи цієї вікової групи населення (В. Куделя-Свйонтек, А. Вилегала) або ж взагалі заперечує її «реконструктивний» потенціал (Б. Андерсон ¹⁴³), ми все ж таки вважаємо, що саме родинна традиція залишає магістральний слід в біографічній пам'яті опитаних респондентів. І якраз їхні спогади з родинних приготувань до свята Різдва Христового є промовистим прикладом так званої колективної пам'яті родини в термінології М. Альбвакса ¹⁴⁴ (або ж міжпоколінної родинної пам'яті в сучасній інтерпретації).

Зупинимось на цій складовій у наративах наших інформаторів більш детально. Вони, як правило, у дуже піднесеному емоційному стані здебільшого по фрагментах, іноді в дрібних деталях пригадують та відтворюють спільну родинну вечерю у Святвечір на своїй рідній землі ще в період II Речі Посполитої. Оповідачка із с. Рибне Ліського повіту із хвилюванням пригадує той час свого дитинства: «Боже мій, коханий <...> Як діти, ми так чекали тих свят. Соломи нанесли так...» ¹⁴⁵.

Під час приготувань до Святої вечері на Західній Бойківщині, як і в інших регіонах України, більша частина опитаних нами респондентів активно допомагала своїм батькам у дитячі та підліткові роки. Оповідачка із с. Нижня Жерниця Ліського повіту пригадує, як вона разом із батьком перед вечерею ходила до стайні годувати

¹⁴³ Б. Андерсон у своїй найвідомішій праці «Уявлені спільноти» (Київ, 2001) зазначає: «Перейшовши через фізіологічні та емоційні зміни, що супроводжують статеве визрівання, ми вже не спроможні “пригадати” дитячу свідомість» (Андерсон Б. Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму. Київ : Критика, 2001. С. 250).

¹⁴⁴ Див.: Halbwachs M. Społeczne ramy pamięci. Warszawa : Państwowe Wydawnictw Naukowe, 1969. S. 217–261.

¹⁴⁵ Записано від Кафчак Анни, 1934 р. н.

худобу. При цьому в її пам'яті міцно відклались слова батька, як той шанобливо звертався до домашньої худоби, запрошуючи і її до родинної трапези: «Прошу на коляду!»¹⁴⁶.

Цей епізод із життя респондентки в окремих деталях простежується у спогадах мешканців с. Чорна Лиського повіту (жителі цього населеного пункту були виселені пізніше, у 1951 р.), де вранці на Різдво найкращу корову в господарстві заводили до хати й там годували заздалегідь приготовленими для неї стравами. Що цікаво, перед цим на роги худобі чіпляли вінок-перевесло¹⁴⁷.

Помітне віддуння в пам'яті більшості опитаних респондентів залишила така складова Святого вечора на Західній Бойківщині, як родинне ритуальне умивання. Ось як це виглядає в наративі оповідачки із с. Вижня Жерниця Лиського повіту: «Ми все на вечеру до нашої дятки¹⁴⁸ (?) ходили. Нас було споро¹⁴⁹, він мав тих внуків, нас. І ми йшли. І він мешкав при ріці. І перед вечерьов всі йшли ся мити. І до тої води пару грошків кидав, жебине бути бідному через рік»¹⁵⁰.

Треба сказати, що ритуальне умивання в окреслений час більшою мірою властиве лемкам¹⁵¹. В окремих місцевостях Західної Бойківщини додатково натиралися снігом, щоби бути здоровим¹⁵².

Польський антрополог Є. Василевський стверджує, що ритуальне умивання перед Святою вечерею було поширеною формою приготувань людини до зустрічі зі священним. Недаремно цитована вище оповідачка з Вижньої Жерниці підкреслила, що «<...> та вода

¹⁴⁶ Записано від Боберської Марії Дмитрівни, 1927 р. н.

¹⁴⁷ Петречко Д. Втрачені українські села. Чорна. Брошнів-Осада : Таля, 2010. С. 272.

¹⁴⁸ Семантика цього слова не встановлена, з контексту випливає, що йдеться, найвірогідніше, про діда оповідачки.

¹⁴⁹ Польське «достатньо багато», «чимало».

¹⁵⁰ Записано від Карпи Ольги Михайлівни; народилася у с. Вижня Жерниця Лиського повіту Львівського воєводства, освіта: середньоспеціальна; працювала на кондитерській фабриці; пенсіонерка; проживає в м. Кошалін Кошалінського повіту Західнопоморського воєводства. Записано 05.05.2018 р. Коломийчуком О. Ю. у м. Кошаліні Кошалінського повіту Західнопоморського воєводства.

¹⁵¹ Горбаль М. Різдвяна обрядовість Лемківщини: семантика, типологія, етнічний контекст. Львів : ТзОВ Дизайн-студія «Папуга», 2011. С. 62–65.

¹⁵² Fil A. Ziemie rodzinne w pamięci moich przodków. Wspomnienie o wsi Zawój. *Bieszczady Odnalezione*. 2014. Nr 2. S. 117.

від цих гріхів, від цього всього омивала»¹⁵³. Окрім того, на нашу думку, умивання в річці перед вечерею відсилало в часі до перших віків християнства, коли Різдво Христове та Водохреща відзначалися Церквою в один день, що до сьогодні практикується в окремих Церквах східного обряду¹⁵⁴.

Невід'ємною «колективною» компонентою Святого вечора в спогадах переселенців із Західної Бойківщини було обрядове внесення сіна, соломи та снопа (так у значній частині нарративів окреслюють вівсяного дідуха) в домівку. Очевидно, цей момент святвечірньої трапези був одним із найбільш трепетних та очікуваних у дитячому й підлітковому світосприйнятті цього святкового періоду. Принаймні це підтверджується тією тональністю, з якою наші інформатори повертаються в цей епізод свого минулого. Так, зокрема, це виглядає в розповідях переселенки із с. Рибне Ліського повіту: «З соломи діти гнізда робили. Літали по соломі, Боже!..». Наприкінці додає: «...Спали собі в тій соломі. Задоволені¹⁵⁵ били¹⁵⁶»¹⁵⁷.

Наратив іншої оповідачки проливає більше світла на родинно-обрядову традицію різдвяної атрибутики: «Неслося до хати сіно, солому і сніпок вівса. То так вставлялося до кутика як то хоїнку¹⁵⁸ вставляють. Сіно клали на стіл, накривали його, а солому – на землю, як діти били. Три дні так солома була, на третій день то забирали й виносили, а сніпок аж до Нового року стояв»¹⁵⁹. Подібної традиції у використанні різдвяної атрибутики дотримувалось українське населення західної та центральної частин Бойківщини по іншу сторону польсько-українського кордону¹⁶⁰. У цих деталях різдвяно-новоріч-

¹⁵³ Записано від Карпи Ольги Михайлівни; народилася у с. Вижня Жерниця...

¹⁵⁴ Zowczak M. O wyższości świąt Wielkanocnych nad świętami Bożego Narodzenia. *Fascynacje folklorystyczne. Księga poświęcona pamięci Heleny Kapeliś*. Warszawa, 2002. S. 177.

¹⁵⁵ Себто були задоволені, механічне перенесення виразу «zadowoleni były» з польської до української мови.

¹⁵⁶ Діал. «були».

¹⁵⁷ Записано від Кафчак Анни, 1934 р. н.

¹⁵⁸ Тобто ялинку – механічне перенесення лексичної одиниці «choinka» з польської до української мови.

¹⁵⁹ Записано від Боберської Марії Дмитрівни, 1927 р. н.

¹⁶⁰ НЕАПНУ, ф. 1, оп. 6, спр. 158, арк. 3; НЕАПНУ, ф. 1, оп. 6, спр. 162, арк. 2.

ної обрядовості неважко помітити історико-генетичну й світоглядно-культурну єдність частин Бойківщини по різні боки українсько-польського кордону.

Ще одним незамінним сюжетом у розповідях респондентів про різдвяні святкування був пошук горіхів у святвечірній соломі. Ось уривок із нарративу оповідачки, що народилась у с. Довжиця Ліського повіту: «Йшов тато з сином чи там з дівчинов. А звідтам несли сніп збіжжа, вівсяник ¹⁶¹ і солому. Солому настелили по цілій хаті і сіно несли зі стайні. Сіно сі ставило на стіл і прикривалося обрусом і на тим вечерю їли на Ріствяні ¹⁶² свята. А солома була розстелена по цілій хаті і сипали горіхів і ми діти малі глядали ¹⁶³ по тих в соломі горіхів. І солома була зо три дні по Ріствяних святах, до Шчепана [св. Степана. – О. К.]. За третій день спрятували. А потім його спалювали. А сіно худобі давали...» ¹⁶⁴. Інша респондентка родом із с. Мичків Ліського повіту також пригадує подібний епізод зі свого дитинства: «А горіхів... Глядалося в тій соломі, гребли...» ¹⁶⁵. Потрібно зауважити, що посипання горіхів у святвечірню солому до сьогоднішніх днів залишається популярним на теренах західної й центральної частин Бойківщини (Сколівський, Дрогобицький, Турківський, Старосамбірський р-н Львівської обл., Закарпатська обл.), хоча, щоправда, уже втратило своє первісне значення ¹⁶⁶.

На нашу думку, значна увага до приведеного епізоду Святої вечері з боку самих оповідачів свідчить, що присутність вищезгаданих обрядових атрибутів фактично маркувала *sacrum* у дитячому світосприйнятті цього святкового часу. Слід також зауважити таке явище, що у структурі нарративів переселенців часто фігурує етап

¹⁶¹ Хліб, спечений на вівсяному борошні.

¹⁶² Архаїчна, характерна для всього регіону Бойківщини назва Різдва. У вимові українців Бойківщини вона звучить як Ріство, що, за припущенням дослідників, походить від слова «рости».

¹⁶³ Діал. «шукали».

¹⁶⁴ Записано від Йойкан Анни Григорівни, 1933 р. н.

¹⁶⁵ Записано від Бегедзи Стефанії Михайлівни, 1931 р. н.

¹⁶⁶ НЕАПНУ, ф. 1, оп. 6, спр. 158, арк. 3; [Злоцький Т.] Жизнь верховинського земледельца. Свет. 1870. Ч. 43. С. 347; Гайда Ю. Турківщина: природа і люди. Монографічний опис. Ужгород: Патент, 1998. С. 289.

спільного внесення різдвяних обрядових атрибутів в оселю. Власне, завдяки такій родинній інтеракції наративи опитаних респондентів отримують високий ступінь «цементації» в пам'яті їх авторів. Через залучення до родинних традицій у поєднанні з, так би мовити, «обрядовою» активністю відбувалося достатньо ефективне та, щонайважливіше, більш-менш об'єктивне конструювання родинної колективної пам'яті відзначення великих християнських свят. Для прикладу, ось як особиста участь респондентки в обрядодії внесення ритуальних атрибутів допомагає їй у деталях реконструювати цей фрагмент родинної Святої вечері: «Батько йшов перший до стодоли, щоби взяти сніп та набрати соломи. Тато ніс сніп соломи, яку стелив на землю, а брат ніс вівсяний сніп до кута. Я несла-м сіно на стіл – тато всьо приріхтував так. А брат ніс – така була лампа, вона була крита, не запалювалась, ліхтарка називалась. А брат малий ніс ту ліхтарку. Ну і всі поставали, солому розстелили, сіно на столі розстелили, обрусом накрили, сніп до кута. Ну і вечерея...» (с. Нижня Жерниця Ліського пов.)¹⁶⁷.

Поряд із цим не можна обійти увагою ще один надзвичайно важливий фактор, який теж суттєво впливає на здатність оповідачів об'єктивно та в деталях відтворювати минуле відповідно до їх психологічно-вікових особливостей на той час. Його зауважив іще в 30-х роках ХХ ст. німецький та британський вчений К. Маннгайм. У результаті досліджень науковець дійшов висновку, що люди у віці 12–25 років переживають різні події зі свого особистого життя в такий спосіб, що ті потім значно більшою мірою впливають на їх індивідуальний розвиток та залишають більш вагомий слід в їхній біографічній пам'яті, ніж ті, що людина переживає на подальших етапах свого життя. Цей феномен дослідник назвав «пам'яттю поколінь»¹⁶⁸.

Ось як розлого та з певною долею скрупульозності реконструює етап внесення традиційних символів Різдва Христового до оселі оповідачка із с. Мичків Ліського повіту, що на момент переселення

¹⁶⁷ Записано від Угрин Ольги Павлівни, 1937 р. н.

¹⁶⁸ Assmann A. Między historią a pamięcią. Antologia / red. naukowa i poslowie M. Saryusz-Wolskiej. Warszawa : Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2013. S. 46.

була в тих вікових межах, про які писав К. Маннгайм: «Юш ¹⁶⁹ як Святий вечир, то юш, тато ввечерь юш ішли до стодоли, приносили сніп вівсяний, но...клали його в кучаку за стіл, до того снопу таку струшлю ¹⁷⁰ маленьку спекли, таку булочку там, вкладували до того снопа... <...> і тато ішли до стодоли, приносили солому до хати, принесли солому, дэревце било (це хоїнку – дэревце в нас називали)... і тато несли той сніп за той-во..., а другий хтось там ішов, ніс солому, клали в хаті... <...> і як ішли, поріг перейшли і якось, памятам, казали: «Помагай Біг, Помагай Біг, на щастя, на здоров'ятих свята відпровадити, а других дочекати. Многая і благая літа!» ¹⁷¹.

Водночас варто вкотре наголосити на ролі традиції, а в цьому випадку родинно-обрядової традиції, у процесі консервації та ретрансляції пам'яті поколінь. За словами польської дослідниці М. Гловацької-Грайпер, коли говоримо про традицію, як, зрештою, і про колективну пам'ять, маємо справу зі сприйняттям часу як постійно актуального, що наближає його до мітичних часів ¹⁷². Що цікаво, у цьому контексті швидше не пам'ять визначає, якою буде традиція, а, навпаки, традиція організовує та впорядковує колективну пам'ять, проєктуючи минуле на сучасність ¹⁷³. Тому можемо твердити, що культурна традиція дуже часто є каталізатором та одночасно фундаментом, на якому будується процес запам'ятовування подій зі свого минулого, тим більше, коли мова йде про уламки родинної історії.

Дослідники феномену колективної пам'яті в цьому плані пішли ще далі, окресливши взаємозалежність поміж пам'яттю, традиці-

¹⁶⁹ Діал. «уже», «вже».

¹⁷⁰ Діал. «струся», «струцля», «штруцля», «плетінка» – плетений обрядовий хліб.

¹⁷¹ Записано від Чарноти Анни, 1931 р. н.; народилася у с. Мичків Лиського повіту Львівського воєводства, освіта: 3-класна; працювала в домогосподарстві; пенсіонерка; проживає в м. Пененжні Браневського повіту Вармінсько-Мазурського воєводства. Записано 20.02.2019 р. Коломийчуком О. Ю. у м. Пененжні Браневського повіту Вармінсько-Мазурського воєводства.

¹⁷² Głowacka-Grajper M. *Transmisja pamięci. Działacze «sfery pamięci» i przekaz o Kresach Wschodnich we współczesnej Polsce*. Warszawa : Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2016. S. 46.

¹⁷³ Burdzik T. *Tradycja a kształt kultury w czasach globalizacji. Kultura i Historia*. 2013. Nr 23. URL : <http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/archives/4715> (дата звернення: 25.11.2021).

єю та ідентичністю особи. Французький філософ П. Рікер з посиланням на одну з праць Дж. Локка, зазначає: «...Коли йде мова про ідентичність окремої особи, sameness [ідентичність. – О. К.] вказує на пам'ять»¹⁷⁴. А польська соціологиня А. Вилегала стверджує, що «творення ідентичності як такої у відношенні до особи або ж спільноти видається неможливим без звернення до традиції, без почуття тяглості...»¹⁷⁵.

Наративи переселенців із Західної Бойківщини доводять, що для покоління безпосередніх свідків операції «Вісла» культурно-обрядові практики, в основі яких лежить давня (ще «батьківська») традиція, і справді є певними пам'яттєвими кодами, довкола яких протікає процес конструювання власного етнічного «Я» в сучасній перспективі. Відомий британський соціальний антрополог П. Коннертон у своїй відомій праці «Як суспільства пам'ятають» (*How Societies Remember*) (Кембрідж, 1989) писав, що через повторюваність дій спогади та ідентичність стають наче вписаними в наше тіло¹⁷⁶.

Подібні пам'яттєві коди можуть міститися й транслюватися у різноманітних місцях (що в суспільному й науковому дискурсах носять назву місць пам'яті) та середовищах. До прикладу, навіть місцевий сільський краєзнавчий музей може об'єднувати чималі групи людей й набувати ролі важливого осередку комеморації для переселенців іншої етнічної спільноти при переважаючих кількісних показниках титульного етносу¹⁷⁷. У випадку з переселенцями із Західної Бойківщини поряд з іншими середовищами саме родинне коло і власна оселя виконують важливу функцію підтримки й трансляції «живої» пам'яті про своє коріння та землю своїх предків.

¹⁷⁴ Ricoeur P. Pamięć, historia, zapomnienie / przeł. J. Margański. Kraków : Wydawnictwo Universitas, 2012. S. 138.

¹⁷⁵ Wylegała A. Przesiedlenia a pamięć: studium (nie) pamięci społecznej na przykładzie ukraińskiej Galicji i polskich «Ziem Odzyskanych». Toruń : Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2014. S. 441–442.

¹⁷⁶ Коннертон П. Як суспільства пам'ятають / перекл. з англ. С. Шліпченко. Київ : Ніка-Центр, 2004. С. 114–115; Edensor T. Tożsamość narodowa, kultura popularna... S. 101.

¹⁷⁷ Боса Л. Білоруси на теренах Степової України: особливості культурної адаптації та збереження ідентичності (за польовими матеріалами 2017–2018 років). *Народна творчість та етнологія*. 2018. № 5. С. 107–110.

Роль тілесних практик, базованих на пам'яттєвому кодї та втілених в родинних культурних традицїях, передає наступний фрагмент нарративу переселенки із с. Рибне Лїського повїту, мешканки м. Гурово-Лавецького Вармінсько-Мазурського воеводства: «Наша мода була така там [в с. Рибне Лїського повїту. – О. К.], і я ту¹⁷⁸ [на заходї Польщї, в м. Гурово-Лавецькому. – О. К.] робила. Я такі булочки пекла, як то називають, такі палянки. З муки пшеничної, тїлько вѳда, дрїжджї і вѳда. І то ся першим положило на стїл, соли, чеснок. Молитву ся змолило і то вперед чеснок і той палянок їлося. А потому юш там капуста варилася з горохом, пїроги, я й сама не знаю, шо, але носилося й носилося. Першим мусїли бути чеснок, сїль і та булочка. Робилам там, і так само тутай роблю. Я тутай спекла-м, син був, синова¹⁷⁹, чотири такі, положилося, він навіть зд'єньча¹⁸⁰ поробив, о Єзу¹⁸¹ коханий... [з приємнїстю. – О. К.], з тих булочок» [смїється. – О. К.]¹⁸².

Схожим чином давня родинна традицїя приготування головної страви Святвечора – кутї виступає маркером етнїчної / української самоїдентифїкацїї для переселенки із с. Нижня Жерниця Лїського повїту: «Беру мак, додаю меду, ну і пшеницї. І то всьо було [на рїднїй землї до переселення. – О. К.]. А тут [на заходї Польщї. – О. К.] ще й додають якїсь там родзинки, якїсь там овочї сушенї. Я то не додаю, я їм подаю, хто хоче, хай собї додає»¹⁸³. Власне, справа обрядового приготування кутї подекуди і в наші днї є процесом, до якого залучаються і вже дорослї дїти, що виступає «живим» полем для інтеграцїї родини та культивування її цїнностей і традицїї¹⁸⁴.

Водночас останнє речення з приведеної вище цитати є наочним пїдтвердженням певної фатальностї в процесї міжпоколінної трансляцїї родинного звичаєво-обрядового коду в середовищї пере-

¹⁷⁸ Тобто тут, на цьому місцї.

¹⁷⁹ З польської «невїстка».

¹⁸⁰ Тобто свїтлинї, фото; механїчне перенесення лексеми «zdjęcia» з польської в українську мову.

¹⁸¹ З польської «Jezi», тобто звертальне Ісусе.

¹⁸² Записано від Кафчак Анни, 1934 р. н.

¹⁸³ Записано від Угрин Ольги Павлївни, 1937 р. н.

¹⁸⁴ Кузьменко О. Значення матерї у збереженнї національної традицїї... С. 337.

селенців із Західної Бойківщини. Переселенка з Нижньої Жерниці Марія Кульган, що нині мешкає на теренах Кошалінського повіту Західнопоморського воєводства, промовисто це підтверджує: «Я – то так <...> тримаюсь тої старі, шо мама навчила, а чи буде так моя донька <...>, я того не знаю».

Справді, більша частина зібраних нами інтерв'ю з українцями Польщі, які походять із Західної Бойківщини, переконують, що асиміляційні впливи польського гомогенного мовно-культурного середовища поволі розмивають українську ідентичність, передусім третього та ще більше четвертого покоління переселених. Насамперед даються взнаки впливи етнолінгвістичного навколишнього середовища, у якому значна частина молодих українців у Польщі українську мову розуміють, проте розмовляти нею не в змозі¹⁸⁵. Окрім нівелюючого впливу навколишнього іноетнічного середовища, існує ще ціла низка факторів, що підготували ґрунт асиміляційним викликам раніше: розрив внутрішньосімейних зв'язків, наслідки руйнування локальної спільноти (сільської громади), психологічна апатія до спогадів із травматичного минулого, різниця в гендерному підході в ціннісному ставленні до народних звичаїв та обрядів старого життя тощо. Так само важко не погодитись із думкою Л. Халюк, яка зауважує: «...певною мірою асиміляція залежить не лише від зовнішніх обставин, але й від внутрішньої установки кожної конкретної людини, власного вибору своєї національної тотожності, ставлення до рідної мови, культури, релігії»¹⁸⁶.

Отже, традиційні елементи у відзначенні календарних свят з певною скрупульозністю й шанобливим ставленням до «батьківської» спадщини частково зберігаються в пам'яті й культивуються передусім у середовищі прямих очевидців акції «Вісла», рідше – їхніх дітей. Для перших, окрім усього, вони виступають практичним інструментом у творенні власної етнічної ідентичності, навіть більше – є певним способом буття й механізмом культурного самозбереження в умовах посиленої асиміляційної загрози.

¹⁸⁵ Халюк Л. Усні народні оповідання українців-переселенців Лемківщини... С. 101.

¹⁸⁶ Там само. С. 98.

Проблеми збереження української ідентичності (Донщина та Кубань)

Українське етнографічне пограниччя – це територія, розташована по обидві сторони державного кордону України, суміжна із сімома сусідніми державами, де, з одного боку, проживає переважна частина з майже 1,7 млн етнічних українців-громадян цих країн, які визначають межі української етнічної території, а з іншого – більшість представників національних меншин, які представляють прикордонні країни. Специфіка пограниччя зводиться до того, що до однієї території і до одного спільного минулого та культурної спадщини мають стосунок щонайменше два відповідні сусідні народи, представники яких проживають по обидві сторони державного кордону.

Слід зазначити, що в рамках Радянського Союзу адміністративний кордон України з Росією був лише умовним символічним розмежуванням між сусідніми народами, територіями та ідентичностями. Отже, до розпаду СРСР у 1991 році існувала така модель співжиття і взаємовпливу між населенням українсько-російського етнографічного пограниччя, згідно з якою були створені максимально відкриті умови для взаємного проникнення етнічних українців в етнографічному середовищі росіян і навпаки, що повністю відповідало тодішній державницькій концепції формування «єдиного радянського народу», але межувала з небезпекою цілеспрямованої асиміляції українців та поступовою втратою ними глибинних рис власної національної ідентичності.

Розпад Радянського Союзу збалансував цю небезпечну тенденцію, створивши умови для рівних можливостей взаємного зміцнення

української етнічної складової в пограничних регіонах сусідньої країни та етнічних росіян у відповідних прикордонних територіях нашої держави. Становлення двох ідеологічно вільних народів-сусідів мало б дати поштовх посиленню етнокультурної ідентифікації мешканців пограниччя, а відкритість кордонів та небувале зростання контактів між населенням прикордоння – зумовити природний взаємовплив базисних етноформуючих елементів однієї національної культури на іншу. Наше дослідження українського етнографічного пограниччя стосується насамперед впливу на процес формування та розвитку національної ідентичності його етнічно змішаного населення комплексу важливих чинників, а саме – автохтонності, історії, національної пам'яті, географії, культури, рідної мови та використання двох мов одночасно в порубіжних спільнотах, освіти, релігійного розмаїття, змішаних сімей, регіональності, локальності та індивідуальності, систематичних міжетнічних стосунків, діяльності національно-культурних товариств, іноетнічних впливів на різні сфери життя населення пограниччя, існуючого там специфічного політичного, економічного та інформаційного простору тощо. Тому аналіз реального стану ідентифікації населення, яке проживає по обидві сторони державного кордону, взаємовідносин та взаємовпливів культур місцевих національних спільнот у межах прикордонної зони уявляється вкрай важливим для розкриття процесу становлення й динаміки ідентичності населення українсько-російського пограниччя.

За своїми географічними масштабами, історичною глибиною взаємної інтерферентності населення, гостротою ситуації, зростаючими етнічно-мовними проблемами, політизацією і навіть мілітаризацією впродовж останнього часу українсько-російське етнографічне пограниччя чітко відрізняється від аналогічних секторів порубіжжя України з іншими країнами. З Росією межують п'ять великих північно-східних та східних областей України – Чернігівська, Сумська, Харківська, Луганська та Донецька. На їх території на січень 2020 року разом проживає 10 млн 985,7 тис. осіб ¹, що складає одну

¹ Чисельність населення по регіонах України в 2020 р. URL : <https://index.minfin.com.ua/ua/reference/people/2020/>

чверть усього населення України. У цих областях проживає переважна частина етнічних росіян – громадян України та російськомовних українців. З боку Росії суміжними з Україною областями також є п'ять південно-західних областей (Брянська, Курська, Воронежська, Белгородська, Ростовська) та Краснодарський край. На їхніх територіях проживає майже стільки ж мешканців, як і в зазначених вище прикордонних областях України – 10 млн 367,7 тис. осіб². У їх межах проживає значна частина етнічних українців: лише у Воронежській, Курській і Белгородській областях, за офіційними даними, які далеко не збігаються з реальними, їхня кількість становить 200 тис. осіб (з 1 млн. українського населення, зареєстрованого там у 1930-х роках). На Північному Кавказі офіційно проживає 460 тис. українців. Найкомпактніше в цьому регіоні вони мешкають у Краснодарському краї³. Перелічені вище області України та відповідні адміністративні одиниці Росії формують чотири масштабні українські історико-етнографічні регіони – Сіверщину, Слобожанщину, Донщину, Кубанщину та Північний Кавказ. У своєму дослідженні зосередимо увагу на трьох останніх.

Донщина – український етнічний регіон з культурним центром у Ростові, територія розселення етнічних українців у межах території колишньої Облaсті Війська Донського – напівавтономної адміністративної одиниці Російської імперії XVIII – початку ХХ ст. Її землі розподілені між кількома адміністративно-територіальними частинами України та Російської Федерації. У сучасній Росії до складу історичної Донщини, як території колишнього розселення українського народу, належить значна частина Ростовської області, західна територія Волгоградської області по правому берегу Хопру до його впадіння в р. Дон, а також північно-західні землі Калмикії до р. Манич, яка є південно-східним кордоном Донщини. Історичним містом української Донщини, безперечно, є м. Ростов (сьогодні – Ростов-на-Дону), який за свою 300-літню історію лише впродовж 1887–1904 років перебував у складі Облaсті Війська Донського,

² Російсько-українська границя. URL : <https://ru.wikipedia.org/wiki/>.

³ Росія . URL : <https://uk.wikipedia.org/wiki/>.

а до того понад 100 років був частиною Катеринославської губернії (Катеринослав – сучасне українське місто Дніпро).

Уперше українці закріпилися на берегах середнього Дону за часів князювання в Києві Святослава Хороброго, коли 965 року він розгромив небезпечних для Давньокиївської держави хозарів, перетворивши їхню донську фортецю Саркел на слов'янський форпост Білу Вежу. Відтоді ця фортеця з посадою стали важливим торговим та воєнним пунктом для Києва в Дикому полі, а також на торговому шляху до Північного Кавказу і Середньої Азії. Гарнізон у Білій Вежі обороняв південно-східні кордони Давньокиївської держави від нападів степовиків аж до початку XII ст., і лише феодалні міжусобиці предків українців та посилення половців на сході, змусили слов'ян на певний час покинути ці землі. Прикордонні землі Давньокиївської держави на південному сході займало тоді згадане вище давньоукраїнське плем'я сіверян, яке в роки свого найбільшого впливу і процвітання контролювало величезну територію від Десни на півночі до Дону на півдні. Про часи, коли сіверянами надійно контролювалося узбережжя Дону, залишилася в українській мові назва найбільшої його притоки – Сіверського Дінця. Ця ріка тече територіями сучасних Харківщини, Донеччини та Луганщини, а також Белгородською та Ростовською областями РФ. Свого часу чернігово-сіверські князі змогли закріпитися на берегах Керченської протоки, на Таманському півострові та в східному Криму, створивши там літописне Тмутороканське князівство, яке посідало вигідне стратегічне становище, перекриваючи єдиний морський вихід з Азовського до Чорного моря. І лише згадана вище феодална роздробленість та послаблення Давньокиївської держави змусили давньоукраїнське плем'я сіверян покинути Тмутаракань та берега Дону, де невдовзі з'явилися кочівники.

Удруге українці збудували свої оселі на Нижньому Дону після того, як з'явилися тут у середині XVI ст. під керівництвом волинського магната та черкаського старости князя Д. Вишневецького. Українські козаки-черкаси селилися не лише на Сіверщині, але й на Донщині, їхні нащадки проживають там і донині. Найбільшим міс-

том, що було засноване черкасами, стало Черкаськ (нині Черкаська станиця в Ростовській області), на згадку про українські Черкаси, де розпочиналася бойова служба Д. Вишневецького і звідки походили його запорізькі козаки. Початок існування Черкаського городка вважається 1570 рік, коли 5 тис. українських козаків-черкасів, повертаючись з переможного походу на Астрахань, зупинилися неподалік турецької фортеці Азов і заснували там першу Січ за зразком Запорізької: для заснування свого укріпленого центру на Дону козаки обрали острів Лисячий, що нагадував о. Хортиця на Дніпрі, усередині нової січі існували шість куренів, як у запорожців, та й побут спочатку зовсім не відрізнявся від традицій дніпровських низовиків. З цього приводу в «Истории Донского войска» зазначено: «В 1570 году запрожские черкасы в 60 верст от Азова построили новый городок, назвал его своим именем Черкас», «...в коем и жили долгое время без жен, как запорожцы»⁴. Так, як Запорізька Січ перекривала шлях татарам та туркам вверх по Дніпру, Черкаський городок перекривав їм шлях по Дону. Показовим є те, що першим донським отаманом став теж виходець із Черкас – Михайло Черкашенин, з якого і розпочинається справжня, а не вигадана сучасними російськими міфотворцями історія Донського козацтва. Черкаський городок з того часу став осередком козачого життя на Дону, а згодом, під іменем Черкаська – столицею всього Війська Донського. Центром донського козацтва він залишається майже 250 років, до 1805 року, коли отаман М. Платов переніс столицю козаків на нове місце, надавши їй, на згадку про стару, ім'я Новочеркаська, існуючого дотепер. Показовим у плані доведення ролі українських козаків у розбудові Черкаська як столиці Війська Донського є такий факт: першим на Дону мурованим храмом став Воскресенський військовий собор у Черкаську. Збудовано його наприкінці XVII – на початку XVIII ст., тобто тоді, коли в Україні муровані храми будувалися десятками. Тому й не дивно, що перший донський кам'яний храм зроблено саме за українським зразком. Головний храм донських козаків був розташований на центральній площі міста, яка, як і скрізь в Україні, нази-

⁴ Старочеркасская станица. URL : <https://ru.wikipedia.org/wiki/>.

валася «Майданом», де збиралася головна козацька рада. Він зведений у стилі українського бароко майстрами, добре знайомими з тогочасною архітектурною традицією козацької Гетьманщини. До 1805 року собор залишався найбільшою святинєю всього Донського козацького війська. Лише з перенесенням донської столиці до Новочеркаська Воскресенський собор перестав вважатися головним центром донського життя ⁵.

Доказом ролі українського князя Д. Вишневецького, засновника Запорізької Січі на о. Хортиця, у заселенні території сучасної Ростовської області РФ служать і назви тамтешніх населених пунктів – Верхній Вишневецький та Нижній Вишневецький, що збереглися донині ⁶. У пониззі Дону українські черкаси заснували й інші найдавніші козацькі укріплення – Верхні та Нижні Роздори, Манич та ін. Щорічно для роботи в Ростовському порту приходили тисячі працівників з України, які активно заселяли навколишні хутори та станиці. Економічна залежність Ростова (Ростов-на-Дону названий на честь видатного церковного діяча, українця із походження, святого Димитрія Ростовського, відомого в миру як Данило Туптало) від України дуже швидко була оформлена й адміністративно: 1783 року фортеця Димитрія Ростовського разом з Таганрогом і Азовом увійшла до складу Маріупольського повіту Катеринославського намісництва, а в 1797 році виник окремий Ростовський повіт у новоутвореній Новоросійській губернії. Незважаючи на назву, спочатку центром нового повіту був Таганрог, і лише в 1807 році повітову владу насправді перенесено до Ростова. Та й далі, аж до 1887 року, Ростов адміністративно підпорядковувався українському Катеринославу (сучасному Дніпру), який залишався губернським центром для всіх територій нижнього Дону.

Тобто на початковому етапі, як і на Слобожанщині, головною колонізаційною силою в цьому регіоні стало саме українське коза-

⁵ Роздобудько І. Донщина та далі на схід. URL : http://haidamaka.org.ua/page_istgeodon.html.

⁶ Матеріали для изучения сельских поселений России. Доклады и сообщения третьей научно-практической конференции «Центральночерноземная деревня: история и современность». Воронеж, декабрь 1994 г. Москва, 1994. С. 69.

цтво. Його передові загони торували шлях у бік Дону вже на початку XVI ст., а у вирішальну добу генези донського козацтва – у 40–50-х роках XVI ст. – українські козаки мали перевагу над представниками інших народів, що козакували на Нижньому Дону. Отже, першими поселенцями Черкаського городка то його околиць були українські запорізькі козаки, що прийшли на Донщину разом з Д. Вишневецьким. Вони і стали ядром майбутнього донського козацтва. Д. Вишневецького як засновника Донського козацтва і війська, зображали найбільші російські історики минулих століть, наприклад В. Татищев у своїй «Історії Російської з найдавніших часів»⁷.

У зв'язку з постійною загрозою раптових татарських набігів московський уряд уже на початку XVI ст. став направляти до Донщини власну прикордонну службу, що повинна була довідуватись про наміри татар, які кочували на цих південних просторах, і повідомляти про це воеводам московських порубіжних міст, щоб ті могли завчасно попередити населення та відповідним чином підготуватися до зустрічі небажаних гостей.

Утім, завдяки першим переселенцям з Подніпров'я вже наприкінці XVI ст. прикордонні московські залоги склалися переважно з українців. Доказом цього може служити повідомлення путивльського воеводи московському цареві від 1546 року про те, що вихідці із Сіверської землі заснували власні зимовища на Дону, внаслідок чого кримські татари почали рідше нападати на ці землі⁸. За твердженнями англійського купця Д. Флетчера, у 1588 році на московських південних кордонах служило 4 тис. українців з 4,3 тис. загальної кількості найманців⁹. У 1593 році «товариство самарських черкас» у кількості 25 чоловік йшло для зимівки на Міус і зіткнулося на донецькій землі з кримським пашею Ахметом. У 1589 році на Донець при-

⁷ История Российская с самых древнейших времен неусыпными трудами через тридцать лет собранная и описанная покойным тайным советником и астраханским губернатором, Василием Никитичем Татищевым. Кн. 1–5. 1768–1848. URL : <https://ru.wikipedia.org/wiki/>.

⁸ Пірко В. О. Заселення Донеччини у XVI–XVIII ст. (короткий історичний нарис і уривки з джерел). Донецьк, 2003. С. 10.

⁹ Українці. Східна діаспора: атлас / [текст І. Винниченко ; передм. В. Наулко ; відп. ред. Р. Сосса]. Київ, 1993. С. 4.

йшли черкаси з Матвієм Федоровим, який за службу на Полі вимагав у московського царя забезпечення заgonу продуктами¹⁰. Отже, козаки постійно закріплювали український компонент на Дону, значення якого добре розуміли ще за княжих часів Київської Русі, політика якої вела до колонізації руським елементом Донщини далеко до появи там Московії та на першому етапі її існування.

Таким чином, черкаси-запоріжці поклали початок донським козакам, які ще в XIX ст. добре пам'ятали, що їхні предки колись були запорожцями та звалися «черкасами». Тривалий час донські козаки зберігали свої українські корені і традиції, мову та звичаї, але згодом, за рахунок переселення до регіону значної частини російських селян, що втікали на Дон від царського кріпацтва та козачилися там, основна маса донців незабаром зрусифікувалася, хоча при цьому зберегла у своїй ментальності чимало українських етнографічних рис. Тому й не дивно, що серед сучасних донських козаків є чимало людей з українськими прізвищами (Журба, Новиковський, Кармацько, Шаварнівський, Журбинський, Стодола, Криворученко, Черваченко, Величко), що не було притаманно донському козацтву російського походження. Але з часом все більше збільшувалися лави донських козаків за рахунок російських кріпаків, що втікали із Центральної Росії з-під влади своїх панів. Українська сутність донців дедалі більше розмивалася під впливом російського етнічного чинника, у результаті чого і склався своєрідний донський субетнос російської нації.

Із включенням Правобережної України до складу Речі Посполитої витік українців у бік південного регіону Московського царства збільшився через примусове окатоличення місцевого православного населення або внаслідок повстань проти польського соціального й національного гноблення. По суті, підтримавши стихійний потяг козаків у бік Дону, тодішня Польща без особливих зусиль мала змогу спрямовувати значну частину козацтва на схід з метою протистояння систематичним нападам турків і татар. У цьому контексті

¹⁰ Багалей Д. И. Очерки из истории колонизации и быта степной окраины Московского государства. Москва, 1887. Т. 1. С. 152.

згаданий вище Г. Л. Боплан у 1650 році писав польському королю Я. Казимиру: «Ця новозавойована земля є непоборною твердиною проти військової могутності турків і підступних нападів татар, міцною перепоною, здатною зупинити їхні часті руйнівні набіги; той ворог страшенно здивувався, зустрівши у провінції, яка була тереном для переможного походу його війська, нездоланну причину своєї ганьби, а також і свого занепаду»¹¹.

Еміграція українців у східному напрямі тривала і впродовж XVII ст. На початку XVII ст., у «смутні роки» іноземної інтервенції і селянської війни в Росії, кримська орда розорила Цареборисів, прийшла в цілковитий розлад сторожова та станична служба, а у зв'язку із цим ослаб вплив на цю територію Московської держави, зате зріс вплив запорозького й донського козацтва в заселенні краю. Так, на початку XVII ст. у двох місцях на р. Вовчій згадуються пристані для укриття запорозьких чайок, на яких козаки виходили до Азовського моря й добиралися не лише до південного берега Криму, але й до Стамбула та Сінопа. На середину XVII ст. усе Північне Приазов'я фактично опинилося під контролем Запорозької Січі, про що свідчать не лише згадки про дії козаків у різних місцях краю, але й запорозькі зимівники, пікети, установлені на найважливіших шляхах; повідомлення про спільні походи запорозького козацтва з донським не лише до кримських берегів, але й до Туреччини; переходи із Запорожжя на Дон і, навпаки, численних козацьких загонів; виходи запорожців потайними шляхами в Азовське море у разі блокування турками гирла Дніпра. Зокрема, у 1638 році, за свідченнями донського військового отамана М. Татарина, запорозьких козаків в Азові й на Дону було понад 10 тис. осіб і їх чисельність постійно збільшувалася¹². За підрахунками фахівців, за десять років до початку Визвольної війни українського народу 1648–1654 років вихідці з України становили половину населення на Дону. У тактичних роз-

¹¹ Боплан Г. Л. Опис України. Меріме П. Українські козаки та їхні останні гетьмани. Богдан Хмельницький. Львів, 1990. С. 19.

¹² Воссоединение Украины с Россией. Документы и материалы в трех томах. Москва, 1953. Т. 1. С. 203.

рахунках самого українського козацтва Дон бачився недосяжним для польських рук місцем перечікування антикозацьких репресій в Україні та консолідації власних сил. Така зростаюча хвиля еміграції українців стала насторожувати царську владу, яка змінила порядок їх розселення в межах Московщини того часу, побоюючись зворотних україноцентричних тенденцій серед мешканців українсько-російського прикордоння. У цьому контексті показовим став новий царський наказ місцевим царським воєводам «...розсилати емігрантів на постійне проживання невеликими партіями, а коли б приходили великими групами – висилати на Волгу, до Симбірська й інших міст, а в прикордонній смузі не лишати». Але додатковий відтік населення з України на схід під час визвольної війни козацтва з Річчю Посполитою збільшив потік емігрантів настільки, що царська влада не змогла, наприклад, завадити переселенцям заснувати 1652 року нове місто Острогозьк¹³.

Емігрантський рух до пограничного регіону з Росією значно збільшився після Переяславської ради 1654 року, коли південно-західні простори Московського царства стали більш відкритими для вихідців з України. Згідно з написаними в Москві Березневими статтями, Лівобережну Україну і Запорозжя московський уряд розглядав як складову частину Російської держави, що спрощувало переселення етнічних українців на схід. Б. Хмельницький вважав українськими всі землі на південному сході від Ізюмського перевозу до Дону, про що свідчить його універсал від 15 січня 1655 року. Туди ринулись у пошуках кращих умов для життя або задля кар'єрного зростання українські військовослужбовці, духівники, купці, промисловці, ремісники, викладачі, перекладачі, митці та інші категорії населення України, які добровільно рушали на схід.

Отже, у другій половині XVII – на початку XVIII ст. заселення Донщини значно прискорилось. Цьому сприяли не лише масові переселення українських селян і міщан з Правобережної України, Волині та Поділля, яке з 1672 року опинилось під владою Туреччини,

¹³ Українці. Східна діаспора : атлас / авт. передм. В. Наулко ; відп. ред. Р. Сосса. Київ, 1993. С. 4.

але й зміцнення позицій Росії в цьому регіоні після Переяславської ради 1654 року.

Водночас повернення на Правобережну Україну польських магнатів і шляхти після укладення в 1667 році Андрусівського перемир'я за спиною українського уряду між Річчю Посполитою та Росією учасникам національно-визвольної війни загрожувало тяжкими наслідками. Тому в другій половині XVII ст. спостерігається масове переселення українців із Правобережної України, Поділля і Волині на Донщину. Царський уряд намагався розселити їх на південних рубежах своєї держави, як і раніше, для її захисту від раптових набігів кримських татар та ногайців. На нашу думку, така потужна присутність етнічних українців у межах Московського царства європейцями тодішню багато в чому відсталу Московщину.

Але паралельно із цим, починаючи з другої половини XVII ст., частина мешканців Лівобережної України зіткнулася з невідомим до того явищем – примусовим виселенням до східних від Батьківщини просторів. Під категорію примусово висланих українців підпадали ув'язненні царською владою особи, повстанці та бунтівники, засуджені козаки, арештовані козацькі старшини антимосковської орієнтації, реальні чи потенційні противники розпочатої експансіоністської політики Москви в Україні тощо.

Роль етнічних українців у засвоєнні приазовських просторів значно зросла після 1711 року, коли Росія програла Османській імперії в битві на Пруті, унаслідок чого Петро I був вимушений відмовитися від влади над Запоріжжям та покинути Азов і Таганрог. Турки передали Таганрог з навколишніми землями під юрисдикцію Запорізької Січі. У цьому контексті слід підкреслити, що перебування Таганрога й Північного Приазов'я у складі Запорізької Січі сприяло економічному розвитку козацтва й заселенню цього регіону новою хвилею етнічних українців. За нових сприятливих обставин запорожці стали концентрувати свої зусилля на освоєнні приазовських земель. Запорожці основні зусилля спрямовували на освоєння північного узбережжя Азовського моря, оскільки торгівля рибою не лише забезпечувала їх продуктами харчування, але й дозволяла отримувати

певні прибутки для оновлення військового спорядження та державотворчих потреб. Тож не дивно, що їхні рибальські артілі просувалися все далі на схід і досягли на початку 1740-х років Єйської коси. Нові козачі українські населені пункти, сторожові пункти та промисли виникали в той час на всьому Азовському узбережжі, аж до території сучасної Кубані. Так, на приазовських просторах виникала паланкова система оборони, коли ця територія складалася з окремих паланок, на чолі яких стояли полковники, що призначалися загальнокозацьким кошом. На узбережжі Азовського моря, зокрема, розташовувалася Єланецька паланка за річкою Грузький Єланчик, до складу якої входили землі від цієї річки на заході до ріки Єї на південному сході (тепер – Краснодарський край Росії). У 1769 році, за розпорядженням Запорозького коша, під Таганрог вирушило 500 сімейних козаків. Вони оселилися в усті р. Міусу, поблизу відновлюваної Таганрозької фортеці, де заснували три нові козачі слободи – Миколаївську, Троїцьку і Покровську, що були названі так за головними запорозькими святами. Невдовзі тут виникла й четверта запорізька слобода – Неклинівка. І зараз в Ростовській області Росії існує Неклинівський район, центром якого є с. Покровське, колишня запорізька слобода ¹⁴.

При всьому цьому донські козаки, як і запорізькі, зберігали свою незалежність, протистоячи зі зброєю в руках зазіханням не лише турків та татар, але й прагненням московської влади остаточно підкорити Донщину. Цьому сприяли додаткові переселенські хвилі українських козаків на схід. За даними І. Баглія, «у другій половині XVIII ст. дуже багатько народу з України стало виходити в степи Воронежчини та на Дон, куди йшли навіть козаки і «підпомощники». Підмовили їх туди йти ті піддані, що жили у старшин-поміщиків на Дону – по юртах та по хуторах; вони казали, що живеться їм гарно, жодних видатків вони там не несуть. У 1763 році на Дону переписано було 20 000 душ таких підданих, котрі платили семигривенний подушний оклад, не стративши права вільного переходу (до 1796 р.). Були українці на Дону і серед донських козаків: у 1793 році їх було

¹⁴ Роздобудько І. Донщина та далі на схід. URL : http://haidamaka.org.ua/page_istgeodon.html.

1591 чол. на 30 476 козаків»¹⁵. Але українського люду, тобто разом із селянами, на Донщині насправді було значно більше: якщо за даними четвертої ревізії 1782 року, на Дону і в Приазов'ї було 26 758 вихідців з України, то під час п'ятої (1795) їх стало вже 58 500. Між 1778 і 1796 роками лише навколо Таганрога виникло понад 55 слобід і хуторів¹⁶, заснованих українцями.

Отже, ліквідація Запорізької Січі в 1775 році не зупинила колонізаційного руху українців на Донські землі, і переселення українців у Приазов'я та на береги Дону тривало й далі, набираючи з кожним роком дедалі більшого розмаху. Це пояснюється тим, що самі донці перестали обробляти власні землі, віддаючи всі сили службі Російської імперії як жандарми з підтримки правопорядку в різних її куточках, захищаючи там царський режим, а тим часом на рідній землі працівників катастрофічно не вистачало. З таких умов російський уряд дозволив селитися на території Війська Донського та в гирлі Дону працюючим українцям. Необхідно зазначити, що найбільше на цій території вихідців з Лівобережної України приваблювало межиріччя Сіверського Дінця й Тору, де розміщувалися соляні озера, що ще зі скіфських часів використовувалися для видобування солі. Сюди дедалі більше почали приїжджати за сіллю чумаки не лише з України, але й сусідніх південно-західних повітів Росії. Біля озер чумаки самі будували різноманітні укріплення, щоб попередити раптовість набігів татар на промисли. Заселялися ці землі переважно вихідцями зі Слобожанщини та Гетьманщини.

Для усвідомлення особливостей етнографічного портрета регіону важливим уявляється опис вибору місця будівництва укріплених населених пунктів та характеристика його початкової архітектури. Про це дізнаємося з історико-статистичного опису Філарета стосовно Маяцького острогу, де казенна сіль ще на 1665 рік уже виварювалася в 40 казнах. Проте часті напади татар на Торські промисли, у степу на чумаків, що їхали на Тор або поверталися з нього, пере-

¹⁵ Багалій Д. І. Історія Слобідської України. URL : <http://dalizovut.narod.ru/bagaley/bagall.htm>.

¹⁶ Роздобудько І. Донщина та далі на схід. URL : http://haidamaka.org.ua/page_istgeodon.html.

шкоджали розвитку солеваріння. Тому в квітні 1666 року на була відряджена спеціальна експедиція з дорученням виміряти й описати місця, якими татари здійснюють напади на соляні промисли, визначити, які де укріплення необхідно було збудувати, щоб захистити від татар не лише промисли, але й Маяцький острог. Оглянувши місцевість, керівник експедиції Струков дійшов висновку, що Маяцький острог збудований далеко (близько 5 верст) від промислів і не міг слугувати для них надійним захистом. Тому він запропонував перенести острог до гирла р. Тор і побудувати його біля Татарської переправи, різні укріплення збудувати вздовж лівого берега цієї річки аж до Черкаського лісу (у степу насипати земляний вал, на заболоченій місцевості вкопати в землю надовби – збиті навхрест колоди), а на краю Черкаського лісу збудувати велике місто, яке прикривало б промисли із заходу та захистили б соляні промисли на Торі від набігів татар і ногайців. Поселити Маяцький острог було дано розпорядження вихідцями «из малороссийских заднепровских городов», чисельність яких на початковому етапі досягла 245 осіб¹⁷, що вкотре підтверджує вирішальну роль українського етнічного компонента в засвоєнні східних територій. З етнографічного погляду важливою є інформація про те, що переважна частина мешканців Маяцького острогу займалася солеварінням, а менша їх кількість жила за рахунок доставки дров на торські соляні промисли. А це автоматично передбачало розвиток відповідних ремесел із забезпечення безперервного функціонування гужового транспорту, а також розширення мережі кінзаводів. Крім цього, мешканці названих вище промислів розводили і пасли худобу, косили сіно, тримали пасіки, займалися риболовством тощо. Поява нових контингентів переселенців сприяла просуванню місцевих жителів усе далі в східні степи.

Найбільший економічний зріст наприкінці XVII та на початку XIX ст. спостерігався в Донському Приазов'ї. Бувалися дві важливі військові фортеці – Азов і Таганрог, а неподалік від них на берегах Дону – третя, яку назвали Ростовом-на-Дону. Важливим було те, що

¹⁷ Пірко В. О. Заселення Донеччини у XVI–XVIII ст. (короткий історичний нарис і уривки з джерел). Донецьк, 2003. С. 29.

в адміністративному плані Ростов, Азов і Таганрог на той час підпорядковувалися українському Катеринославу, саме для того, щоб спростити переселення туди українців. Ще в 1769 році Державна рада Російської імперії видала розпорядження: «26 апреля по рапортам Таганрогского коменданта Жедраса Совет признал нужным поселение около Таганрога до трехсот семей, приходящих к нему из Малой России хлебопашцев и ремесленных людей, на основании поселенных при крепости Св. Дмитрия, и приказал изготовать о том Указ в Военную коллегия»¹⁸. Так розпочалося масове заселення українцями Азова, Таганрога та Ростова. Поступово, у процесі нової хвилі переселення етнічних українців на південний схід, Азовське море перетворювалося на внутрішнє українське море. Отже, аж ніяк не можна уявляти цю територію суцільною пустою, як це прагнуть показати сучасні прихильники російської колонізаційної політики, перебільшуючи таким чином роль подальшого етапу в освоєнні цієї території етнічними росіянами та применшуючи роль козацтва в освоєнні Північного Приазов'я.

Проте, знищивши українське козацтво в Запоріжжі та на Гетьманщині до кінця XVIII ст., російська влада зберегла козацьку організацію на Дону, перетворивши колишніх борців за волю на своїх вірних слуг. Але становище українського козацтва й селянства в Російській імперії значно погіршувалося. І одні й інші страждали від малоземелля та змушені були шукати нових земель, аби вижити й вигодувати власні родини. Так етнічні українці втретє з'явилися на Дону, але цього разу не як господарі цієї території, якими були їхні предки, а як звичайні орендарі, які забезпечували своєю працею землевласників зросійщеного донського регіону. У цьому контексті слід звернути увагу на подвійну тенденцію, пов'язану з переселенням українців на Донщину наприкінці XVIII – на початку XIX ст.: з одного боку, українські селяни великими групами перетинали кордон з Донським військом та оселялися на козацких землях, сподіваючись таким чином покозачитися і здобути свободу. Цього разу донські козаки відразу зрозуміли, яку економічну виго-

¹⁸ Український тиждень. URL : <https://tyzhden.ua/History/81021>.

ду мали для них ці переселення українців на їхню територію, тому їм віддавали для освоєння найродючіші ґрунти. Отамани, старшини та інші чини управління Донського війська робили все можливе, щоб залишити українських селян назавжди на своїй землі. А з іншого боку, волі та козацьких привілеїв українці так і не отримали. Невдовзі українці в Області Війська Донського були позбавлені різних прав, при всьому тому, що в багатьох районах краю вони так і склали більшість населення. Про це свідчать численні фотографії, зроблені на Дону, які доводять, що й донські хати, і донські храми збудовані за традиційними козацькими зразками, і старі портрети донських отаманів указують на те, що донська культура, донське мистецтво й донське життя в усі часи розвивалися під значним впливом української культури, українського мистецтва та українського етнографічного життя.

Проте доступних даних для відтворення суцільного етнографічного портрета Донщини збереглося небагато. Тому цінними є будь-які етнографічні джерела стосовно Донщини з її переважно українським південним регіоном. Так, у 1774 році академік Санкт-Петербурзької академії наук Й. Гюльденштедт, відвідавши під час подорожі с. Подонців'я, детально описав не лише особливості їх розташування та укріплення, але й цінні етнографічні аспекти. Наприклад, подорожуючи Донщиною, він усюди зафіксував наявність переважної кількості «домов свободных малоросов», а під час поїздки члени експедиції мали можливість спостерігати за збором селянами гречки та конопель, а також за сходами переважно озимого жита й донесли до нас описи тогочасних сільськогосподарських знарядь і виробничих процесів. Й. Гюльденштедт наголошує на тому, що, прибувши сюди, росіяни запозичили в українських селян передовий спосіб обробітку землі за допомогою залізного плуга, облаштування будинків з димарями та інші більш раціональні прийоми ведення господарства¹⁹. Отже, записки російського академіка дозволяють відтворити не лише процес заселення Донщини в 1750–

¹⁹ Путешествие акад. Гильденштедта по Слободско-Украинской губернии. Харьков, 1892. С. 70.

1770-х роках, але й етнічну належність поселенців, тип поселення та особливості ведення господарства.

Окремий інтерес становить також інформація про подорож видатного українського мислителя і філософа Г. Сковороди до Таганрога в 1781 році. Річ у тім, що на початку 1780-х років у м. Таганрозі існував своєрідний гурток шанувальників української культури, який складався з представників місцевої інтелігенції – українських поміщиків, які володіли землями в Таганрозькому краї, військових та службовців різних державних установ, насамперед порту та митниці. Душею цього гуртка був Г. Ковалинський, близький знайомий і шанувальник творчості Г. Сковороди. На прохання таганрозької громади, Г. Ковалинський запросив свого друга-філософа відвідати місто, сподіваючись вразити невимогливе провінційне товариство знайомством з українським народним мудрецем. Г. Сковорода, якому в 1781 році було вже 59 років, не відразу погодився відвідати свого старого друга. Він вирішив дістатися Таганрога пішки, щоб якомога більше дізнатися про життя, думки, традиції та звичаї місцевих мешканців. Тому шлях зі Слобожанщини до берегів Азовського моря забрав у нього цілий рік. При цьому народний філософ ніколи нікуди не поспішав, цінуючи кожную хвилину свого буття як можливість пізнати щось нове в безкрайому просторі українського степу. По дорозі він спеціально зупинявся в куренях степових чабанів, звичайних хатках українських селян, які тільки-но починали освоювати південний край Донщини – скрізь, де можливо було почути чи побачити щось нове. Це була чи не найбільша за простором подорож Г. Сковороди; відтоді він відчув у собі натхнення до пошуків істини. Отже, до Таганрога він добирався довго. Наприклад, на тривалий час він затримався в українській слободі Рядженій, де зустрівся зі згаданим вище Г. Ковалинським, і з ним вирушив до Таганрога, де зупинився у власному будинку останнього, на вулиці Єлизаветинській. У Таганрозі Г. Сковорода пробув майже рік, час за який мав можливість добре ознайомитися з особливостями українського етнографічного краю. Цікаво, що відомим українофілом був не лише Г. Ковалинський, а ще троє його братів – Іван, Петро та

Михайло. Усі вони, крім Михайла, займалися заселенням Донського Приазов'я²⁰, насамперед українським етнічним компонентом.

Таким чином, у складі української етнічної Донщини можна виділити два окремі регіони, кожний із них зі своєю особливою специфікою. По-перше, це Донське Приазов'я, землі навколо устя Дону, з такими містами, як Ростов, Азов і Таганрог. У роки незалежного існування донського козацтва ця територія підкорялася туркам, які збудували там потужну фортецю Азов, що перекивала донським козакам вихід в Азовське та Чорне моря. Після того, як у XVIII ст. російські війська перемогли турків, ці землі активно продовжували заселятися українцями і понад сто років входили до складу української Катеринославської губернії. Українські землі в усті Дону в національному плані залишилися українськими, про що свідчать численні статистичні та етнографічні матеріали. У цьому контексті показовим є перепис Азовської губернії 1778 року, в якому наявні відомості про населені пункти губернії до її утворення, тобто до 1776 року, та після її появи. Згідно з даними перепису, на території Азовської губернії було зафіксовано 34 селища запорожців, 13 – змішаних військових поселень, у яких українці переважали кількісно, 34 – державних, 5 – однодвірських росіян, 2 – волосних, 2 – розкольників-старообрядців, 2 – економічних, 17 – підписних (відписаних на різних державних поселень), 3 – поміщицьких, 3 приміських стани, 4 міста і фортеці, у яких проживало 156 471 особа²¹. Як видно, донські козаки так і не змогли повністю колонізувати ці землі. За XIX ст. чисельність українців на Дону та Приазов'ї зростає в кілька разів: у 1795 році українців чоловічої статі там було 61 322 особи, а 1897 року українське населення Донської області складало вже 719 655 осіб. Згідно з переписами кінця XIX ст., у Ростовському окрузі козаки складали 20 % неміського населення, українські селяни – 80 %, а Таганрозький округ надалі залишався етнічно українським²².

²⁰ Заселення українцями Донщини наприкінці XVIII – початку XIX століть. URL : <https://historyukrainian.blogspot.com/2014/03/?m=1>.

²¹ Пірко В. О. Заселення Донеччини у XVI–XVIII ст. (короткий історичний нарис і уривки з джерел). Донецьк, 2003. С. 76.

²² Український тиждень. URL : <https://tyzhden.ua/History/81021>.

У 1887 році Таганрог було приєднано до Облaсті Війська Донського, що не зменшило наявності переважно українського населення в регіоні: згідно з першим загальноросійським переписом населення 1897 року, у Таганрозькому окрузі Облaсті Війська Донського кількість українців складала 61,7 % від всього населення, у той час як росіян – лише 31,7 %²³. Але слід врахувати, що перепис 1897 року відбувався за мовним принципом, через те багато зрусифікованих уже за мовою місцевих українців було записано як росіяни.

Були серед таганрозьких українців також інтелігенти, які плідно працювали на ниві розвитку української, освіти, культури і літератури. Уродженцем Таганрозької землі був О. Корсун – поет, видавець та етнограф, реформатор українського правопису, якого дуже цінував Т. Шевченко. Народився О. Корсун 8 червня 1818 року в с. Богданівська Антипівка Ростовського повіту Катеринославської губернії. Рід Корсунів, хоч і був дворянським, походив із запорізьких козаків. «Я за предками щирий запорожець», – згадував Олександр Корсун у своїх спогадах. Корсуни переселилися на Таганрожщину наприкінці XVIII ст., коли цей приазовський край активно заселявся українськими поміщиками. Ще живучи в Богданівській Антипівці, О. Корсун почав збирати етнографічні матеріали, записував казки та легенди, які чув від місцевих селян. Починаючи з 1861 року, уже як сформований фахівець, активно займався збиранням етнографічних матеріалів²⁴. На заключному етапі життя О. Корсуна Таганрог став місцем зустрічей для українських митців, які приїжджали на гостини до його маєтку в Богданівській Антипівці. Він також виявив чималу цікавість до українського фольклору: у 1839 році в Харкові видав збірку «Украинские поверья», де було сім народних казок, увійшовши в коло інтелігентів, які захоплювалися етнографією²⁵.

Народився на Таганрожщині й М. Щербина, учасник українського альманаху «Молодик». М. Костомаров був у Таганрозі дві-

²³ Таганрог. URL : <https://uk.wikipedia.org/wiki/>.

²⁴ Українські поети-романтики 20–40-х років XIX ст. / упоряд. Б. А. Деркача. Київ, 1968. 636 с.

²⁵ Корсун Олександр Олексійович. URL : <https://uk.wikipedia.org/wiki/>.

чі, причому один раз залишився на Таганрозькій землі на десять днів. Добре пам'ятали таганрозькі старожили і про приїзди до міста М. Петренка – автора «Дивлюсь я на небо...». Але найвидатнішим діячем Таганрожчини, безсумнівно, був А. Чехов. Усім своїм українським корінням він відносився до тієї частини України, яка наразі у складі РФ. Родовід Чехова бере свій початок з Є. Чеха, біглого кріпака, який пристав до українських козаків, що заснували в 1702 році слободу Вільхуватку на Східній Слобожанщині. Згодом російські поміщики знову навернули частину слобідських козаків до кріпацтва, викупитися на волю зміг тільки дідусь А. Чехова – Єгор. Одружився він з місцевою українкою, Є. Шимко, яка теж походила родом з української козацької слободи Зайцівка Богучарського повіту тодішньої Воронезької губернії. Згодом Єгор і Єфросинія Чехови переселилися до села Вовча Балка на Харківщині. Тут А. Чехов гостював у свого діда з бабусею в 1877 році; його юнацькі враження відбилися пізніше в повісті «Степ». Батько письменника, П. Чехов, народився в слободі Вільхуватка Острогозького повіту Воронезької губернії, що є частиною згаданої вище етнічно української Східної Слобожанщини. Народившись і провівши своє дитинство в Таганрозі, А. Чехов уважав цю землю, так само як і Східну Слобожанщину, Україною. Про те, що Чехови були українцями, згадує у своїх спогадах брат Антона – М. Чехов. Виріши в українському середовищі, А. Чехов все своє життя вживав у звичайному спілкуванні слова з української мови. У приватному листуванні письменника час від часу трапляються такі українські слова, як «ведмеді», «бджола», «голодуєте», «заарештувати» тощо, та похідні від них. Листи А. Чехова густо пересипані такими українськими прислів'ями, як «не було у баби клопотів, так купила баба поросся» або «хто любить попа, а хто попову наймичку», «на тобі, небоже, що нам негоже», «коли б я був царем, то вкрав би сто рублів і втік». Хоча діяльності на користь рідної української мови і культури йому й бракувало, проте свого походження не соромився й казав: «Я – справжній українець, у дитинстві я розмовляв не інакше, як українською»²⁶.

²⁶ Антон Чехов и Украина. URL : <http://ru.wikipedia.org/wiki/>.

Та й після адміністративного відокремлення нижньодонських земель від України українське життя, наприклад, у м. Ростові, не затихало. На початку ХХ ст. там існувала досить згуртована українська громада. Так, наприкінці 1903 року в цьому місті виник підпільний Донський комітет Революційної української партії, таємничого політичного угруповання, гаслом якого було: «Одна, єдина, нероздільна, вільна, самостійна Україна від Карпатів аж по Кавказ»²⁷.

На багатьох етнографічних мапах ХІХ – початку ХХ ст. великий масив території вздовж обох берегів нижнього Дону позначався як національно український, бо нащадків козаків з України та селян-трудоарів на цих землях було набагато більше ніж козаків донських.

Але, як відомо, у Російській імперії загалом, і навіть у Ростові та Таганрозі, до 1905 року українське друковане слово й українські організації були заборонені. У результаті реалізації положень згаданих вище Валуєвського циркуляру та Емського указу повсюди перестали діяти недільні школи з українською мовою навчання та послабилася праця в місцевих українських громадах. І лише після революційних подій 1905 року цих заборон вдалося позбутися. Як наслідок, відразу зорганізувалася й українська громада в Таганрозі. Організоване українське життя в місті тривало десять років і було заборонено знову в 1915 році, згідно із законами воєнного часу в роки Першої світової війни²⁸.

Починаючи з 1917 року, Українська Народна Республіка почала вимагати повернення своїх етнічних земель зі складу Донщини. Підставою для цього були непоодинокі звернення місцевих мешканців. 19 листопада 2017 року українські збори в місті Дмитрівському Таганрозької округи Облaсті Війська Донського звернулися до Центральної Ради УНР з проханням повернути Таганрозький край до складу Катеринославської губернії, у якій Таганрожчина перебувала до 1887 року, та разом з Катеринославщиною стати частиною Української Народної Республіки. Це звернення таганрозьких українців, писане живою українською мовою, було яскравим свід-

²⁷ Український Ростів. URL : http://haidamaka.org.ua/page_istgeodon.html.

²⁸ Таганрог. URL : <https://uk.wikipedia.org/wiki/>.

ченням прагнення тодішніх українців регіону до єднання з Великою Україною: «З огляду на те, що наша місцевість місто Дмитрівськ Таганрозької округи Облaсті Війська Донського знаходиться на території, в котрій корінне населення є української національності, ми, українці міста Дмитрівська на Донщині, зібрані на загальних зборах товариства “Українська громада” дня 19 листопада в залі больничної каси, просимо Центральну Раду в Києві порозумітися або безпосередньо з козацькою республікою на Доні, або за посередництвом Ради Народів у Києві, щоби при установленні границь автономних республік, які увійдуть у склад Федеративної Росії, наша Таганрозька округа Облaсті Війська Донського назад була прилучена до Катеринославщини, а разом з нею ввійшла в склад Української Народної Республіки»²⁹.

Проте на тому етапі, з огляду на проросійський вектор політичної орієнтації частини донського козацтва, українські тогочасні керівники згодні були навіть перенести питання щодо повернення Україні українських національних земель зі складу Облaсті Війська Донського, в чому була велика помилка як Центральної Ради в 1917 році, так і уряду гетьмана П. Скоропадського наступного року. Тоді донські козаки, у відповідь на відкритість української влади, підтримали великодержавницьку агресію генерала Денікіна проти України. Але українське селянство Донського краю виступило на боці російських більшовиків проти донського козацтва, як помста за національний гніт часів Російської імперії. Серед місцевих червоних командирів на той час було чимало людей з українськими прізвищами. У травні 1918 року Українська Держава гетьмана П. Скоропадського оголосила про те, що Таганрозьщина, як українська земля, повинна була бути включена до складу України, приєднаною знову до Катеринославської губернії. Уряд Директорії УНР 1918–1920 років продовжував вважати Донщину етнічною українською землею, наголошуючи на праві незалежної України об'єднати під своєю владою всі південно-східні українські землі – Дон, Крим

²⁹ Пробудження українства. URL : <https://docplayer.net/86212296-Probudzhennya-ukrayinstva.html>.

та Кубань. У вересні 1918 року кубансько-донський діалект української мови був визнаний однією з державних мов Великого Війська Донського. Загалом, визвольний рух в Україні впродовж 1917–1920 років і прагнення значної частини українців до створення власної незалежної Української держави, змусили більшовиків включити до складу УСРР якомога більше пролетарських районів. Цим самим переслідувалася конкретна мета – нейтралізувати потенціал національно свідомого українського селянства та українських самостійників. Однак перемога радянської влади призвела до загибелі й етнічних українців, і донських козаків. Спочатку більшовики розправлялися з місцевими козаками, винищуючи їх як «контрреволюційну силу» та віддаючи козацькі землі в руки їхніх справжніх власників – українських селян, але, давши працювиту селянству трохи піднятися у своєму економічному становищі, пізніше винищували і їх, як «куркулів». Як наслідок, на Дону зникло і традиційне козацтво, і повноцінне українське життя, а невдовзі місце і тих і тих зайняли переселенці із Центральної Росії та Кавказького регіону.

Проте в етнічній належності земель навколо Таганрога до української національної території більшовики теж не сумнівалися. Річ у тім, що за допомогою українських селян та робітників Донського краю, російські комуністи сподівалися зломити опір з боку донських козаків та оголосити на землях Донщини радянську владу. Показовим із цього погляду є звернення тодішнього голови Народного секретаріату УСРР М. Скрипника від 6 квітня 1918 року, де він безпосередньо написав В. Леніну: «Щодо вимог наркома Сталіна, щоби Народний Секретаріат України залишив Таганрог, ми лишень підкреслимо, що Таганрог є частиною території Української Народної Республіки і тільки населення цієї території може вирішити, до якої саме Радянської Федерації воно бажає належати: до Російської чи до Української»³⁰. Таким чином, М. Скрипнику вдалося відстояти право Української Соціалістичної Радянської Республіки на Таганрозький край і водночас посваритися з Й. Сталіним, що в

³⁰ Цит. за: Роздобудько І. Донщина та далі на схід. URL : http://haidamaka.org.ua/page_istgeodon.html.

тридцятих роках минулого століття трагічно відобразилося на його життєвій долі.

Як результат – у 1920 році Таганрог увійшов до складу Донецької губернії Української РСР, центр якої знаходився спочатку в Луганську, а потім у Бахмуті. У складі губернії було створено Таганрозький район, який став згодом Таганрозьким повітом. До складу України Таганрог належав до 1924 року і відійшов до Росії не з національних, а лише із суто економічних міркувань, адже навіть за Всесоюзним переписом 1926 року, 71,7 % населення округи склали українці, а в селах навколо Таганрога чисельна перевага українців була просто вражаюча – тут вони склали 90 % (161 868 українців проти 11 046 етнічних росіян)³¹. Із цієї точки зору цікавим є висловлювання українського мовознавця, перекладача і публіциста О. Пономарева (народився 17 жовтня 1935 р. в Таганрозі): «Таганрог – українська етнографічна територія, він був у складі України до 1928 року, там навіть проходив у 1918 році перший з'їзд Компартії України. Ми росли, як і в кожному східноукраїнському місті: діти між собою говорили російською, а батьки – українською. Коли ж почалася війна, батько перевіз нас з сестрою, ще зовсім малих, в село у 25 км від Таганрогу, де вони з матір'ю народились. А в селі всі говорили українською мовою... з матір'ю ніколи в житті не говорив російською мовою»³². Кредо мовознавця відображено у книзі «Культура слова: мовностилістичні поради, що була перевидана 2001 року: «На відміну від інших завойованих земель Україна добровільно приєдналася до Московської держави у 1654 році, наївно сподіваючись на дружбу та любов єдинокровної і єдиновірної держави. За таку наївність від нас забрано дуже багато чого, створеного генієм наших предків, – від Остромирової Євангелії до неповторних мозаїк висадженого в повітря більшовиками Золотоверхого Михайлівського собору. Від нас забрали навіть ім'я Русь, перенісши його на Московщину»³³.

³¹ Роздобудько І. Донщина та далі на схід. URL : http://haidamaka.org.ua/page_istgeodon.html.

³² Українське місто Таганрог. URL : <https://historyukrainian.blogspot.com/2014/03/?m=1>.

³³ Пономарів О. Культура слова: мовностилістичні поради. Навч. посібник. 2-ге вид., стереотип. Київ, 2001. 240 с.

Отже, О. Пономарева небезпідставно можна назвати найбільшим національно свідомим українцем Таганрога нашого часу, якого породила українська Донщина. Відомо також про українські корені видатного письменника М. Шолохова: мати Михайла – Анастасія Чорняк – була етнічною українкою; її предки були панськими селянами на Чернігівщині. Таким чином, М. Шолохов дитинство провів в переважно українському середовищі. Ставши дорослим, він згадував, як постійно чув від матері казки й пісні українською мовою. У 1954 році, виступаючи на III З'їзді письменників України, він сказав: «Моя мати з дитинства прищепила мені любов до українського народу, до українського мистецтва, до української пісні – однієї з наймилозвучніших у світі»³⁴.

Так само, до 1924 року, у складі України був і Східний Донбас, як Шахтинська округа згаданої вище Донецької губернії. Але 2 червня 1924 року більшу частину Шахтинської округи, як і Таганрозької, було приєднано до складу Південно-Східної області РРФСР із центром у Ростові, яка в жовтні того ж року була перетворена на Північно-Кавказький край. Задля зменшення питомої ваги етнічних українців у цій адміністративній одиниці восени 1925 року до Шахтинської округи приєднали більшу частину Морозовської округи, де переважну більшість склали етнічні росіяни, та перейменували округ в Шахтинсько-Донецький. У результаті, згідно з переписом 1926 року, українців у цій окрузі виявилось лише 13,1 %, менше, ніж у сусідньому Донецькій окрузі, із центром у Міллерові, де українці переважали (55,1 %). У національному й економічному питаннях Східний Донбас формувався й заселявся так само, як і Донбас український, що сьогодні у складі Донецької та Луганської областей незалежної України – частково тимчасово окупованих Росією територій. Але разом з Таганрогом, до Росії приєднали і східнодонбаські землі. Сьогодні Східний Донбас належить до Ростовської області РФ. Найбільшими містами цього краю є Шахти, Новошахтинськ, Кам'янськ-Шахтинський, Гукове

³⁴ Українська Донщина в творах Михайла Шолохова. URL : http://haidamaka.org.ua/page_ukrdonshoxdon.html.

і Донецьк (аналогічна назва українського Донецька з населенням 50 тис. осіб). Відомо, що радянській владі не потрібні були українські етнічні райони за межами Української РСР. За межами України етнічних українців масово змушували визнати себе росіянами, мовляв «українці живуть в Україні, а в Росії вони росіяни». Про це яскраво свідчать такі статистичні дані: згаданий перепис населення в СРСР 1926 року показав, що серед 308 100 мешканців Ростова-на-Дону кількість українців сягала 59 215 чоловік, або 19,2 % від загального населення міста. Але в сталінському СРСР було небезпечно для людей українського, як і іншого національного походження, бути такими, і вони переконалися в цьому багато разів. Як результат, перепис 1939 року зафіксував, що українська більшість зникла в Південно-Донському краї, зокрема в Ростові-на-Дону та в Таганрозі: 1939 року було зафіксовано десятикратне зменшення кількості українців на Передкавказзі загалом (Донщина, Кубань, Малиновий Клин) – із 3 млн. до 300 тис. осіб. У Ростовській області, наприклад, чисельність етнічних українців склала 110 660 осіб (3,8 % населення). Проте ці цифри виявилися мізерними, якщо порівняти з переписом 1926 року, коли українців тут було понад мільйон, а майже кожний четвертий мешканець Донщини був українець³⁵. Отже, непомітно відбувався етнокультурний геноцид, унаслідок якого українська спільнота назавжди втратила великий і самобутній рідний край. А через кілька років прийшла й на ці землі Друга світова війна. Зазнавши стількох випробувань, місцеві українці у значній кількості були знищені або депортовані до російських просторів. І хоча офіційні дані другої половини ХХ ст. вказують на певне зростання загальної етнічних українців в регіоні (у 1959 р. українці Донщини склали 137 578 осіб, у 1970 – 149 028, а в 1979 – 156 763), їх питома вага в загальній чисельності населення залишалася низькою – 3,8%³⁶. Перепис населення СРСР у 1989 році зафіксував останній сплеск збільшення

³⁵ Таганроз. URL : <https://uk.wikipedia.org/wiki/>.

³⁶ Українці Донщини згідно із загальноросійськими переписами. URL : haidamaka.org.ua/page_ukrdonshoxdon.html.

української людності Донського краю – 178 803 особи, або 4,2 % всього населення регіону. Проте з постановням незалежної Росії чисельність етнічних українців на Донщині знову почала зменшуватися: у 2002 р. всього 118 486 осіб зареєструвалися українцями, а 2010 року лише 77 802 особи (1,9 %) ³⁷. Звісно, дається взнаки й шалена антиукраїнська пропаганда епохи Путіна. Отже, сучасні етнічні українці Донщини стикаються із суцільною русифікацією, що ускладнює збереження ними своєї національної ідентичності, тим паче за умов нинішньої російсько-української гібридної війни.

Кубань та Північний Кавказ. Кубань розташована в північно-західній частині Кавказу й ділиться на три історико-географічні та етнографічні регіони: степовий, Таманський півострів та гірський. Упродовж 500–600 років тут уперше з'явилися русичі з Подніпров'я, які згодом (965) захопили Таманський півострів, унаслідок чого тут постало Тмутороканське князівство Київської Русі. Син Володимира Великого, Мстислав Хоробрий (983–1036), спритний як у військовому мистецтві, так і в дипломатії й торгівлі, був першим князем Тмутороканського князівства. Саме завдяки його зусиллям це князівство зміцніло й перетворилося в потужний осередок придніпровських поселенців, які займалися торгівлею, землеробством і рибальством. Через Тамань йшла вся торгівля Київської Русі з Кавказом і більшістю східних країн того часу. Це був великий торговельний центр, туди прибували купці із сходу і заходу. Бурхливо розвивалася там наука й освіта, землеробство й ремісництво. Тмутороканське князівство проіснувало до XII ст.

У XVII ст. знову з'явилися на Кубані нащадки Мстислава – запорозькі козаки, які вважали річки Кубань та Єя кордонами Війська Запорозького, створювали на Таманському півострові свої військові бази, рибальські й мисливські зимівники, вели бойові дії з турецькими й татарськими військами. Запорозька колонізація переважно по північному узбережжю Азовського моря просувалася все далі на схід. На Єйській косі запорожці тримали рибні заводи. Зі встанов-

³⁷ Роздобудько І. Донщина та далі на схід. URL : http://haidamaka.org.ua/page_istgeodon.html.

ленням на Запорізькій Січі в 1730-х років паланкового поділу західна територія Кубані входила до Єланецької паланки.

Масштабна хвиля української еміграції – чисельністю до 54 тис. осіб – була спровокована зруйнуванням Запорізької Січі за наказом російської імператриці Катерини II. Запорозьких козаків у часи Катерини II переселили спочатку в межиріччя нижніх течій Південного Бугу та Дністра, звідки одні (до 10 тис. осіб) продовжили еміграційний шлях у напрямі пониззя Дунаю ³⁸, а інші – на Кубань та до Північного Кавказу. У цьому напрямі переселенню козацтва та українського селянства відчутно посприяло завершення російсько-турецької війни 1768–1774 років на користь царської Росії та зречення, зокрема, Османської імперії від півночі Кубані. Відтоді розпочалося організоване царським урядом переселення на Кубань та Північний Кавказ тієї частини запорозьких козаків і українських селян, яка ще не емігрувала в південно-західний напрям. Задля надання цьому рухові цілеспрямованого та контрольованого характеру, 1783 року почалося формування полків Війська вірних козаків, яке через п'ять років було перейменовано на Чорноморське козацьке військо на чолі з трьома досвідченими запорізькими старшинами: кошовим З. Чепігою, полковником С. Білим та суддею А. Головатим. Проте в Причорномор'ї не було достатньо сприятливих умов для відродження запорізького козацтва з його привілеями та свободами, тому погляди старшини та переважної частини козаків стали спрямуватися на щойно звільнену від турецького ярма Кубань.

З метою проведення рекогносцировки на місці та оцінки потенціалу новоприєднаної до царської Росії землі чорноморці відправили на Кубань військового осавула М. Гулика з козаками, щоб той уважно дослідив майбутні козацькі землі. Запорожцям Кубань відразу нагадала центр колишніх запорозьких земель – Великий Луг. Там вони знайшли такі самі, як і на Дніпрі, густі й широкі плавні, широкі степи й ліси з ярами та байраками, і як у Дикому Полі скрізь по кубанських степах височили могили. На східному побережжі Азовського моря –

³⁸ Сергійчук В. Північний Кавказ: українські аспекти заселення, розвитку господарства та національної свідомості / [голов. ред. Г. Скрипник]. Київ : Вид-во ІМФЕ, 2014. 294 с. С. 22.

від Тамані до Єйського лиману – численні солодкі лимани по всьому побережжі, річка Кубань і безліч степових річок свідчили чорноморцям про багаті рибальські промисли. У плавнях навколо соляних озер водилося безліч птиці – диких качок, гусей, журавлів, куликів, лебедів. У лісах, гущавах і пролісках жили дрофи, тетереви, куріпки, фазани. Багато диких тварин – кіз, лисиць, зайців, вепрів, ведмедів – робили Кубанщину справжнім раєм для мисливців. У соляних озерах по Азовському узбережжю були поклади солі, а теплий клімат, родючі ґрунти, не зачеплені ралом, і багаті вигони з високими травами давали змогу займатися землеробством і скотарством. Оскільки чорноморські козаки-запорожці відзначилися в роки російсько-турецької війни 1787–1891 років у поході на захід відомого російського полководця О. Суворова (1729–1800) та внаслідок звернення до Катерини II делегації українських козаків на чолі з А. Головатим, то указом цариці від 30 червня 1792 року їм було виділено звільнені турками території Кубані. Чорноморському війську у вічне користування надавалися 2 855 966 десятин майже незайманої території, або 28 тис. кв. верст вільної землі Кубані ³⁹. Отже, для заселення Таманського півострова та східного узбережжя Азовського моря царський уряд використовував лише українських козаків Чорноморського козацького війська, що збігалось з їхнім прагненням до волі та максимальної незалежності від асиміляційної політики Санкт-Петербурга.

Першим з Бузької Січі до Кубані відправився вже згаданий козацький полковник С. Білий, який повів за собою весь козацький флот – 50 байдаків і одну яхту з 3847 козаками й 53 гарматами. 25 серпня 1792 року козацькі байдаки пристали до берегів Тамані, де й був закладений перший чорноморський курінь Таманський, відомий пізніше під русифікованою назвою «станція Таманська». Розвантаживши свої човни, чорноморці відразу виставили сторожу й зайнялися будівництвом хат, запасом провіанту для козаків, які вирушали з-за Бугу. Так почалося заселення Кубані – козацького «Малинового клину». Услід за флотом С. Білого сухоходом через

³⁹ Білий Д. Д. Українці Кубані в 1792–1921 роках. Еволюція соціальних ідентичностей : монографія. Львів ; Донецьк, 2009. С. 124.

Крим відправилися на Кубань два піші полки під керівництвом полковника Кордовського й частина козацьких родин. Козаки дійшли до Темрюка й там почали готуватися до зимування. 2 вересня 1792 року вирушила з-за Бугу головна частина чорноморців. Тисячі кінних і піших козаків та козацьких родин вів сам кошовий З. Чепіга. Усю осінь ішли козаки з отаманом під дощами, по бездоріжжю й лише наприкінці жовтня прибули на річку Єя. Оскільки вже наступала зима, переселенці тимчасово розташувалися в кинутій ханській фортеці на Єйській косі, але з початком весни наступного року чорноморці вирушили далі й зупинилися на березі річки Кубань, куди зійшлися всі перші переселенці С. Білого та Кордовського. Це місце називалося «Карасунський кут» і розташовалося між річками Кубань і Карасун. Готувалася до переходу на Кубань і решта козаків, які тимчасово залишалися за Бугом. Хазяйновитий А. Головатий продавав решту козацького майна, вирішував останні справи чорноморців і в березні 1793 року всі козаки вирушили на схід і за місяць також прибули на Кубань. Невдовзі до регіону переселились понад 17 тис. козаків з членами їхніх сімей, якими було засновано 40 куренів, 38 з яких носили старі запорозькі назви. Але місцеве самоуправління в новостворених станицях підпорядковувалося наказному отаману, якого призначав з російських генералів царський уряд, що прискорило процес русифікації українського козацтва в регіоні. Згодом до Кубані прибуло ще 7 тис. сімейних і несімейних козаків, які після ліквідації Запорозької Січі перебували на поселенні в різних місцях південноукраїнських земель. На 1794 рік на Кубані вже перебувало 12 645 чоловіків і 5526 жінок – вихідців з українських етнічних земель. Звісно, це була тільки краплина для безмежної Кубанщини. Чорноморські отамани дбали про постійне поповнення війська новими переселенцями. Про цей бік діяльності З. Чепіги відомо з таких слів тогочасної козацької пісні: «Харко листи розсилає, на Кубань-річку зазиває, дарує ліси, рибними плесами, ще і вільними степами». Зі свого боку, військовий суддя А. Головатий через вірних людей підмовляв козаків з усієї України тікати на Кубань. Кому щастило добратися до річки Єя, тому видавали паспорт із новим ім'ям, запи-

суючи відразу до козацького куреня. Чорноморці казали: «З Кубані видачі немає». Отже, починаючи з кінця XVIII ст., населення степової частини Кубані в переважній більшості складалося з етнічних українців. У 1794 році запорозькі козаки заснували Нову Січ, яка за короткий час перетворилася на місто і за наказом царської влади воно отримало офіційну назву «Катеринодар» (нині – м. Краснодар, РФ). Певною мірою своєрідна реконструкція особливостей запорозького військового устрою, перенесення «простору Січі» на Кубань, наскільки це було можливо в умовах Чорномор'ї, панування там української мови дозволяли закріплювати природне почуття своєї як етнічної, так і нової, чорноморської козацької ідентичності. Загалом, перша хвиля українських переселенців на Кубані, яка завершилася на початку XIX ст., сягнула понад 25 тис. осіб ⁴⁰.

У спогадах чорноморського козака Шкуринського, наведених П. Короленком, обставини початку освоєння Чорномор'ї для простих козаків складались важко. Їм довелося влаштувати життя на неза-своєних теренах, започатковувати військову службу та обробляти землю, будувати церкви та влаштувати навчання дітей ⁴¹. Ф. Щербина у своїх «Спогадах» навів показовий випадок, коли козак, який отримав десятиденну відпустку з кордонної служби, витратив сім днів на піший перехід з кордону до станиці й назад – «...дві доби косив, працював не тільки день, але й частину ночі, накосив 14 копиць сіна для єдиної корови у своєму господарстві, а жінка, провівши чоловіка на кордон, зібрала сіно в копиці й сім днів працювала в сусіда за те, щоб він перевіз її сіно в станицю. І це був не єдиний, не виключний випадок. Бідняку-козаку не був доступним козацький рай не тільки на кордоні, але і вдома» ⁴². Проте в бою український козак був неперевершеним. Англієць Е. Спенсер залишив відповідні спостереження: «...чорноморський козак – єдиний кавалерійський солдат з усієї російської армії, який взагалі здатний захистити свою землю від... грізного противника» ⁴³. Ці

⁴⁰ Сергійчук В. Етнічні межі і державний кордон України. Київ, 2008. С. 145.

⁴¹ Короленко П. П. Чорноморці. Санкт-Петербург, 1874. С. 262.

⁴² Цит. за: Білий Д. Д. Українці Кубані в 1792–1921 роках. Еволюція соціальних ідентичностей : монографія. Львів ; Донецьк, 2009. С. 199.

⁴³ Спенсер Э. Путешествия в Черкессию. Майкоп, 1994. С. 44.

аспекти лише частково висвітлюють непросте життя, службу та побут українських козаків на нових для них кубанських землях.

На початку XIX ст. з різних регіонів України до Кубані переселилися: у 1802 році із Слобожанщини – 390 козаків, у 1803 році з Катеринославщини – 2277 українців, у 1804 році з Харківщини – 378 козаків з родинами, а в 1805 році знову з Катеринославщини – ще 229 українців. Упродовж наступного пів століття Чорноморсько-запорозьке військо на Кубані та Північному Кавказі системно поповнювалося новими поколіннями українських емігрантів. Найбільше їх було з Чернігівщини, Полтавщини, Харківщини – регіонів з великим прошарком вільного від кріпацької залежності козацького населення. Царський уряд, будучи зацікавленим у поповненні власного війська, що воювало з непокірними гірськими народами Кавказу, всіляко заохочував такі переселення з України. Цьому сприяла і зростаюча кількість утікачів з України в Чорноморське військо, а звідси – до Кубані. Цар Олександр I, розуміючи, що цей потік зупинити неможливо, особливим указом від 10 серпня 1809 року наказав малоросійському генерал-губернатору дозволити переселитися на Кубань ще 25 тис. українців. Ця величезна кількість людей переселялася організовано, невеличкими партіями, завантаживши гарби і брички своїм переносним майном і вирушаючи на далеку Кубанщину. Кожною партією керував обраний отаман, котрий мав документ на переселення. У фондах Краснодарського державного архіву і тапер зберігаються стародавні реєстри козаків, де зазначено не лише їхні імена та прізвища, а й ті села та губернії, звідкіля вони прибули. Додатково для поповнення переселеного на Кубань Чорноморського козацького війська проводилися масові переселення, зокрема з колишньої Гетьманщини і Слобідської України. Так, упродовж 1809–1811 років на Кубань було переселено 41 тис. вихідців з України, 1821–1825 років – понад 48 тис., а в 1848–1850 роках – близько 16 тис. осіб⁴⁴. Міграційний рух набрав таких масштабів, що при Чорноморському козацькому війську був заснований спеціаль-

⁴⁴ Білий Д. Д. Кубань. Енциклопедія історії України. Київ, 2008. Т. 5. URL : <http://resource.history.org.ua/cgi-bin/eiu/history.exe>.

ний Переселенський комітет, який займався справами переселенців – для них заготовляли будівельний матеріал, харчі, приїжджих розміщували по козацьких куренях або поселяли на нових незайманих землях.

Звісно, від виснажливих переїздів, військових дій, поранень та хвороб найбільше страждали чоловіки, унаслідок чого протягом 1830-х років виник відчутний дисбаланс між новоприбулими мешканцями Кубані чоловічої та жіночої статі. Останні склали всього 30,4 % від загальної кількості переселенців. Задля корегування цієї демографічної ситуації в 1834 році в Україні пройшов так званий дівочий набір: на Північний Кавказ привезли 500 кріпачок як жінок для неодружених козаків⁴⁵. За висновками фахівців, починаючи «з 30-х рр. XIX ст. українська міграційна хвиля в регіоні перевищила російську і в 50-х рр. XIX ст. українці перетворилися на головний етнічний компонент, а Чорномор'я стала українською етнічною територією»⁴⁶.

Безперечно, під впливом особливостей життя на Кубані – освоєння нових земель, постійних війн, склався особливий тип кубанського українця – козака-чорноморця, який мав свій одяг, зберігав звичаї і традиції родинного та січового життя. У 1814 році для чорноморців був введений особливий військовий устрій, але більшість козаків все ж таки й далі носила традиційний український одяг – широкі шаровари, сорочки-вишиванки, жупани й свитини. Поступово під час війни чорноморці змінювали форму одягу, запозичуючи її в черкесів, оскільки вона була більш придатною для ведення бойових дій у гірських умовах. Так склався особливий тип козаків-кубанців, які носили вже бешмети, черкески, башлики й папахи. Бешмет шили з різнобарвної тканини (синьої, жовтої, червоної) й одягали на сорочку. Завдовжки він був трохи нижче стегон з широким стоячим комірцем. Узимку кубанці носили теплі стьобані бешмети, а влітку –

⁴⁵ Мануйлов А. Н. Обычное право кубанских казаков. Санкт-Петербург, 2007. С. 57.

⁴⁶ Кабузан В. М. Украинцы в мире. Динамика численности и расселения 20-е годы XVIII века – 1989 год: формирование этнических и политических границ украинского этноса. Москва, 2006. С. 187.

прості, на підкладці. На бешмет одягали черкеску, яку шили з тонкого сукна завдовжки нижче колін з низьким вирізом на грудях, що відкривав бешмет; рукава робили широкими донизу, з кольоровими відворотами. На грудях черкески були нашиті газирі, які спочатку слугували своєрідною схованкою для порохових набоїв, а потім, з розповсюдженням скорострільних гвинтівок, у них вставляли особливі срібні прикраси. Підперезувалися кубанці тонким кавказьким ремінцем з жерстяним набором, за який чіпляли кинджал. На голові носили високі смушкові шапки. Починаючи з 1840-х років цей одяг став головним військовим строєм чорноморців. Козаки кожної станиці, які служили разом, мали окремі кольори, але загальновійськовими були чорний (у пластунів), темно-синій (у кавалерії) і зелений (у гармашів)⁴⁷. Усе це надавало однострою чорноморців унікального колориту, який влучно описаний багатьма етнографами та пізніше зафіксований на численних фотографіях⁴⁸.

Отже, упродовж першої половини XIX ст. український емігрантський рух пройшов три зазначені організовані масові хвилі. Але цього разу переселення відрізнялося від першого етапу тим, що емігрували переважно сімейні козаки, які йшли на Кубань з родинами й навіть із цілими селами. Винятком став згаданий «дівочий набір». Загалом, протягом 1792–1865 років з України на Кубань було переселено козаків у складі царських військових формувань, козаків з колишньої Гетьманщини і Слобідської України та селян-українців у кількості 158 843 особи⁴⁹.

Утім, крім організованих переселень, на Кубань щорічно відправлялися ще й тисячі втікачів від панської неволі. Поповнювали Чорноморське кубанське козацтво й нащадки запорожців, які раніше обрали місцем життя та служби Задунайську Січ. Ще на початку XIX ст. на заклик чорноморського отамана Бурсака з-за Дунаю на Кубань перебралося 500 запорожців. Додатковий переїзд україн-

⁴⁷ Білий Д. Малиновий Клин. Нариси з історії українців Кубані. Київ, 1994. С. 13.

⁴⁸ Попко И. Д. Черноморские казаки в их гражданском и военном быту. Санкт-Петербург, 1858. С. 126.

⁴⁹ Малиновий край. URL : <http://resource.history.org.ua/cgi-bin/eiu/history.exe>.

ських козаків з Дельти Дунаю до Кубані відбувся в 1828 році, коли задунайський отаман Й. Гладкий перевів частину своїх підлеглих під царську владу, внаслідок чого вони спочатку утворили Азовське козацьке військо, а на початку 1860-х років всі переселилися на Кубань, де знову об'єдналися з колишніми запорізькими побратимами⁵⁰. Разом вони склали переважну більшість населення Кубані, чисельність якого в 1861 році досягла 189 тис. осіб. З них вихідці з України офіційно представляли близько 130 тис. козаків та селян⁵¹. Таким чином, належність переселенців до Війська Запорозького була не лише міфологемою, яка стала назавжди підставою для формування певної козацької та етнічної ідентичності українського населення Кубані, але й була обґрунтована конкретним кількісно переважаючим складом нових мешканців регіону. Крім того, оскільки абсолютна більшість старшини походила із запорожців, то це не могло не вплинути на напрацювання подальших форм становлення та устрою Кубані й консолідації українсько-запорозької ідентичності її населення.

Цьому активно сприяло дбайливе збереження переселенцями культурних традицій рідного краю, насамперед багатшого пісенного потенціалу українців. З метою підтримки та розвитку пісень серед чорноморців у 1811 році військовим урядом був створений Кубанський військовий співочий хор, після чого з'явилися й полкові та станичні хори. У 1857 році з військової скарбниці на утримання військового хору витрачалося 2300 крб., що за мірками тих часів складало значну суму. Пісенна творчість кубанців була найрізноманітнішою. Окрім пісень, завезених з України, чорноморці складали й нові, присвячені життю козаків у війську – «Прощай, мій край, де я родився», «Їде козак за Кубань», «Зажурились чорноморці», історичним подіям – «Ой Морозе-Морозенку», «Байда», «Годі нам журитися», «Хто не бував за Кубанню, той горя не знає», «Вража мати

⁵⁰ Бачинська О. А. Гладкий Йосип Михайлович. *Енциклопедія історії України*. Київ, 2004. Т. 2. URL : http://www.history.org.ua/?termin=Gladky_Y (останній перегляд: 10.08.2021).

⁵¹ Білий Д. Д. Кубань. *Енциклопедія історії України*. Київ, 2008. Т. 5. URL : <http://resource.history.org.ua/cgi-bin/eiu/history.exe> (останній перегляд: 08.08.2021).

Катерина»; складала також безліч приспівів до «Гопака», «Горлиці», «Метелиці» та інших танців, які зберегли кубанські українці до нашого часу. Тисячі пісень народилися на Кубані, багато традиційних українських пісень, наприклад, «Розпрягайте, хлопці, коней», «Ой у полі могила», знайшли на Кубані нове життя. Упродовж ХІХ ст. у виконанні чорноморців звучали й народні пісні на вірші Т. Шевченка («Нащо мені чорні брови», «Садок вишневий біля хати», «Така її доля», «Берестечко»), І. Котляревського («Віють вітри», «Сонце низенько»), С. Руданського («Гей, бики, чого ви стали») та інших відомих українських поетів. У козацьких станицях чітко розділялися чоловічі й жіночі хори. Кожна козацька сотня мала своїх пісенників, які під час маршу виїжджали наперед і затягували пісні, які підхоплювали потім усі чорноморці. Козаки співали переважно історичні, чумацькі та військові пісні; жінки – ліричні, обрядові, родинно-побутові. Найулюбленишим музичним інструментом для чорноморців завжди була бандура. На Кубані жили майстри-бандуристи, а в станицях співали капели бандуристів⁵². Пісні лунали завжди на традиційних вечорницях, весіллях, ярмарках, громадських заходах, під час будівництва, польових робіт і проведення толок. «Спів на кліросі, веснянка на вулиці, щедрування під вікном, женихання на вечорницях і побілені хати, й гребля із зеленими вербами, й віл і кінь під сідлом – усе нагадує вам у тій далекій кавказькій Україні гетьманську Україну Наливайка та Сагайдачного»⁵³, – писав у цьому контексті етнограф І. Попко.

Скасування кріпосного права в 1861 році та, як наслідок несправедливого розподілу землі, виникнення малоземелля селян і аграрне перенаселення в Україні спровокувало новий етап масової еміграції українців не лише до Північного Кавказу, але й до нових регіонів Росії. Переселялися з усіх дев'яти українських губерній, де після реформи 1861 року селянам належало лише від 28 до 60 % землі, що оброблялася. Одночасно зі скасуванням кріпацтва, міль-

⁵² Білий Д. Малиновий Клин. Нариси з історії українців Кубані. Київ, 1994. С. 17.

⁵³ Попко И. Д. Черноморские казаки в их гражданском и военном быту. Москва, 2009. С. 35.

йони селян отримали волю, на Кубань та Північний Кавказ знову вирушили сотні тисяч нових переселенців. Так, у другій половині XIX ст. українське населення на Кавказі подвоїлося, досягши 1 300 тис. осіб. Згідно з даними перепису 1897 року, в царській Росії населення Кубані зросло до 1 911 тис. осіб. Покажемо те, що з них українців за рідною мовою було 49,1 %, росіян – 41,1 %. Українців було більше в Єйському відділі – 81 %, у Темрюцькому – 79 % та Катеринодарському – 57 %. В інших частинах Кубанщини українські компактні групи серед населення становили: у Кавказькому відділі – 47 %, Майкопському – 31 %, Лабінському – 20 % та у Баталпашинському – 28 %. У 1914 році чисельність мешканців регіону збільшилася до 3 051 тис. (українці – 54 %, на Чорномор'ї – 80 %) осіб. Про кількість українського населення на Кубані загалом свідчать дані сільськогосподарського перепису 1917 року, згідно з яким етнічні українці становили 56 % всієї кількості мешканців, а росіяни – лише 36 %. Перед жовтневим переворотом 1917 року українців було 60 % серед усього населення Кубані – 1 791 тис. осіб, і це при всій інтенсивній політиці русифікації регіону. Як наслідок, процес заселення цього регіону вніс у традиційно-побутову культуру місцевого населення характерні риси козацько-селянської степової України. Оскільки значна хвиля заселення йшла з Полтавщини, із середнього Подніпров'я та Слобожанщини, то істотним стало привнесення в новий етнографічний регіон багатьох культурно-побутових елементів із зазначених українських територій⁵⁴. Отже, як в освоєння цих тодішніх українських земель Російської імперії, так і у привнесення нових елементів матеріальної культури місцевого населення внесок українців був суттєвим.

У цьому контексті для повноти етнографічного портрета Кубані важливим є опис військового самоврядування козаків, їхнього побуту, господарства, народної архітектури та знарядь праці, як і всіх етнічних українців, які прибули до цього регіону в зазначені вище періоди. На Кубані запорожці отримали унікальну можливість – на безлюдній місцевості, маючи відносно велику

⁵⁴ Росія. URL : <https://uk.wikipedia.org/wiki/>.

незалежність, реставрувати, наскільки це було можливо, колишню Козацьку республіку. Але це відбувалося з урахуванням нових політичних та економічних умов життя в межах Російської імперії, хоча реорганізація козацького січового товариства відбувалася з максимальним збереженням запорозьких військових традицій та привілеїв. З ініціативи З. Чепіги, А. Головатого та військового осавула Т. Котляревського, у січні 1794 року був розроблений і оприлюднений акт під назвою «Порядок общей пользы», який регламентував загальні положення про військове самоврядування і про розселення козаків на нових землях. Згідно з документом Чорноморське військо повинно було мати свій військовий уряд, який складався б з кошового отамана, військового судді та писаря, котрі, хоча й обиралися військом, але затверджувалися в Петербурзі. Цей уряд забезпечував керівництво (як військове, так і адміністративне) козацтвом. Чорноморське козацьке військо поділялось на 40 куренів, з яких 38 відновлювали старовинні запорозькі (Незамаївський, Новодерев'янівський, Брюховецький, Полтавський, Уманський, Кущовський, Переяславський, Старомінський та ін.), а Верзанський та Катерининський були створені заново. Проте особливістю реорганізованого війська на Кубані було те, що курені не розташовувалися, як раніше, в одному місці в Січі, а повинні були розселитися по всьому регіону. Кожний курінь, що був головним осередком переселенців, зберігав широке самоврядування. Щороку влітку, на Свято Петра і Павла, курінна громада обирала отамана, курінного писаря і суддю. Вона також вирішувала більшість усіх курінних справ⁵⁵, що свідчило про високий рівень демократичного підходу до організації життя переселенців. Отже, Кубань залишалася тим місцем, де на початковому етапі розселення козаків з України ще зберігалися залишки запорозької волі. Це можна пояснити як впливовістю старшини, так і особливим, автономним становищем самої Чорноморії, етнічною однорідністю чорноморського козацтва та його прагненням зберегти свою козацьку запорозько-чорноморську станову ідентичність.

⁵⁵ Білий Д. Малиновий Клині. Нариси з історії українців Кубані. Київ, 1994. С. 16.

Особливу роль у цьому контексті відіграла єдина православна віра козаків-переселенців. У системі побудови ними храмів та монастирів у Чорноморії простежується чітка тенденція відтворення святинь Війська Запорозького, підтвердження своєї спорідненості із Військом Запорозьким, відтворення на Кубані нового Запорожжя. Населення курінних поселень, згодом – станиць, не шкодувало грошей на будівництво церков. У 1799 році в Чорноморії було побудовано 16 церков, 9 будувалось, а 2 планувалося побудувати. Духівництво складалося з одного протоієрея, одного диякона, 22 священників та 43 паламарів⁵⁶. Через пів століття на Кубані вже було побудовано 70 церков, з яких 10 кам'яних⁵⁷, а на початку ХХ ст. в Кубанській області діяло 363 храми, з яких кожен четвертий був кам'яний або цегляний, та п'ять монастирів⁵⁸. Перший козацький монастир на Кубані – Катерино-Леб'язька Свято-Миколаївська пустинь, у якій старі й поранені на війні козаки за бажанням могли скористатись спокійним у чернецтві життям, – отримав назву на честь Спасо-Преображенського Києво-Межигірського монастиря Св. Миколая, що вкотре підтверджує духовне єднання між Великою Україною та засвоєними українцями землями.

Проте невдовзі після першої хвилі їх поселення царський уряд почав незворотний процес русифікації сталого козацького устрою: Павло І змінив їх попередній військовий поділ. Якщо раніше у війську козаки поділялися на згаданих 40 куренів, то за новими правилами їх було розділено на 20 кінних і 10 піших полків по 500 чоловік у кожному. За часів Олександра І Чорноморське козацьке військо було остаточно інтегроване до військово-ієрархічної структури Російської імперії. Козацькі старшинські звання відтепер прирівнювалися до загальноросійських армійських чинів, а їх надання стало прерогативою виключно царського уряду. Це означало, що певні армійські чини для чорноморських козаків відтоді стали відповідати

⁵⁶ Бондарь В. К истории войсковых храмов Черномории. *Кубанский сборник : сборник научных статей по истории края*. Краснодар, 2006. Т. 1 (22). С. 376.

⁵⁷ Попко И. Д. Черноморские казаки в их гражданском и военном быту. Москва, 2009. С. 38.

⁵⁸ Історія українського козацтва: нариси : у 2 т. Київ, 2007. Т. 2. С. 377.

певним класам у царському «Табелі про ранги». Імператор Микола I у 1842 році пішов ще далі, замінивши курінний порядок організації життя козацтва на станичний⁵⁹. Отже, колишні традиційні курені стали називатися «станіцями», що не мало нічого спільного з українськими традиціями.

На цьому тлі між українськими козаками та етнічними росіянами виникала й зберігалася очевидна або прихована неприязнь. Згаданий нами англієць Е. Спенсер, який багато мандрував Кавказом у 30-х роках XIX ст., детально охарактеризував відносини чорноморських козаків та представників російського уряду, зокрема зазначаючи, що «...козак цих країв в жодному разі не улюбленець росіян, ...не існує любові між ним і московітами... Серед усіх козаків Російської імперії чорноморські козаки вважаються найбільш хоробрими...»⁶⁰. Один із безпосередніх учасників Кавказької війни – поляк Т. Лапінський (Теффік-бей), який воював на боці горців, залишив надзвичайно змістовні спогади, у яких так охарактеризував стан взаємовідносин українських козаків та царських чиновників: «Ці козаки ніколи не мали великої прив'язаності до російського уряду...»⁶¹. У своїх спогадах видатний український хоровий диригент, композитор, етнограф та письменник-мемуарист О. Кошиць (1875–1944) писав: «В своїй уяві вони (кубанці-чорноморці) цілком відрізняли Кубань від Росії. Для них вона була цілком чужий світ, а про Україну говорили: “У нас, на Україні”»⁶².

Проте описане вище масове переселення царською Росією етнічних українців з Лівобережної України до Кубані не завжди було добровільним і тим паче безпроблемним.

Щодо роду занять переселенців, то при таких родючих землях, як на Кубані, зрозуміло, що перше місце посідало землеробство. На переселенців чекали сотні тисяч гектарів чорноземів. Після сформу-

⁵⁹ Білий Д. Малиновий Клин. Нариси з історії українців Кубані. Київ, 1994. С. 18.

⁶⁰ Спенсер Э. Путешествия в Черкессию. Майкоп, 1994. С. 59–60.

⁶¹ Лапинский Т. (Теффик-бей). Горцы Кавказа и их освободительная борьба против русских. Нальчик, 1995. С. 43–44.

⁶² Кошиць О. Спогади / передмова М. Головаценка ; післямова М. Слабошпицького. Київ, 1995. С. 42.

вання кожен курінь отримував значну кількість землі, що ставала громадською власністю. Згідно з положенням від 1842 року кожен простий козак отримував 30 десятин землі, і чим вище була посада у військовій ієрархії, розміри отриманої землі зростали в десятикратних розмірах. У регіоні панувала ще одна особливість – як тільки в козацькій родині народжувався хлопець, він автоматично отримував з громадських земель свій пожиттєвий пай. Але в ментальності українців Кубані та їх ставлення до землі не земля належала чорноморцям, а вони належали землі. Починаючи з післяреформеного 1862 року на Кубані вийшло нове положення про землю, згідно з яким разом із громадськими землями вже з'явилися землі, що назавжди передавалися в особисту власність козацькій старшині⁶³. З часом цей процес призвів до повного привласнення раніше громадських земель.

Друге місце після землеробства посідало скотарство. Розведення худоби вимагало набагато менше витрат часу та робочих рук, ніж обробіток землі. Безмежні пасовища, соковиті сінокоси, рясна зелень, зручні водопої та теплий клімат створювали виключно сприятливі умови для розмноження коней, великої рогатої худоби, овець, кіз, свиней та ін. Невдовзі після появи перших хвиль поселенців з України на Кубані з'явилися великі кінні заводи та вівчарні, а задля переробки шерсті – і перші суконні мануфактури й фабрики.

Традиційним і добре відомим для переселенців був рибний промисел. Риби в чистих водоймах Кубані було дуже багато, у деяких місцях під час нересту річки заповнювалась нею до берегів. Сіль, яка так і була за високою ціною, виварювали на чорноморському узбережжі Кубані; вона була своєрідною візитівкою краю. За нею приїжджали чумаки з Великої України, що сприяло багатьом переселенцям підтримувати тісні зв'язки з родичами, які залишилися на батьківщині. А це у свою чергу забезпечувало підтримку інформаційного простору й можливість для постійного поповнення чорноморського козацтва новими переселенцями. Про таких переселенців зберегло-

⁶³ Білий Д. Малиновий Клини. Нариси з історії українців Кубані. Київ, 1994. С. 18.

ся багато легенд та переказів в Україні⁶⁴. Але зв'язки із Центральною Україною та Слобожанщиною мали переважно однобічний характер. Зворотні контакти обмежувались економічними, релігійними (наприклад, ходіння на прощу до Києво-Печерської лаври було звичайною справою для чорноморців), адміністративними зв'язками та отриманням кубанською молоддю освіти в навчальних закладах Києва, Харкова, Черкас.

Виварена українцями на кубанських озерах сіль була також важливим товаром у торгівлі з прикавказькими горцями. Перший історик Війська Чорноморського, письменник, етнограф та громадський діяч Кубані Я. Кухаренко (1799–1862) влучно охарактеризував стан козацько-адигських взаємовідносин у 1792–1797 роках, наголосивши на «...дружніх відносинах...», які «...були дуже корисні для Чорноморців»⁶⁵.

Займалися козаки-переселенці і бджільництвом, завдяки величезній кількості медоносних квітів збирали дуже багато меду. Його в козацьких станицях було стільки, що місцеве населення цукру майже не вживало, його заміняв мед. Про цей цінний продукт у пам'яті мешканців регіону збереглася приказка: «Погодуй мене до Купала – зроблю з тебе пана».

У колишніх чорноморців розвивалось також бондарство, ковальство, виготовлення скла та інші ремесла. Гончарство на Кубані було чисто козацьким привілеєм, особливо цінували чорноморці вироби гончарів Пашківського куреня, звідки походить інша приказка – «Не святі горшки роблять, а пашківці». Сервували страви переселенці і з традиційного дерев'яного запорізького посуду, для виготовлення якого на нових землях було достатньо липи, дуба, тополі та верби.

Раз на рік в Катеринодарі і деяких великих куренях регіону відбувались традиційні для українців чималі ярмарки. Особливо цінувалися ліс, дрова, очерет для даху, залізо, сіль, мед, дикі фрукти, збіжжя та борошно, коні, худоба, тканини, вироби ремісників тощо.

⁶⁴ Див.: Новицкий Я. П. Народная память о Запорожье: предания и рассказы, собранные в Екатеринославской губернии (1875–1905). Рига, 1990. С. 40.

⁶⁵ Кухаренко Я. Исторические записки про Войско Черноморское. Киев, 1887. С.335.

Як і в Україні, на кубанські ярмарки з'їжджалися з усіх козацьких куренів і хуторів, грали музики, бандуристи співали старовинні думи – це було своєрідне свято. Але кубанські українці не були покликаними торговцями. Майже вся торгівля в станицях була в руках чужинців – вірмен, євреїв, росіян та горців. Саме тому через кубанські ярмарки населення Північного Кавказу перепродавало та перевозило до морських портів, головними з яких були Тамань і Капа, свої вражаючі за обсягами товари. Середнє річне вивезення товарів з Північного Кавказу через ці порти мало великі масштаби ⁶⁶.

З перших років заселення краю піднялися й зазеленіли навкруги козацьких поселень сади й виноградники. У Катеринодарі для потреб мешканців отаман Г. Рашпиль заснував «общепольный рассадник», у якому у 1857 році нараховувалося 25 тис. виноградних лоз і 19 тис. саджанців фруктових дерев, перевезених із Криму ⁶⁷. Багато впрошували кавунів та різних сортів динь, з яких робили патоку, що заміняла цукор. Культивували пшеницю, жито, ячмінь, овес, просо, кукурудзу, вирощували картоплю, буряк, моркву, капусту, гречку, гарбузи, огірки, цибулю, часник, кріп, петрушку, горох і квасолю для супів, а також соняшник, з якого виготовляли запашну олію.

З урахуванням чисельної переваги етнічних українців у регіоні, зрозуміло, що й побут кубанців-переселенців не дуже відрізнявся від традиційного українського. Починаючи з 30-х років ХІХ ст. основним типом поселення в Чорномор'ї стало багатолюдне курінне / станичне поселення в степу, розташоване поблизу річок та оточене хуторами. Чорноморський курінь / станиця виступав як головний тип поселення українців Кубані. Жили вони здебільшого в саманних або турлучних (зроблених з очерету, обмазаного з обох боків глиною) хатах, у яких підлогами були глиняні долівки. Спочатку хати були покриті очеретом або соломою, і лише на початку ХХ ст. «...навіть у простих козаків не в дивину зустріти в

⁶⁶ Пейсонель М. Исследование торговли на Черкесско-Абхазском берегу Черного моря в 1750–1762 годах. В изложении Е. Д. Фелицина. Краснодар, 1927. С. 13.

⁶⁷ Білий Д. Малиновий Клин. Нариси з історії українців Кубані. Київ, 1994. С. 17.

будинках дощаті підлоги, на будинках та коморах залізні дахи...»⁶⁸. Узимку топили хати очеретом, соломною, бур'яном, кураєм і кізяком, бо до прикавказьких лісів було далеко й коштували дрова чимало. Після весілля, яке святкували гучно, згідно з українськими звичаями, нова родина відокремлювалася від батьків, будувала хату й жила окремо. І хоча важко було підіймати своє господарство, але, маючи його, молода вже відчувала себе повновладною господинею.

Кубанці, як і запорожці, дуже любили й цінували зброю. Іноді в козацькій хаті на стіні разом із шаблею висіли й старі січові кинджали і пістолі. У перших поколінь чорноморців надзвичайну популярність мали ратища, але потім їх замінили короткі списи, якими козаки володіли блискуче. Разом з одягом чорноморці запозичили в черкесів довгі кинджали та шаблі.

Головними продуктами харчування були хліб, м'ясо, риба, молочні продукти, овочі та фрукти. Особливо любили традиційне сало, яке вживали в їжу під час тяжких сільськогосподарських робіт і під час далеких подорожей. М'ясо кубанці їли переважно у свята. Козаки чимало вживали домашньої птиці, ковбас, які на літо заливали смальцем. Варили борщі, які заправляли середовим салом, любили також борщі з галушками. Пекли пироги із сиром, картоплею, горохом, капустою та повидлом, готували вареники, галушки, локшину, млинці, деруни, коржі, кисляк, сир, масло, сметану, дуже любили гарбузячі каші з молоком, а також традиційну гречку. Смачним влітку в полі, а взимку вдома був відомий куліш, коли молодь збиралася після роботи на вечорниці. Найбільш розповсюдженим хмільним напоєм був спотикач – розчинений мед, який настоювали на хмелю. Варили також пиво. Фрукти і ягоди сушили козаки для узварів. У деяких станицях у мирні часи збиралися громади, що займалися збором груш та яблук на черкеських землях. Загалом, харчі кубанці мали переважно із власного господарства. Купували лише рис, цукор, чай і цукерки. Великою торгівлею козаки, як правило, не

⁶⁸ Мельников Л. Иногородние в Кубанской области. Кубанский сборник. С. 86. URL : https://www.docme.su/doc/1028432/l.m.-mel_nikov---inogorodnie-v-kubanskoj-oblasti.

займалися, вважаючи цю професію такою, що не відповідає їхньому образу життя.

Усі українці-переселенці були твердої православної віри. Церкви відвідували регулярно, дотримувалися традиційних релігійних свят, особливо дванадесятих царських днів. В обов'язковому порядку хрестили новонароджених, вінчали молодих та достойно проводжали на «той світ» померлих, традиційно пом'янувши їх душі на третій, дев'ятий та сороковий день, через 1, 7, 9 і 21 рік, а також у поминальні дні після Великодня. Усі ці традиції були настільки сильними, що представники інших національностей, менш чисельних, які заселяли Кубань паралельно з етнічними українцями, з часом стали сприймати їх звичаї та свята як власних, додаючи лише свого колориту, серед якого російські елементи стали все більше переважати.

Цьому сприяла цілеспрямована політика русифікації української етнічної та етнографічної складових, яка суттєво поглибилася в другій половині XIX ст. Так, 8 лютого 1860 року вийшов імператорський наказ про перейменування правого крила Кавказької лінії на Кубанську область, а лівого – на Терську. Велику територію, яка охоплювала новостворені Кубанську, С та Ставропольську губернії, відтепер належало йменувати Північним Кавказом. У середині XVIII ст. належність Правобережної Кубані, як і Лівобережної – Закубаня – до Кавказу поки що не розглядалась. Сам імперський дискурс Північного Кавказу як витвір «уявної географії» тоді ще був у стадії формування. Ця зміна в адміністративно-територіальному устрої на Північному Кавказі фактично нівелювала українську Чорноморію – напівнезалежну «кавказьку Україну» – як автономну адміністративну одиницю. Для Російської імперії було очевидно, що збереження окремого статусу козацької Чорноморії зробить абсолютно неможливими процеси денаціоналізації її українського населення. Безперечно, збереження української ідентичності чорноморців засвідчило стурбованість вищих кіл імперської адміністрації наявністю сильного українського анклаву на Північному Кавказі. Саме з другої половини XIX ст. окремі русифікаційні заходи, спрямовані щодо української спільноти Кубані, перетворюються на послідов-

ну політику, яка повинна була охоплювати всі сфери їх соціального та культурного життя. Політика русифікації, що проявилася у згаданих «Валуєвському циркулярі» 1863 року та «Емському едикті» 1876 року, безсумнівно, завдала відчутного удару по національно-культурному розвитку українців Кубані. Окрема увага, яка приділялася в цій політиці саме чорноморським козакам, пояснювалася острахом урядовців перед згуртованою, звиклою до воєнних дій, озброєною спільнотою, яка чітко усвідомлювала та зберігала свою етнічну ідентичність та виявляла всі ознаки спротиву спробам асиміляції чисельного українського етносу російським. Упродовж другої половини XIX ст. – на початку XX ст. українській спільноті Кубані довелося зіткнутись з низкою нових викликів (примусова роздача земель козацької громади російським офіцерам, заохочення розселення в козацькому середовищі російськомовних іногородніх, остаточний перехід системи початкової освіти та церковної служби на російську мову), породжених подальшою русифікаційною політикою. Ця політика значно посилилася після 1917 року. Більшість українців краю завжди дивилися на Україну як на землю своїх предків і не могли собі уявити, що Кубань та Україна будуть існувати окремо. Зі свого боку, Український уряд чимало допоміг кубанцям у галузі просвіти і культури. У значній кількості на Кубань надходили українські книжки і часописи, що мали серед козаків неабияку популярність. У свою чергу кубанці розуміли, що без такого потужного союзника, як незалежна Україна, краю не вдасться вистояти в нерівній боротьбі з численними ворогами, відстояти свої економічні та національні інтереси. Саме територія Правобережної Кубані, колишньої Чорноморії, стала в 1918 році головним осередком антибільшовицького повстанського руху на Північно-Західному Кавказі. Тому проти кубанських козаків був розв'язаний шалений червоний терор, який переріс у горезвісне «розкозачіваніє». Ліквідація Кубанської Народної Республіки в 1920 році, придушення масових козацьких повстань у 1921 році, спрямованих на відновлення кубанської державності, та встановлення на Кубані радянської влади поклало початок принципово іншому етапові в житті українців регіону – ав-

тономію козацької складової було остаточно зліквідовано, і Кубань було втягнуто в принципово іншу систему політичних, соціально-економічних та культурних відносин, де процес русифікації став домінуючим. Процеси тотальної русифікації на Кубані, які розгорнулися на початку 30-х років ХХ ст., спричинили стрімке зменшення офіційної статистики українців Краснодарського краю. Упродовж десятиліть знищували колишніх козацьких старшин, учителів українських шкіл, письменників, музикантів, знавців народних звичаїв і традицій. Надзвичайно жорстоко знищували будь-які прояви самобутньої української культури Кубані. Нерідко людей репресували за знайдену бандуру чи шевченківський «Кобзар». Отже, етнічним українцям Кубані фактично було заборонено бути українцями, їх насильно записували росіянами. Латентна політика продовження русифікації, спрямована на зміну національної ідентичності українців Кубані триває й тепер. Досить гострі дебати точаться в колі науковців навколо етнічної належності значної частини мешканців Кубані як на сучасному етапі, так і в історичній ретроспективі.

Та все-таки корінні кубанці-українці не були остаточно знищені. У цьому контексті наведемо один яскравий приклад: один з найвідоміших у світі борців з греко-римської боротьби, який за 40 років жодного разу не програв, українець І. Піддубний, 1871 року народження, почавши свою кар'єру в 1897 році як атлет у пересувному цирку, невдовзі став відомим борцем, що здобув перемогу на всіх великих чемпіонатах Росії та світову славу. Помер славний представник українського народу на Кубані в 1949 році від голоду та відсутності уваги з боку тодішньої радянської влади, що само собою свідчить про її справжнє ставлення до представників українського етносу.

Отже, той величезний пласт культури, славна історія Кубані, що продовжувала жити в розповідях і переказах, ті дивовижні пісні і традиції не могли безслідно зникнути, як не може зчезнути й душа народу. Українська культура живе в колядках і щедрівках, жнивварських і чумацьких піснях, у зростаючій зацікавленості до своїх національних витоків. Нерідко траплялися випадки, коли навіть пере-

селенці з Росії та Білорусії під впливом корінного населення Кубані вивчали українську мову й використовували її для спілкування, співали українські пісні, разом зберігали старовинні звичаї і традиції.

Таким чином, українська етнічна ідентичність Кубані та Північного Кавказу потужно присутня з першого етапу заселення краю наприкінці XVIII ст. й до сучасного становища регіону в складі Росії. Ця ідентичність яскраво виражена в збереженні кубанцями – вихідцями з України впродовж віків української мови, культури, освіти й церковної служби рідною мовою, у передачі з покоління в покоління національної традицій, одягу, обрядів та звичаїв.

Проте український етнос на Кубані та Північному Кавказі постійно піддавався стрімко зростаючій русифікації з боку Російської імперії та Радянського Союзу, що особливо посилюється за умов нинішньої гібридної російсько-української війни, унаслідок чого етнічні українці регіону зазнають цілеспрямованого тиску з метою їх повної асиміляції.

Викладений матеріал переконливо свідчить про те, що ідентичність населення українсько-російського помезів'я характеризується низкою особливостей, які відрізняють цю частину українського етнографічного пограниччя від аналогічних його сегментів з іншими країнами. Ці особливості можна класифікувати так:

По-перше, у всьому просторі українсько-російського етнографічного порубіжжя український етнічний чинник є автохтонним. У його географічних межах, визначених у першому параграфі розділу, а це п'ять великих північно-східних та східних областей України – Чернігівська, Сумська, Харківська, Луганська та Донецька, з одного боку державного кордону, та також п'ять південно-західних областей Росії – Брянська, Курська, Воронежська, Белгородська, Ростовська та Краснодарський край, з іншого, етнічні українці є автохтонним населенням ще з часів Київської Русі. Більше того, континуїтет українського етнічного компонента в цьому регіоні підтверджується всіма проведеними впродовж багатьох століть різними реєстрами, ревізіями та переписами населення, які свідчать про неперервність проживання етнічних українців у зазначеному ареалі.

По-друге, чисельність представників українського народу в окресленому українсько-російському етнографічному порубіжжі завжди переважала над представниками інших етносів, які там проживали, що дає додаткові підстави стверджувати про первинну роль української складової у формуванні та збереженні ідентичності населення українсько-російського пограниччя. Завдяки фактору чисельності та компактності проживання етнічні українці зуміли не лише зберегти власну національну ідентичність з усіма її компонентами – мовою, культурою, національною пам'яттю, освітою рідною мовою, православною вірою, обрядами та звичаями, але й «нав'язувати» їх у позитивному сенсі й представникам інших етносів, які спільно проживали з українськими козаками та селянами навіть у віддалених від України районах.

По-третє, у ході засвоєння нових південних, степових земель колишньої Російської імперії – Слобожанщини, Донщини, Кубанщини та Північного Кавказу – головна роль належала переселенцям з Великої України, що надає право українській етнічній складовій вважатися провідною у формуванні ідентичності населення цих новоприєднаних територій, а отже, і право на подальше збереження та розвиток цієї ідентичності.

По-четверте, на відміну від інших перелічених вище прикордонних регіонів, Кубанщина та Північний Кавказ не мали безпосередньої спільної географічної межі з Україною, тому переселенці-українці на цих просторах підтримували періодичні та ситуативні контакти з історичною Батьківщиною (чумацтво, торгівля, паломництва до Києво-Печерської лаври та до інших монастирів і церков на території України, навчання місцевої української молоді в Києво-Могилянській академії, Харківському університеті, Черкаській гімназії та інших навчальних закладах, родинні зв'язки), що сприяло збереженню власної національної ідентичності етнічних українців цих двох віддалених від України регіонів. Проте головною опорою в цьому плані став власний потенціал кількісно переважаючої маси переселенців з Великої України, які привезли із собою, зберегли та розвинули національну культуру,

мову, релігію, традиції, обряди та звичаї, адаптуючись до нових політичних і соціально-економічних умов життя, але не втрачаючи своєї національної ідентичності.

По-п'яте, український етнічний чинник в українсько-російському етнографічному пограниччі завжди й постійно зазнавав загрозливої багаторівневої русифікації. Асиміляційна політика нинішньої Російської Федерації щодо українства нічим не відрізняється від курсу її попередніх державних утворень – царської Росії, Російської імперії та Радянського Союзу.

За таких умов лише продумана, усебічна цілеспрямована та послідовна державна підтримка українського етносу в означеному українсько-російському етнографічному помежів'ї з боку незалежної України зможе врятувати український компонент цього регіону від тотального знищення і зникнення з етнографічної карти цієї частини Європи та перетворити його на важливу опору впровадження там національних інтересів нашої держави.

Європейська складова
українських етнокультурних
практик

Європейський карнавал і його слов'янські ремінісценції

Демократичні процеси останніх десятиліть, рішучі кроки до завоювання справжньої незалежності України відкривають дорогу для широких перетворень на основі загальнолюдських цінностей моралі й гуманістичних ідеалів. Перехідному стану пострадянського суспільства відповідає еkleктичний і аморфний стан нинішньої святковості, у якій присутні уламки минулого й паростки нового.

Європейський карнавал, у його сучасних формах, – антипод тоталітарного свята, якому властива надмірна серйозність, фальшива патетика, стереотипний набір ідеологічних гасел і кліше. Досвід наукового осмислення карнавальних традицій і їх трансформації в часі цікавий як приклад розвитку демократичної святкової комунікації, яскравий художньо-естетичний феномен, зразок успішної самоорганізації місцевих територіальних громад.

Карнавал – життєрадісне дитя від шлюбу західноєвропейської цивілізації та католицизму. Основні центри його традиційної пульсації розташовані в країнах, де сильний вплив римського першосвященника (Італія, Франція, Іспанія, Німеччина, Бельгія, країни Латинської Америки та ін).

Генетичні предки карнавалу – античні свята діонісій та сатурналій, під час яких на землі немовби наступав золотий вік – царство загальної рівності та свободи. Пани і слуги мінялися своїми місцями, не бракувало вина та їжі, скасовувалися сексуальні табу й торжествовали нестримні веселощі.

Колишнє язичницьке аграрне свято проводів зими та зустрічі весни отримало законну прописку в католицькому церковному ка-

лендарі, де йому відведено місце загального загулу перед Великим пасхальним постом. Хоча в народній етимології термін «карнавал» виводять від латинського «Carne Vale» – прощай м'ясо», проте більш вірогідно, що він походить від латинського «Carrus navalis» – «потішна колісниця», корабель священних процесій. Саме на таких возах-платформах пересувалися у святковому натовпі середньовічні актори, гістріони, блазні-скоморохи, розкидаючи навколо себе непристойні жарти й горох (символ родючості), який пізніше замінили паперові різнокольорові конфеті.

Італійському слову *Carneval* і французькому *Carnaval* відповідають німецькі назви *Fastnacht* і *Fasching*, англійська – *Bannocksday*, чеські та словацькі – *Masopust*, польська – *Zapusty*, російська – *Масленица*, українська – *Масляна*.

Масовим народним святом з вуличними процесіями, іграми й театральними виставами в масках карнавал став уже в середні віки завдяки розвитку європейських самоврядних міст й становленню класу буржуазії. У містах з їх «повітрям свободи» цехові ремісники та купці вміли гарно працювати й гучно веселитися.

У східнослов'янському гуманітарному дискурсі карнавал звично визначається як «католицька масляна», а також як «масляничні рядження і веселощі»¹ в В. Даля. Натомість у «Словарі української мови» (1908) Б. Грінченка цей термін взагалі відсутній.

Карнавальний рух переживає справжній бум (ідеться про часи до коронавірусної епідемії). Його осередки з'являються сьогодні в таких «некарнавальних» країнах, як Великобританія, Японія, Фінляндія, Польща, Болгарія тощо. Ідея організації спеціалізованих фестивалів карнавального мистецтва нині знаходить позитивний відгук і в країнах Східної Європи. Сприятливі умови для розвитку та популяризації карнавальної культури на вітчизняному ґрунті мають західні області України, де ще побутують живі вогнища святкового рядження й маскування, пов'язані з різдвяним вертепом та новорічними обходами типу «Маланка», «Меланка»².

¹ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Москва, 1999. Т. 2.

² Курочкін О. В. Святковий рік українців (від давнини до сучасності). Біла Церква, 2014.

Європейський карнавал: традиції і сучасність. У стані переходу до демократичного суспільства, у якому перебуває сучасна Україна, корисно вивчати європейський досвід організації масових свят. Мова не йде про механічне перенесення конкретної святкової традиції з одного національного ґрунту на інший, хоча й таке трапляється. Згадаймо, як у нашій країні протягом останніх десятиліть набули популярності такі іноземні святкові бренди, як Хелловін, День святого Валентина, Октоберфест та ін. Європейський карнавал цікавий нам як приклад демократичної святкової комунікації з приводу свободи, як яскравий художньо-мистецький феномен, як зразок успішної самоорганізації окремих територіальних громад.

Шлях до всебічного пізнання інтернаціонального фонду карнавальних форм лежить через вивчення його національних варіантів.

Італійців – прямих нащадків Давнього Риму – по праву вважають законодавцями карнавальних традицій. Перед тим як настане сумний період посту, темпераментні жителі півдня зручно використовують нагоду, щоб побенкетувати і всмак повеселитися. За народними віруваннями, пісні, танці, жарти, ігри в масках і фривольна поведінка допомагали прогнати зиму й наблизити весну.

З двох тисяч карнавалів, які регулярно відбуваються у великих і малих містах Апеннінського півострова, найбільшу популярність має Венеціанський. Він розцвітає кольорами в лютому, коли місто-казка оповите дощами й туманами. Палаці та собори у стилі готики, Ренесансу, бароко, відбиті у водах численних каналів, упродовж десяти днів служать розкішними декораціями грандіозного свята. Щоб узяти в ньому участь, сюди нерідко прибуває близько 100 тис. гостей із багатьох країн світу.

Цікава історія карнавалу. Його нібито започаткували в XI ст. на згадку про звільнення викрадених далматинськими піратами венеціанських дівчат-наречених. Відтворюючи старовинну легенду, сьогодні перед глядачами постають сім красунь – сім Марій, яких спеціально відбирають на конкурсних засадах. Середньовічний карнавал, судячи з усього, був не лише веселим, але й кровожерним. Аж до XVII ст. на площі Святого Марка у присутності дожа собаками цьку-

вали дванадцять свиней і одного бика. Наприкінці видовища свиней заколювали, а бикові відрубували голову. Пізніше ці варварські забави були скасовані.

Перша писемна згадка про гучні венеціанські свята, що передували посту, припадає на 1268 рік, коли гультям у масках заборонили кидатися яйцями з вікон³. Це була не остання спроба надати карнавальним звичаям позірної благопристойності.

Карнавальну публіку зазвичай розважали численні акробати та фокусники, танцючі собаки, мавпочки й лялькові вистави. Візитівкою свята і його урочистим початком служив *volo del Turko* (політ турка): вправний акробат видирався канатом на маківку собору Сан-Марко, спускався вниз другим канатом, щоб піднести дожу букет квітів і хвалебний вірш, відтак знову видряпувався на гору й благополучно спускався на корабель, який стояв поблизу.

Характерними постатями карнавалу були ворожки. За розповіддю мандрівника XVII ст. Франсуа Міссьона, «у цих віщих ворожок є довга бляшана труба, через яку вони говорять просто у вухо цікавим, які стоять внизу біля помосту». На подив Міссьона, священники й монахи особливо часто «радилися з трубою»⁴.

Свого найвищого розквіту венеціанський карнавал досяг у XVIII ст. Як мухи на мед, з усєї Європи сюди зліталися аристократи, багаті, шукаючи пригод (не раз тут бував, до речі, невтомний коханець Джакомо Казанова), щоб насолоджуватись музикою, театром, та іншими (не менш приємними) радощами життя. Підкоряючись смакам епохи, карнавал поступово трансформувався на «галантне свято», де панує атмосфера грайливого лукавства, брутальних пустощів і амурних витівок. У численних злочних місцях, ховаючись під покровом масок, венеціанські патриції і буржуа зраджували своїх дружин – а ті своєю чергою також знаходили втіху на стороні. Не піддатися плотським спокусам напередодні посту, коли навіть церква дивилася на ці гріхи крізь пальці, було чистісіньким глупством. Звичайно, і тоді траплялися ревниві чоловіки та ображені суперни-

³ Гаррет М. Венеція. История города. Москва ; Санкт-Петербург, 2007. С. 270.

⁴ Там само. С. 271.

ки. Конфлікти залагоджувалися легко за допомогою шпаги на дуелях: навіть смерть під час карнавалу вважалася почесною.

Венеціанський карнавал втратив свою привабливість і занепадав після того, як італійські землі загарбала Австро-Угорська монархія. Волелюбні громадяни колишньої «володарки морів» не вважали можливим бучно веселитися в умовах чужоземної окупації. Американський консул у Венеції з 1861 року так охарактеризував вбогу пародію колишнього свята: «...група жебраків, які начепили маски, роги і жіночу одягу. У такому вигляді жадлива процесія чвалає від крамниці до крамниці, гнусавлячи блазнівські пісні і збираючи у крамарів данину»⁵.

По-справжньому відродити карнавал вдалося лише 1980 року завдяки зусиллям театрального режисера з Рима Мауріціо Скапарро. Спочатку його реконструювали для залучення туристів у міжсезонний період, але невдовзі свято переросло місцеві масштаби й перетворилося на одну з найбільш яскравих подій у культурному житті всієї планети. У наш час Венеціанський карнавал – це й модна тусовка представників богемі, і місце зустрічі романтичних закоханих, і туристична Мекка, і екзотичне дозвілля заможних людей... і водночас феєричний спектакль, що відбувається просто неба й на розкішних патриціанських віллах.

Прологом свята слугує символічна церемонія, що повторюється з року в рік, як колись «політ турка»; із дзвіниці собору Сан-Марко злітає прив'язана тонкою ниткою паперова голубка – Коломбіна. У повітрі вона вибухає, обсипаючи багатотисячний натовп на площі барвистим дощем із конфетті. Після цього починається багатоденний карнавал – «хеппенінг», який складається з багатьох акцій, що відбуваються на центральній площі міста Сан-Марко і на кампієллах (типово венеціанських маленьких площах): концертів, театральних вистав, танців, процесій, конкурсів, ігор, феєрверків тощо. Артисти і більшість глядачів – у масках і карнавальних костюмах. Їх тисячі: різні типажі, назви, манери. Лише досвідчене око спеціаліста здатне розпізнати серед них певні історичні нашарування й стилі.

⁵ Там само. С. 273.

Карнавальні маски живуть за законами людських пристрастей. Ось характерні образи славнозвісної італійської «комедії дель арте»: уже кілька століть поспіль неначебно наївний простак Арлекін виходить переможцем з усіх житейських ситуацій; Панталоне – карикатурний тип венеціанського купця, символ скупого дурня; розпусний і потворний Пульчинелла – близький родич французького Полішенеля й російського Петрушки; П'єро, який втілює засліпленого пристрастю чи то чоловіка, чи то коханця, якого спритно обманює чарівна й легковажна Коломбіна.

До давніх венеціанських личин належить знаменита «Баута» – таємнича біла півмаска, нерідко облямована чорною бородою. Тому, хто її носив, вона надавала страхітливого вигляду, за що її любили мафіозі XVII–XVIII ст. Дуже виразний також образ Чумного лікаря – фантастичної фігури в чорному плащі й масці з довгим «дзюбом». За легендою, у таких масках обходили зачумлені квартали середньовічних лікарів; суміш трав, покладена до «дзюба», захищала їх від зараження. Для карнавальних фліртів і любовних інтрижок часто використовували маски «Маттачино» і «Моретто», що закривали повністю обличчя, залишаючи лише вузькі щілини для очей.

З історичними масками легко переплутати фантастичні, створені сучасними художниками і модельєрами. Мають популярність маски діснеївських персонажів і героїв дитячих мультфільмів. У місцевих салонах і магазинах їх безліч і на всі смаки.

Добре відчуті радість карнавальних перетворень, загубившись у веселому натовпі на площах давнього міста. Проте найвишуканішим видовищем є бали-маскаради, що відбуваються в аристократичних палацах. Популярних осіб сюди запрошують, а звичайним людям доводиться купувати квиток, вартість якого – близько 300 доларів. У старовинних інтер'єрах палаців, де влаштовують бали для ексклюзивної публіки, годиться бути у відповідних історичних костюмах. Їх можна взяти напрокат, заплативши 50–100 доларів, або замовити задалегідь у спеціальних майстернях. Подейкують, що ціна цих виробів не буває меншою ніж 10 тис. доларів, але охочих зробити собі такий подарунок завжди вистачає.

Сучасний венеціанський карнавал дедалі більше орієнтується на комерцію та широке залучення туристів. Щоб приваблювати публіку, організатори щороку вигадують різноманітні рекламні трюки і провокації. Зокрема, офіційний плакат карнавалу 1988 року зображував велетенську вульву і стилізовані жіночі груди як недвозначний заклик до еротичних пригод.

З меншим розмахом, але також весело прощаються із зимою в невеликих містах і містечках Італії. Головний епізод цього свята – традиційна «кривава» битва між товстуном Карнавалом і худокостою бабою Кваризимою, яка уособлює сорокаденний Великий піст перед Великоднем. Ці ролі виконують ряджені актори або ляльки. Кваризима завжди перемагає, а Карнавал спалюють або топлять у річці. Ця смерть не страшна, тому що італійці знають: карнавал з усіма його радощами обов'язково повернеться наступного року.

Німеччина. Не раз згадуваний у середньовічних німецьких джерелах масляничний карнавал, або *Fasching*, уже в XIX ст., за словами історика М. Реутіна, «перетворився в одну з форм міського дозвілля, тому він цілком сумісний (якщо не з етичного, то принаймні з психологічного погляду) з католицизмом і церковною доктриною»⁶.

Найміцнішою цитаделлю німецького карнавалу по праву вважають прирейнські міста: Кельн, Дюссельдорф, Майнц, Бонн. Місцеві жителі, як встановили дослідники, віддані цій «тріховній» традиції вже впродовж восьми століть. За визначенням Йоганна Вольфгана фон Гете «карнавал – це свято, яке не дають народу, а таке, що належить самому народу»⁷.

Організацією карнавалів у Німеччині займаються спеціальні товариства, члени яких, згідно з регламентом, мають свої парадні костюми, особливі знаки розрізнення та нагороди. Перше таке товариство було засноване в Кельні ще 1832 року. Сьогодні в місті діє вже понад сто карнавальних товариств або комітетів. Члени цих громадських об'єднань хизуються неповторними головними уборами, за якими легко впізнають одне одного. Засідання карнавальних

⁶ Реутин М. Ю. Народная культура Германии. Москва, 1996. С. 114.

⁷ Oelser W. Karneval – Wie geht das? Köln, 2007. s. 17.

стратегів, як правило, відбуваються в залах клубів і ресторанів, за столами, уставленими вином і пивом. Зазвичай вони розпочинаються об 11-й год. 11 хв., 11 числа 11 місяця, тобто 11 листопада, у День святого Мартіна. До речі, у німців 11 – «блезнівське» число, тоді як у нас воно означає пересування пішки (на двох ногах). На засіданнях товариств обирають карнавальне начальство: короля або принца карнавалу, а крім того, принцесу, колегію дурнів і ораторів.

«П'ята пора року», як називають німці карнавал, настає за шість днів до Великоднього посту, коли жителі міста під залпи потішної артилерії, що стріляє карамеллю і конфетти, захоплюють ратушу, виганяють бургомістра з усім його чиновницьким почтом і беруть владу до своїх рук, перевертаючи усталені порядки догори дригом. Від цієї миті дозволені всілякі дурниці й витівки. Солідні бюргери та батьки сімейств перетворюються на хлопчиків-шибеників, відчайдушних ловеласів і непросипних п'яниць. Залишатися тверезим і розсудливим у цьому співтоваристві – рівнозначно самогубству. Розперізуються й педантичні німецькі жінки. Забувши свої традиційні «три К» – Kirche, Kuche, Kinder (церкву, кухню, дітей) вони буквально полюють за представниками сильної статі, щоб, користуючись карнавальним привілеєм, відрізати в них краватку чи отримати кілька марок (а тепер уже – євро) на почастування. Найбільш задержуваті фрау потім хизуються маскарадними спідничками з обрізків чоловічих краваток.

Кульмінація карнавалу припадає на неділю, понеділок і вівторок перед «попільною середию». У Кельні та деяких інших містах особливо відзначається «трояндовий понеділок» (*Rosenmontag*). Саме цього дня містом проходить грандіозна процесія пишно декорованих машин, платформ, возів у вигляді символічних корабликів, груп ряджених пішоходів і вершників.

Святкову ходу можна спостерігати майже в кожному куточку міста – такий звивистий її шлях. Але особливе скупчення публіки – у центрі, біля 174-метрової громади Кельнського собору. Карнавальний парад, як і все у німців, розгортається за строго визначеним сценарієм, і є, по суті, багатоактним рухомим спектаклем.

Кожна колона, кожна платформа розкриває певну тему. Згідно з ритуалом процесію танцюристів очолює Арлекін, за ним ідуть одягнені в колоритні костюми «святі слуги та служниці» – колись їх зображували 11 молодих шлюбних пар, що мали добру репутацію і яким місто забезпечувало благодійне придане.

Серед обов'язкових масок кельнського карнавалу – знаменита алегорична трійця: принц, селянин і непорочна дівка. Роль незаманої завжди виконує чоловік. Селянин, який помахує туди-сюди молотильним ціпом, символізує стійкість і бойовий дух «старого імперського міста Кельна», а принц – не лише блискучий герой-лицар, але й синонім Масляної – азартний гульвіса й баболуб. Поруч із цими історичними фігурами часто можна бачити ряджених у костюмах клоунів, що складаються із сотень, а то й тисяч окремих клаптиків матерії, з'єднаних в одне ціле майстерними швами. Ця плямистість колись мала уособлювати гріховність людської натури.

Від сили-силенної масок рябіє в очах. Чим безглуздіший карнавальний костюм, тим більший успіх. Трапляються дуже дорогі карнавальні костюми, що відтворюють у деталях ношу всіх епох і народів, а трапляються строї-експромти, «зліплені», як кажуть, нашвидкуруч. Кожний виявляє себе, як хоче, і ніхто нікому не заважає.

Спливає година, друга, третя, а ході немає кінця. Нові оркестри, нові герої, нові театралізовані сценки й розіграші. Натовп підхоплює знайомі мелодії, і все місто являє собою різноголосий, але дуже натхненний хор. Спектакль приносить задоволення і глядачам, і артистам. Останні, на радість дітям, щедро розкидають цукерки, шоколад, печиво і квіти. Підраховано, наприклад, що під час традиційної ходи в «трояндовий понеділок» 2001 року карнавальні колективи Кельна пожбурили в натовп 300 000 букетів квітів, 220 000 коробок цукерок, 70 000 плиток шоколаду і (лише вдумайтесь) 140 тонн цукерок розсипом. Показово, що все подарункове багатство купується за гроші учасників карнавалу й розкидається просто так, заради взаємного задоволення. Ось тобі й скупі німці!

Лише під вечір натовпи ряджених з вулиць і площ розтікаються по численних ресторанах, кафе і кнайпах, що заздалегідь «бро-

нюються» для проведення карнавальних балів. Члени блазнівських комітетів і корпорацій із почуттям виконаного обов'язку обгризають величезну кількість свинячих ніжок, поглинають гори окороків, з'їдають тонни кислій капусти, запиваючи все це морем пива. Іноді здається, що учасники цих бучних бенкетів намагаються відтворити сцени «гастрономічних подвигів» велетня Пантагрюеля з відомого гротескового роману XVI ст. Франсуа Рабле.

На відміну від інших країн, де живуть традиції карнавалу, рейнський карнавал дуже рано набув політичного забарвлення й перетворився на своєрідну платформу змагань політичних партій. Засвітитися з влучним тостом чи дотепним спічем під час масляничного застілля – чудовий шанс запропонувати себе в депутати місцевого ландтагу. Тому задалегідь готуються гумористичні промови, замовляються злободенні куплети, пісні та епіграми. За старою кельнською традицією оратори озвучують їх у спеціальних діжках-бютах, у яких колись місцеві прачки полоскали брудну білизну. Натяк цілком прозорий: політика, як відомо, справа надзвичайно брудна.

До кельнського карнавалу подібні й інші німецькі карнавали. Чим більше місто, тим помпезніше свято. Процесії в маленьких містах не такі грандіозні: тут скромніші костюми й менші оркестри, але атмосфера загального безумства і радості така сама.

Свої неповторні прикмети мають масляничні карнавали в великих південнонімецьких містах – у Юберлінгені, Констанці та інших на Боденському озері. На свята тут заведено виконувати старовинні народні танці, зокрема такі, як танці з мечами. Право виконувати ці танці, як вважають самі юберлінгці, було надане їм кайзером за особливі заслуги у війнах. Танцюристи зазвичай проходять під схрещеними мечами й переплигують через мечі. Виконуються на карнавалі й середньовічні танці ремісників з обручами (танці бондарів), ковалів, м'ясників та інших⁸.

Бельгія. Тісний зв'язок карнавалу з католицизмом простежуємо в бельгійському (валлонському) місті Бенші (провінція Ено), де е

⁸ Там само. С. 145.

власний музей масок. Згідно з легендою карнавал справляли в Бенші ще 1594 року, але найдавніша згадка про цю подію в архівах міста датується 1795 роком ⁹.

Цікаво, що місцеве карнавальне товариство виробило статут про збереження фольклору й правила проведення масляничного свята, де все регламентовано. За цим статутом у Бенші домінує одна карнавальна маска – образ Жилия (gill – блазень, клоун). Його костюм був уніфікований і став традиційним. Звичайно костюм цей горохового кольору, орнаментований чорними і червоними левами; на поясі в кожного Жилия дзвіночки, а на ногах важкі дерев'яні черевики – сабо. Характерний атрибут спорядження карнаваліста – горб, набитий соломкою, прикритий мереживним коміром, закріпленим на грудях білим бантом ¹⁰. Однотипні й маски на обличчі Жилів. Вони мають характерні бакенбарди й довгі вуса за еталоном моди часів французького імператора Наполеона III. Існує гіпотеза, що сучасна маска – образ Жилия замінила більш давній костюм класичного Арлекіна з італійської комедії дель-арте.

Лише в Бенші можна побачити, як карнавальний персонаж протягом одного дня проходить різні вікові стадії: Жиль починає ранок юнаком, вдень досягає найбільшого розвитку, а ввечері старіє. Таким чином маски наочно демонструють плинність людського буття.

Карнавальне дійство в Бенші, де протягом трьох днів публіку розважають близько тисячі елегантних Жилів, приваблює багатьох туристів. Місцева громада виступає гарантом додержання канону й естетичної довершеності традиційних масок.

З традиційними карнавалами, що мають глибоку традицію, сьогодні конкурують нові, уже не прив'язані до церковного календаря. Найвідоміший серед них – музичний карнавал, який улітку відбувається в престижному лондонському передмісті Ноттінген-Хілл. Це найбільша «тусовка» Старого Світу, що збирає близько 2 млн гостей.

Своєю появою карнавал зобов'язаний чорношкірим вихідцям із колишніх колоніальних територій Великобританії. Чималу гру-

⁹ Решина М. И. Народы Бельгии и Нидерландов. *Весенние праздники*. Москва, 1977. С. 71.

¹⁰ Там само. С. 72.

пу серед них складали мігранти з колишньої Вест-Індії та островів Карибського моря.

Усе починалося спонтанно з ностальгічного бажання кількох карибських емігрантів потанцювати на вулиці під мелодії далекої батьківщини. Як музичний супровід використовували «сталеві барабани», а насправді каструлі, баки і банки, по яких зручно відбивати дерев'яними паличками запальні латино- та афроамериканські ритми. Так формувався музичний напрям Calipsomusik, без якого не обходиться тепер жодне карнавальне дійство.

Кожен, хто потрапляє в коловорот ноттінгенхільського свята, має бути готовим до того, що темпераментні латиноамериканці й африканці в ексцентричному вбранні насильно затягнуть у свої еротично-шаманські танці, після чого ваш одяг буде нагадувати плямистий комбінезон маляра. Але карнавал можна спостерігати і збоку, сидячи в одному з численних ресторанів і пабів на відкритій терасі. Космополітична джазова какофонія чудово сполучається з величезним вибором страв і напоїв, що презентують кухню багатьох народів світу.

Карнавал нашого часу – явище складне й неоднозначне. За цим загальним поняттям криється низка місцевих свят різного походження, але таких, що мають деякі спільні риси народних святкових веселощів. Позбавившись релігійної опіки, карнавал став важливим індикатором демократичного суспільства, де організаторами свята виступають не держава, не церква, а самодіяльні творчі об'єднання самих громадян.

Розглянуті в пропонованій розвідці карнавали, здобувши славу традиційних, міцно ввійшли у святковий календар Західної Європи. Сучасний карнавал яскраво демонструє прагнення людей бути не лише споживачами естетичної продукції, а й суб'єктами творчого процесу та переживання. Це свято покликано розважати і зближувати людей усієї Землі, даруючи їм миттєвості щастя й відпочинку.

Західноєвропейський карнавал – слов'янська масляна: спільне і відмінне. Сучасна політична карта Європи нагадує химерну картину, яку утворюють кордони 50 незалежних держав, 9 залежних

територій і 6 незнаних республік. На просторі від Атлантики до Уральських гір проживає понад пів мільярда людей, що належать до різних етнічних, релігійних, культурних спільнот, різних соціальних верств і станів, дотримуються відмінних звичаїв і традицій.

Наявні об'єктивні відмінності та протиріччя не заперечують факту існування ментального наративу «Єдиної Європи». Сьогодні він набуває особливої актуальності в контексті дедалі прогресуючих глобалізуючих, інтеграційних, інформативно-комунікаційних процесів.

Ідея єдиної Європи базується на фундаменті спільного історичного досвіду побудови європейської цивілізації. Важливим і довготривалим чинником ментального єднання європейців було християнство, що в добу Середньовіччя слугувало перепусткою до здобутків цивілізації та культури. Християнство – символічний паспорт Європи, і тому цей контент здавна вважається християнською ойкуменою.

Християнство, як відомо, поширювалося на континенті із заходу на схід, з півдня на північ. Першими, починаючи із IV ст., його поступово приймали греки, романські, германські й кельтські народи. З IX до XI ст. до латинського християнства долучилися східні германці, частина слов'янських народів (поляки, чехи, словаки, словенці, хорвати, лужичани). Приблизно в той самий період до грецької (православної) церкви ввійшла частина слов'ян Балканського півострова (болгари, серби) і східні слов'яни (майбутні українці, росіяни, білоруси).

Глибинні протиріччя між європейським Заходом і Сходом, а також особливості їхньої історичної долі в 1054 році привели до формального розриву християнської церкви на латинську (католицьку) і грецьку (православну). Відтоді обидві релігійні течії розвивалися окремо, все більше віддаляючись одна від одної, що проявилось у відмінностях догматики, культури святих, літургійній і побутовій ритуалістиці. Процес дезінтеграції тривав і в наступних століттях, наслідком чого були релігійні війни та конфлікти, поява різноманітних протестантських, реформаційних, уніатських течій і відгалужень. Гостро конфронтуючи між собою, усі вони вважали себе «справжні-

ми християнами». Почуття християнської солідарності особливо виразно заявляли про себе в боротьбі з іновірцями, зокрема з агресивними носіями релігії ісламу. Це яскраво проявилось під час битви за Константинополь 1453 року й оборони Відня в 1620 році.

Поглибленню суперечностей між двома течіями християнства – католицизмом і православ'ям – посприяло запровадження папою Григорієм XIII реформи календаря. Унаслідок цього, починаючи з 1582 року, католики і православні відзначали Різдво, Великдень, Трійцю та інші свята в різні терміни. У XVI ст. різниця становила 10, а у XX ст. – уже 13 днів. Як відомо, консервативне православ'я і досі не перейшло на григоріанський календар, що слугує одним із показників цивілізаційної загальмованості Східної Європи.

Процеси сепарації християнства посилювалися, коли проти влади католицької церкви, звинувачуючи її в грошолюбстві, розпусти й забутті євангельських заповідей, виступили так звані реформатори або протестанти. У Німеччині їх очолював Мартін Лютер, а в швейцарській Женеві – Жан Кальвін. Вони відкидали владу Папи, культ Богородиці і святих, інститут чернецтва, закликали повернутися до джерел християнства і Священного Письма (Біблії). Знаємо, що протестантизм переміг у Північній Європі, Великобританії, Нідерландах, країнах Скандинавії. Натомість католицизм зберіг свої позиції в Південній і Середній Європі (Італії, Іспанії, Португалії, Польщі та ін.). Ареною розбрату між обома латинськими деномінаціями стали Франція і Німеччина. Королівська влада виступила на боці католицизму, жорстко переслідуючи протестантів. За розпорядженням Людовика XIV, з Франції були вигнані всі прибічники вчення Кальвіна – гугеноти.

У процесі Реформації й Контрреформації німецькі землі поділилися на католицькі (південь і захід) і протестантські (північ і частково схід). Загальна картина дуже контрастна, але протестанти (лютерани) в цілому переважають.

Августинський ченець Мартін Лютер, який переклав німецькою мовою Біблію і запровадив нею богослужіння, гостро засуджував зовнішню пишноту католицьких свят і ритуалів. Мішенню нищівної критики Лютера став і масляничний карнавал, який він зневажав

ливо називав «панським». Негативне ставлення до карнавалу по-спідовно дотримується євангельською (протестантською) церквою від XVI ст. до наших днів. За свідченнями німецького культуролога Д. Мозера, порівняно недавно євангельська преса Франкфурта-на-Майні назвала традицію фастнахту «позбавленою смаку», «безтактовною», «безбожною»... Показово, що в 1983 році в місті Фрайбурзі євангельською місією 200-тисячним тиражем було розповсюджено листівку з девізом: «Карнавал – ні, дякую!»¹¹.

Хай там як, але доводиться констатувати, що послідовники Лютера, які переважають на півдні та сході Німеччини, уже давно не практикують щорічного «карнавального безумства». Натомість вірність давній традиції зберігають такі цитаделі католицизму, як міста Кельн, Майнц, Дюссельдорф, Бонн, Мюнхен та ін. Треба зауважити, що, на відміну від ригористичних прихильників протестантизму, священнослужителі католицької церкви, в особі її найвищих ієрархів, ідучи назустріч смакам мирян, не забороняють карнавальної традиції. Навіть такий суворий ревнитель благочесті, як Бенедикт XIV, заявляв, що він не має жодного наміру виступати проти карнавалу. Ще далі пішов Клемент XII, який дозволив і жінкам брати участь у дійствах фастнахту¹².

У першому підрозділі цієї розвідки мова йшла про карнавал у вузькому значенні цього слова (М. Бахтін) як календарного масового свята в певних містах Західної Європи, де були міцними традиції місцевого самоврядування (Венеція, Кельн, Бенш). Далі будемо говорити про широке розуміння карнавалу як універсального світоглядного і видовищного феномена, властивого тією чи іншою мірою більшості аграрних суспільств світу. Карнавальні універсалії яскраво виявляють себе в емпіричних етнографічних матеріалах, що характеризують обряди і звичаї відзначення Масляної представниками сільського населення різних регіонів Європи. Вражає подібність окремих ритуальних святкових практик романських, германських, слов'янських народів, що пояснюється не лише належністю до хрис-

¹¹ Moser D. R. *Brauch und Feste im christlichen Jahreslauf*. S. 139.

¹² *Ibid.* S. 139–140.

тиянської ойкумени, а й дієвістю загальних цивілізаційно-типологічних закономірностей розвитку культури.

Спорідненість масляничних звичаїв і обрядів різних європейських народів була помічена вченими-гуманітаріями вже в ХІХ ст. Цю подібність пояснювали по-різному. Прибічники міфологічної школи зводили все до первісних вірувань у сонячних богів. Натомість представники так званої школи запозичень схилилися до думки, що східні слов'яни перейняли річні аграрні ритуали із Заходу.

Долаючи однобічність поглядів своїх попередників справді історичний підхід до інтерпретації святково-обрядових комплексів запропонував Вс. Ф. Міллер у своїй ранній праці. У ній, зокрема, він раціонально пояснив зв'язок багать з проводами Масляної: «Можна думати – зазначив учений, – що в обряді проводів Масляної злилися два самостійні обряди: проводи відносились колись до старого року чи зими, багаття ж запалювали як символ нового життя, відродження сонця» [переклад автора. – О. К.]¹³.

Наступні покоління дослідників (як вітчизняних, так і зарубіжних) віддавали перевагу аналізу календарних обрядових комплексів у межах моноетнічної традиції: італійської, німецької, польської, української тощо. Зрідка при цьому відзначилися міжнаціональні запозичення й паралелі без пояснення причин цих збігів.

Продуктивний метод дослідження календарної обрядовості запропонував і довів його перспективність на практиці відомий фольклорист В. Я. Пропп. Він вважав за доцільне вивчати народні свята не кожне окремо, а в загальній системі річного календарного циклу. При такому підході, зазначив учений, «...одразу впадає в очі, що між основними святами, при всіх їх відмінностях, наявна певна відчутна подібність. Цю подібність помічали й раніше, але їй не надавали особливого значення. Між тим значення цієї подібності дуже велике. При порівнянні свят між собою з'ясувалося, що частково вони утворюються з однакових складників, іноді по-різному оформлених, а інколи й просто тотожних. Ці складові частини необхідно визначити, виокремити і зіставити... Щоправда, за такого методу виявиться

¹³ Міллер Вс. Ф. Русская масленица и западноевропейский карнавал. Москва, 1884. С. 38.

порушеною цілісністю картини кожного зі свят...»¹⁴. Визнання наявності спільних рис і повторювання елементів у структурі традиційних календарних свят не заперечує самотності національних традицій. Дієвість такого підходу успішно продемонструвала znana фольклористка В. К. Соколова у праці «Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов». Систематизований у книзі великий фактологічний матеріал дав змогу виразно представити різноманітність національних, регіональних і локальних форм, вироблених у процесі історичного розвитку східнослов'янських народів. Обґрунтовуючи методологічні принципи етнопорівняльних студій, В. К. Соколова вказала на необхідність враховувати ту обставину, «...що подібні елементи знаходяться в різних обрядових комплексах у різних сполученнях і займають неоднакове місце. Різноманітні комбінації їх надають кожному святу особливої своєрідності. Деякі ж спільні елементи поліфункціональні в залежності від їх місця і ролі в обряді, а також від спрямування обряду їх функції змінювалися. Тому при виділенні таких елементів слід враховувати їх функцію в тому чи іншому обряді»¹⁵.

Репрезентований емпіричний матеріал систематизований і проаналізований у чотирьох випусках колективної праці «Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы» (Зимние праздники, Москва, 1973; Весенние праздники, Москва, 1977; Летне-осенние праздники, Москва, 1978; Исторические корни и развитие обычаев, Москва, 1983).

Автори й укладачі цієї серії поєднали два способи класифікації календарних обрядів: перший – за сезонними циклами, другий – історичний, або структурно-функціональний, що дозволив розкрити послідовність часових нашарувань. Особливий інтерес для нас становить том, присвячений весняним святам, і підготовлений С. А. Токаревим узагальнюючий розділ «Маски і рідження».

¹⁴ Пропп В. Я. Русские аграрные праздники (опыт историко-этнографического исследования). Ленинград, 1963. С. 12.

¹⁵ Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. Москва, 1973. С. 9.

Минуло понад століття після публікації розвідки В.с. Міллера «Русская масленица и западноевропейский карнавал». За цей час накопичений величезний фактичний матеріал про календарну обрядовість народів Європи, який потрібно заново аналізувати та узагальнювати. Спираючись на дослідження наших попередників і враховуючи сучасну теорію етнологічної компаративістики, спробуємо простежити спільне й відмінне в традиціях відзначення свята Масляної в слов'янських та інших народів Європи.

Важливо із самого початку чітко розмежувати міські й сільські форми проведення календарного свята Масляної. Така диференціація має суттєве значення для інтерпретації порівняльного матеріалу. Безумовно, сільський карнавал (будемо й далі використовувати це поняття), на відміну від міського, значно давніше й більш масове явище. Тому саме в ньому краще представлені й збережені архаїчні звичаї та обряди, які демонструють спільність світоглядних механізмів розвитку аграрної цивілізації народів Європи.

У науковій літературі немає однозначної думки щодо того, куди віднести Масляну: до циклу зимових чи весняних свят. Більшість учених наголошує перехідний, рубіжний характер цього обрядово-звичаєвого комплексу. У народів латинського обряду, зокрема в західних слов'ян, масляничний період тривав від Свята Трьох Королів до початку Великого посту. Натомість у слов'ян, які сповідували православ'я, святкування Масляної обмежувалося одним тижнем.

З давніх-давен землеробство було головним господарським заняттям європейських народів, і тому сформована ними система календарних звичаїв і обрядів носить яскраво виражений аграрний характер. У цій системі відобразилися міфологічні й релігійні уявлення людей, їхня наївна віра в можливість за допомогою магічних засобів і дій забезпечити добробут родини і всієї громади.

На відміну від Новорічних свят, у комплексі масляничних обрядів сліди землеробської простежуються в ослаблених, редукованих формах, набираючи характеру ігрових дій. Так, іспанські селяни Каталонії, Ліона та Наварри на Масляну обходили село з плугом, запряженим волами або двома чоловіками, замаскованими під во-

лів¹⁶. Так само тягали плуг на масляничному тижні ряджені в зелень і солому хлопці та дівчата в деяких районах Швейцарії¹⁷. Символічні масляничні обряди з плугом – «*oga lek*» простежені етнографами в чехів і словаків. Під час цих дійств зазвичай виконували обрядові танці з підскоками. За повір'ями, такі стрибки мали сприяти росту льону і конопель.

Ритуальні масляничні імітації оранки й сівби зафіксовані також у побуті південних слов'ян¹⁸.

Масляничні обряди, пісні й хороводи, яким первісно приписувались здатність магічним способом викликати родючість природи та забезпечувати добробут людей із часом переходили до дитячого фольклору. Показові із цього погляду виголошені в масляничні дні традиційні формули французьких дітей, схожі на магічні закляття: «Багаття, багаття, стільки фруктів, стільки листя»¹⁹. Відгомонами господарської магії можна вважати промовляння до чарки українців під час гостини на Масляну: «...коли вже вип'ємо по останній, – оповідає Олекса Воропай, – то тато заспівають бувало:

Ой, вип'ємо, родину,
Щоб нам жито
Житечко і овес –
І зібрався рід увесь²⁰.

З язичеських часів, вочевидь, зберігся масляничний звичай запалювати ритуальні вогні у різній формі, здійснювати обходи з факелами та смолоскипами. Ці вогні символізували завершення зими і початок весни, момент смерті і відродження природи.

Так, у німецьких землях ще порівняно недавно був широко розповсюджений звичай кидання на масляничному тижні з гір пала-

¹⁶ Серов С. Я. Народы Пиренейского полуострова. *Весенние праздники...* С. 50.

¹⁷ Листовая Н. М. Народы Швейцарии. *Весенние праздники...* С. 179.

¹⁸ Кашуба М. С. Народы Югославии. *Весенние праздники...* С. 248.

¹⁹ Покровская Л. В. Народы Франции. *Весенние праздники...* С. 37.

²⁰ Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис. Мюнхен, 1958. Ч. I. С. 201 (репринтне видання).

ючого колеса або диска. Цікаво, що в сусідніх з німцями областях Франції цей звичай не трапляється ²¹.

Ритуальні вогні займали важливе місце в масляничній обрядовості південних слов'ян. Зокрема, у багатьох місцевостях Сербії за традицією розкладали велике загальне сільське багаття, дрова для якого приносили ті, хто в минулому році поховав когось із близьких. Біля цих багать подекуди влаштовували колективні трапези ²². Широко практикувалось запалення обрядових вогнів на сирні заговини (аналог Масляної) на теренах Болгарії. Тут вони побутували в різних видах. Перший вид – загальне сільське багаття, біля якого збиралися всі мешканці від дітей до дідів. Зазвичай кожний намагався плигнути через вогонь, вірячи в його очисну й благодійну силу. Молодь тут водила хороводи та співала пісні. Другий вид вогнів – факели, з якими діти й парубки бігали навколо великого багаття або вулицями села. Поряд із цими вогнями в південно-західній і східній Болгарії існував оригінальний звичай кидання парубками вогняних стріл, відомий як *чилкане* або *туйкане* ²³.

Для масляничного циклу обрядовості українців і білорусів ритуальні вогні не характерні, в той час як вони були обов'язковим елементом свят Нового року, Великодня й особливо Івана Купала.

За даними В. Соколової, Масляну у вигляді опудала спалювали в багатьох областях Росії. При цьому існувало повір'я: «Чим багаття більше, тим село багатше» ²⁴.

У традиційній свідомості більшості християнських народів Європи масляничний тиждень сприймався як одна з найкращих пір року, що асоціювалася із ситістю та буйними веселощами. У цей час знімалися різні табу й обмеження, яких дотримувалися в буденному житті. Радісний настрій людей, що отримали змогу напередодні Великого посту наїстися й випити всмак, правдиво відображений в

²¹ Покровская Л. В. Французы. *Весенние праздники...* С. 37.

²² Кашуба М. С. Народы Югославии. *Весенние праздники...* С. 248.

²³ Колева Т. А. Болгары. *Весенние праздники...* С. 277.

²⁴ Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов... С. 21.

усній поетичній творчості. Зокрема, австрійці вважали масляничний тиждень «безглуздим» (*unnsinige Woche*).

Російський фольклор називає Масляну «широкою», «разгульною», «лакомством». Дуже промовисті й такі прислів'я: «Не всегда коту масленица, будет и великий пост», «Не житье, а масленица», «На горах кататься, в блинах поваляться», «Не пить на масленицу – значит грешить» тощо.

Харчовий код Масляниці згадується і в українському фольклорі. У «Словнику» Б. Грінченка читаємо: «Почекайте вареники, прийде на вас масниця», «Масляниця – баламутка, обіцяла масла і сиру, та не хутко»; про веселе й вільне життя українців кажуть: «Не життя, а масляниця». Позитивне ставлення до цього святкового періоду відображає також пісня:

Ой, Масляна, Масляна!
Яка ти чудна...
Як би в тобі сім неділь,
А в посту одна ²⁵.

Обов'язковим атрибутом «широкої масляниці» в росіян вважалися «блины» – млинці, тоді як у українців і білорусів більш характерна така страва, як вареники, особливо із сиром. В. Пропп, слідом за Д. Зелениним, вважав масляничні млинці й кулачні бої, що широко практикувалися в Росії, а частково і в Україні від Водохреща до Великого посту, реліктами давньослов'янської тризни ²⁶.

Інший вид масляничних розваг східних слов'ян – катання на конях. У деяких місцевостях Білорусі на цьому тижні зазвичай об'їжджали молодих коней і волів ²⁷. Традиційними розвагами російської молоді на масляничному тижні були гойдалки – «релі», катання на конях і з снігових гір на санчатах і бичичих шкірах, гра «взятие снежного городка», реалістично зображена на картині

²⁵ Кравченко В. Етнографічні матеріали зібрані В. Кравченком на Волині та суміжних губерніях. *Труды общества исследователей Волини*. Житомир, 1911. Т. 5. С. 164.

²⁶ Пропп В. Я. Русские аграрные праздники (опыт историко-этнографического исследования)... С. 124.

²⁷ Етнографія Беларусі. Мінск, 1989. С. 309.

В. Сурикова 1891 року. За спостереженнями етнографів, у різних місцевостях Росії в цих забавах провідну роль відігравали молоді люди, які одружилися протягом останнього року. Ця обставина дозволила В. Проппу зробити висновок, що російська Масляна – це «переважно свято одруженої молоді, яку оточують загальними веселощами, увагою, тоді як святки свято молоді неодруженої»²⁸.

В Україні комплекс звичаїв Масляної не отримав особливого розвитку. Тут не зафіксований карнавальний ритуал спалення опудала, слабо представлені масляничні пісні, добре відомі за фольклорними записами із центральноросійських областей. Але й тут також дорослі й діти каталися на конях, ходили в гості, влаштовували веселі застілля в складчину: готували вареники, млинці, пригощалися горілкою. Тиждень перед Масляною називали «всеїдним», оскільки протягом нього церковний статут дозволяв їсти все скоромне. Перший день Масляної в деяких місцевостях називали «ніжкові заговини», що пов'язано зі звичаєм готувати в цей день холодець зі свинячих ніжок.

Якщо в традиційному російському селі в центрі масляничних забав були молодята, які нещодавно обвінчалися, то в українському більше уваги приділяли дівчатам і хлопцям, які вже досягли шлюбного віку, але ще не одружилися.

Широке розповсюдження мав звичай «колодки», або «колодія», відомий в Україні в кількох локальних варіантах. Найбільш архаїчним серед них, імовірно, слід визнати той, де розігрувалося «народження» і «поховання» дерев'яної ляльки – «колодки». Досить переконливою видається позиція дослідників, які схильні трактувати цей варіант як трансформацію найдавнішого обряду виготовлення і знищення зображення зими. Ось як він постає за описом М. Гайдая, що був зроблений у 1929 році в містечку Браїлові (Полілля): «Як колодій родиться в понеділок, то вони [жінки. – О. К.] йдуть його молитвати, а після йдуть на другий день у вівторок хрестити. Колодій робиться з поліна, його укрashaють, як ляльку, стрічками, квіточками. У четвер Колодія ховають, кидають його десь у куток та й після

²⁸ Пропп В. Я. Русские аграрные праздники (опыт историко-этнографического исследования)... С. 128.

взімуть та й сплять, бо то ж поліно. У п'ятницю всі баби плачут за Колодієм [наведені приклади голосінь. – О. К.]. У суботу то вже всі баби без чоловіків тішаються, що вже його поховали: випивають, співають, що позбулися Колодія, що вже не мають ніякої заботи»²⁹.

На звичай «волочити колоду» звертали увагу всі дослідники української Масляниці. Зокрема, М. Сумцов наголошував на тому, що колодка-колодій – найхарактерніша особливість української Масляної. «Знаряддя тортур і покарання – колодка – перейшло в предмет жарту і веселощів і, нарешті, дало назву цілому святу»³⁰. Архаїчна форма обряду «колодкування» вже в ХІХ ст. траплялася досить рідко. Здебільшого колодка стала жартівливим символом не-реалізованого шлюбу. Звичайно «колодку» у вигляді поліна, качалки, стрічки, хустки, квітки чіпляли хлопцям і дівчатам як покарання за те, що вони не одружилися в минулі М'ясниці. Ті, кому прив'язували «колодку», мали відкупитися грішми або випивкою. За цією жартівливою грою проглядає цілком серйозне прагнення сільської общини до регуляції своєї демографічної рівноваги. Холостяків осуджували ще й тому, що, за давніми народними уявленнями, вони негативно впливали на природу, перешкоджали родючості землі.

Більшість спостерігачів відзначали активну роль жінок в українському звичаї «волочити колодку». Так, кореспондент із Черкащини (с. Олексіївка, Шевченківської округи) повідомляв: «Колодій справляють так: баби збираються в хаті, гуляють, а якщо ненароком зайде в хату парубок або дівчина, прив'язують до спини колодку, зв'язують назад руки і вимагають викуп»³¹. У Харківській і Херсонській губерніях колодку прив'язували до ноги матерям дорослих парубків і дівчат на знак того, що вони не одружили своїх дітей: матері відкуплялися горілкою, закускою або грішми. Зібрані гроші також йшли на колективне частування. Згідно з даними С. Килимника, досліджуваний звичай поширювався на різні стани українського суспіль-

²⁹ Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов... С. 58.

³⁰ Сумцов Н. Ф. Культурные переживания. Киев, 1890. С. 136–137.

³¹ АНФРФ ІМФЕ. Ф. І. Оп. 3. Од. зб. 303. Арк. 21.

ства. Він зауважує: «Характерним у “Колодці” є те, що в святкуванні брали участь усі, незалежно від соціального стану, чіпляли колодку всім – і поміщикам, і урядовцям, й навіть бездітним попам»³². Цікавий різновид «колодки» донедавна побутував на Поділлі. У цій редакції обряд був традиційною формою молодіжного спілкування й вибору шлюбного партнера. На Масляну парубки пригощали дівчат горілкою, пивом, солодощами – «купували колодку», «запивали колодку», як казали на Вінниччині. Тоді ж хлопці наймали для дівчат музик до танців. У подяку за це кожна дівчина вишивала перкалеву хусточку, прикрашаючи її квітами та ініціалами свого обранця. Разом з 2-4 писанками вона вручала її парубкові на Великдень – «повертала колодку». Такі ритуалізовані обдаровування виявляли взаємні симпатії молодих людей і нерідко завершувалися весіллям. Ще й сьогодні вишиті хусточки-колодки зберігаються в багатьох родинах як важлива сімейна реліквія.

Описаний звичай, зафіксований нами під час експедиційних досліджень на Поділлі у 90-х роках минулого століття, згадує і С. Килимник: «Останнього часу парубки відкуповувалися від колодки – купували дівчатам газовану воду, цукерки, зрідка пиво, а дівчина на Великдень мусіла “віддати колодку” – дарувала хлопцеві кілька писанок у гарно вишитій хусточці. Парубок за це наймав дівчині танець»³³.

У деяких місцевостях Білорусії на масляничному тижні об’їжджали молодих коней і волів. Відомі тут також масляничні пісні й гойдання на релях. Мав місце також звичай колодки: її тягали гуртом по селу хлопці, зупиняючись перед хатами потенційних наречених. Обійти з колодою двір якоїсь дівчини вважалося великою образою³⁴.

Якщо в білорусів і українців маслянична практика осудження неодруженої молоді носила жартівливо-ігровий характер, то в інших

³² Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. Вінніпег, 1962. Т. 3. С. 36.

³³ Там само. С. 34.

³⁴ Етнографія Беларусі... С. 309.

частинах Європи ще порівняно недавно ця ритуальна процедура петрворювалася на варварське, образливе знуцання: «В'язання колодки, – зазначав М. Грушевський, – має аналогії в таких звичаях німецьких, як прив'язування дверей до застарілих дівчат і т. п., не має в собі нічого мітологічного...»³⁵. Подібні звичаї побутували й у Франції. Тут у департаменті Ізер ще перед Другою світовою війною влаштували імпровізовані фарси, які висміювали холостяків і старих дів. У вигляді покарання до їхніх вікон чіпляли опудала, які не можна було зняти, аби не наразитись на «кошачий концерт» – «шарі-варі»³⁶.

Покарання молодих людей за те, що вони не взяли шлюб до Масляної в різних місцевостях Польщі, відоме як звичай «подкозьолек» (*podkoziolak*). Веселе дійство зазвичай відбувалося в корчмі, де хлопці по черзі викупляли неодружених дівчат або ті самі платили за себе для спільного пригощання. Існували різні локальні варіації «подкозьолків»³⁷.

Серед карнавальних традицій глибокі джерела має обрядово-звичаєвий комплекс рязнення та маскування. Особливого розвитку він набув у романомовних народів, які сповідують католицизм. Італійський етнограф Паоло Тоскі вважає, що слово «маска» (італ. *Maschera*) походить від «masca», яке означає «душа мертвого»³⁸. Це пояснення узгоджується з віруваннями первісного суспільства, де маски уособлювали померлих предків і втілювали стихії природи.

Багатий і різноманітний світ масляничних масок у народів Піренейського півострова. Найдревніший пласт становлять зооморфні образи («ведмідь», «бик», «півень»), «діді» як пережиток культу предків, демонологічні («чорти», «дияволи», «гноми», «домовики» тощо); маски, які представляють різні етнічні групи й широкий спектр професій і ремесел («торговець», «сажотрус», «комедіанти», «бродячі музики», «судді») та інші легендарні та історичні персонажі.

³⁵ Грушевський М. С. Історія української літератури. Київ ; Львів, 1923. Т. 1. С. 164–165.

³⁶ Покровская Л. В. Французы. *Весенние праздники...* С. 35.

³⁷ Ганцкая О. А. Поляки. *Весенние праздники...* С. 205.

³⁸ Красновская Н. А. Итальянцы. *Весенние праздники...* С. 17.

У кожної маски своя роль, свої текстові кліше або пантомімічні жести. Найбільш поширений прийом карнавального рядження, який забезпечує комічний ефект – обрядова травестія. Це переодягання чоловіків в жінок, а жінок – у чоловіків. Таким чином в умовах святкового «перевернутого буття» пародіювались і висвітлювались манери представників протилежної статі.

За назвою свята – «карнавал» – у багатьох народів Європи називають і його антропоморфне зображення, роль якого могла виконувати перебрана людина або лялька-опудало. Порівняльні етнографічні матеріали дозволяють уважати, що обрядові церемонії із цим персонажем становили символічну кульмінацію свята проведів зими й зустрічі весни. Цілісне ритуальне дійство гарно описане на теренах Апеннінського півострова. Центральний персонаж відомий тут у різних іпостасях: на рум'яненої ляльки з короною, древнього діда, опудала, зробленого з мішка, набитого соломною тощо. У різних місцевостях варіюється сцена «суду і заповіту», але сенс її залишається таким самим: спочатку карнавал перераховує і різко критикує негідні справи та вчинки своїх краян, а потім його самого засуджують і знищують у різний спосіб: сплячуть, розстрілюють, топлять у річці, ховають у землю.

У деяких місцевостях Італії сцени «суду» відбуваються біля сільського джерела, куди на возі прибуває лялька «короля» або «карнавалу» в супроводі натовпу масок. Перед натовпом глядачів від імені «короля» зачитують «заповіт», у якому перераховуються всі гріхи членів місцевої громади. У фокусі уваги насамперед обмануті чоловіки, зрадливі жінки, п'яниці, непорядні люди, ремісники, які виготовляли неякісні речі, нечесні торговці та ін. Після цього виголошували смертельний вирок «королю», який тут же і здійснювали на радість присутніх³⁹.

Публічне виголошення та засудження недоліків членів місцевої громади, за канонами християнської моралі, мало дозволити їм очиститися й покаятися в переддень Великого посту. Складання «заповіту» і «суд» над карнавалом можна вважати характерними елементами святкового ритуалу народів католицького сповідання.

³⁹ Там само. С. 19–20.

Близький до італійського сценарій обрядової розправи над карнавалом відомий і народам Піренейського півострова. Тут церемонія судочинства також відбувається в пародійно-сміховому ключі, де свої ролі виконували удавані прокурор, адвокат, жандарми, родичі звинуваченого. Після оголошення вироку опудало карнавалу звичайно кидали в багаття. Паливо для нього (солому й старі речі реманенту) зносили з усього села.

Важливу роль у карнавальній обрядовості іспанців і португальців відігравали жартівливі заповіді, відомі із середньовіччя як «заповіді пса» та «заповіді осла», «заповіді старої баби» тощо. Мішенню цих сатиричних грамот ставало все, що викликало осуд місцевої громади, – від негідної поведінки окремих людей до зловживань влади ⁴⁰.

Важливо відзначити, що критичний струмінь селянського карнавалу із часом розвинувся й став прикметною рисою міських карнавалів європейського демократичного суспільства.

Церковна реформація XVI–XVII ст., поширення протестантизму й пуританства суттєво вплинули на святково-обрядову сферу народів Європи. Там, де перемогли ідеї Лютера, Кальвіна і Цвінглі, жорстоко викорінювалися не лише пережитки поганства, але й чимало традиційних обрядових ігор та розваг. Подібна еволюція відбулася в більшості країн Північної і Центральної Європи. Відомо, зокрема, що на Британських островах у XIV–XVI ст. карнавальний тиждень відзначали бучно й весело, з різноманітними іграми та розвагами. Але в наступних століттях, завдяки старанням англіканської протестантської церкви, це свято втратило свою популярність, і деякі його елементи були перенесені на вівторок другого тижня Великого посту, який у народі називають «млинцевий день» (*Bannocks day*), тоді як його офіційна назва «сповідальний вівторок» ⁴¹.

З другої половини XIX ст. етнографи відзначають поступове відмирання звичаю масляничного рядження в країнах Західної Європи. Спочатку від цього звичаю відмовляється старше покоління, а потім

⁴⁰ Серов С. Я. Народы Пиренейского полуострова. *Весенние праздники...* С. 59.

⁴¹ Гроздова И. Н. Народы Британских островов. *Весенние праздники...* С. 91.

і молодь. У Франції, скажімо, маскаради зберігаються як вид дитячої святкової забави ⁴².

Визначальною прикметою середньовічного карнавалу, майстерно артикульованою в романі Франсуа Рабле «Гаргантюа і Пантагрюель» була всенародність – причетність до свята різних верств і станів тодішнього суспільства. У модерну добу, коли зростає прірва між багатими і бідними, елітою і простолюдом, відбувається процес біфуркації, розщеплення святкового простору за двома напрямками. З одного боку, в громадському побуті панівних класів карнавальне свято, утративши свій первісний зміст, прибирає форму стилізованого маскараду з алегоричними масками, музичними виставами-дивертисментами, галантними танцями і феєрверками ⁴³. Натомість у народному середовищі карнавальне свято поступово втрачає свою аграрно-магічну спрямованість і перетворюється на дозволений церквою період розкутою поведінки та веселих розваг.

Широку палітру форм і типів карнавального рядження представляє традиційна культура слов'янських народів. Багато що тут визначили географічний і релігійний фактори, а також особливості історичного розвитку конкретного етносу. Зазвичай дуже широко й весело відзначали масляничний тиждень – *Zapusty* – у католицькій Польщі. У ці дні, як і на Різдво та Свято Трьох королів вулицями сіл і міст ходили буйні ватаги маскованих Геродами, ангелами, дідами, солдатами, олійниками (продавцями масла); чоловіки переодягались жінками, а жінки в чоловіків тощо. В обрядових обходах з «Козою» яскраво виступають пережитки аграрної магії. Виконуючи їх, виголошували ритуальну формулу, відому й іншим слов'янським народам: «Де коза (туронь) ходить, там жито родить» ⁴⁴. Серед типових зооморфних персонажів – образи «кози», «турія», «коня», «півня», «ведмедя», «боцяка» («лелеки»), «вовка» та ін. Цікаву групу становлять маски «інших»: «євреї», «словаки»,

⁴² Покровская Л. В. Французы. *Весенние праздники...* С. 34.

⁴³ Курочкін О. В. Святково-обрядова культура. Вибрані праці. Київ, 2018. С. 53–63.

⁴⁴ Ганцкая О. А., Грацианская Н. Н., Токарев С. А. Западные славяне. Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы... С. 203.

«угорці», «татари» – найближчі етнічні сусіди польського населення. Популярними були маленькі солом'яні ляльки «сиріт», з якими на Масляну від хати до хати ходили діти. Полякам, як і романським народам, відомий пародійний церемоніал суду над карнавалом (місцева назва Бахус, Запуст та ін.)

Цікавий звичай «бабський цумбер» – маслянична розвага краківських торговок. Спорудивши солом'яне опудало Запуста-карнавалу, вони рядженими бігали навколо ринку – Сукенці – й чіплялися до всіх стрічних чоловіків. Їх змушували танцювати або відкуповуватися грішми. Найбільше збиткувалися над холостяками. У кульмінаційний момент, гульні торговки розшматовували солом'яне опудало. Залучати людей до масляничних веселощів польською мовою називається «цомбжич» (*combzayč*)⁴⁵.

У чехів і словаків, як і в інших народів Європи, масляничний період вважається логічним продовженням різдвяно-новорічного циклу календарної святковості. Звідси – такі самі колядні обходи, подібні маски й образи рядження. Прикметною особливістю досліджуваного обрядового комплексу є помітне збереження пережитків молодіжної ініціації, які виразно виявляються в пародіюванні весільного церемоніалу за участю костюмованих молодят і супровідного почту.

Найбільш весело і бурно в Чехії і Словачії відзначають три останні дні перед постом. Цей період називають Масопустом (*Masopust*) або Фашингом (від нім. *Fasching*). Аналогічну назву мала й головна фігура масляничного рядження. У багатьох місцевостях Масопуста супроводжували масковані персонажі, що представляли різні професії («поштарі», «каменярі», «пожежники», «поліцейські», «клоуни» та ін.)⁴⁶.

Масляничні обходи ряджених були варіантом обряду колядування, коли ватаги парубків ходили від дому до дому, виголошуючи традиційні побажання щастя й добробуту. У багатьох місцевостях до масляничних обходів долучався типовий карнавальний дует рядже-

⁴⁵ Там само. С. 204.

⁴⁶ Грацианская Н. Н. Чехи и словаки. *Весенние праздники...* С. 226.

них ведмедя і поводиря. Відомі три типи маскування ведмедем: він міг бути вкритий ведмежою шкірою, вивернутим овечим кожухом або носили на собі костюм з перевесел горохової соломи⁴⁷. До традиційних масляничних масок належать також «Турінь», «Кобила». Найбільшу популярність як і в Україні, мали зроблені з дерева маски «Кози», нижня щелепа якої могла рухатися з гучним клацанням⁴⁸.

На масляничному тижні традиційно розігрували фарсові драматичні вистави. Так, у Чехії, як і в інших країнах католицизму у XVIII ст., була популярною гра під назвою «Сварка Масопуста з Постом», у якій аскетичний Піст обов'язково перемагав життєрадісного Масопуста. У регіоні Моравії мала популярність народна вистава «Поховання Бахуса або контрабаса».

Пародійно відтворювати поховальний обряд самодіяльним акторам допомагали активно глядачі. Кульмінаційною сценою народного театру було виголошення «Заповіту контрабасу». У ньому на суд громади виносилися люди, поведінка яких суперечила нормам християнської моралі. До ганебного списку потрапляли старі пліткарки, п'яниці, бешкетники, зрадливі жінки й чоловіки та ін. Пізніше об'єктом критики в «заповітах» стали зловживання місцевої влади, недоліки в роботі кооперативів, недостача товарів в магазинах тощо⁴⁹. Критику й сатиру в народних виставах правомірно трактувати як ознаку формування демократичного суспільства, яке голосно заявило про себе в подіях «Празької весни» 1968 року.

Важливо відзначити, що масляничні процесії і карнавали, відомі в містах Чехії і Словаччини в добу Середньовіччя, пізніше, коли ці землі були загарбані німецькомовною Австрійською або Австро-угорською імперією, більше не практикувалися.

Близький до сусідніх етносів набір образів-масок спостережений у масляничному циклі обрядовості лужичан – найбільш західного відгалуження слов'янства. В обходах ряджених тут окремо ходили холості парубки й жонаті чоловіки. Типовими учасниками святко-

⁴⁷ Грацианская Н. Н. Чехи и словаки. *Весенние праздники...* С. 223.

⁴⁸ Там само. С. 225.

⁴⁹ Там само. С. 227.

вого маскараду був вершник на справжньому або штучному коні й «ведмідь», вбраний в овечий кожух на руба. Оригінальна комічна маска – образ лужичан – «мертвий возить живого». Її зображувала людина, до тулубу якої спереду прив'язували антропоморфне солом'яне опудало так, що ноги його висіли за спиною виконавця⁵⁰.

У масляничних обходах лужичан брали участь й інші ряджені: «трубочисти», «солдати», «матроси», «поштарі», «цигани», «клоуни» та ін. Головне завдання цих імпровізованих акторів полягало в тому, щоб розважати й розвеселити своїх односельців.

Календарна обрядовість південних слов'ян, на відміну від західних і східних, відзначається більш стійким збереженням архаїчних елементів, що тягнуть свій родовід ще з язичницької доби. Така ситуація пояснюється історичними обставинами. Після поразки сербів на Косовому полі в 1321 році турки відкрили собі шлях до загарбання значної території Європейського континенту. Протягом наступних п'яти століть всі народи Балканського півострова знаходились під ярмом османської Порти. До XIX ст. південні слов'яни, як і їхні сусіди – греки та албанці, були обмежені в правах на мову, релігію, освіту і культуру. Турецька окупація гальмувала цивілізаційний розвиток поневолених народів, консервуючи традиції й стереотипи поведінки пережиткової сільської громади.

Масляничний тиждень, коли за традицією активно грали весілля, вважався періодом дозвілля і веселих розваг. Разом з тим у час пробудження та оживлення природи здійснювалися ритуально-магічні практики, покликані захистити від впливу злих сил і забезпечити добробут сім'ї на майбутнє.

Ряджені – необхідний компонент колядних обходів масляничного циклу (серб. *Mesopust*, хорв. *Pust* та ін.). У різних місцевостях варіювалися назви маскованих персонажів («машкаре», «мачкаре», «чарочці», «олалейа» тощо)⁵¹. За спостереженнями етнографів, масляничні обходи ряджених найбільш стійко зберігалися на території Словенії і Хорватії, де переважали прибічники західного християнства.

⁵⁰ Токарев С. А. Лужичане. *Весенние праздники...* С. 238.

⁵¹ Кашуба М. С. Народы Югославии. *Весенние праздники...* С. 244.

янства. Така ситуація узгоджується із загальним правилом, згідно з яким карнавальні елементи обрядовості в католиків представлені яскравіше, ніж у православних.

Вагаги ряджених парубків формувалися за територіальним принципом і конкурували між собою. Зустріч таких дружин на до-розі нерідко завершувалася бійкою.

Учасники масляничних обходів, як правило, одягали на себе старовинний одяг, нерідко вимашений дьогтем або сажею. Ношу ряджених доповнювали чудернацькі маски, оздоблені колючим гіллям, хвостами тварин і кольоровим папером. Неодмінним атрибутом вбрання учасників карнавалу були великі і малі дзвоники, з якими в будні дні випасали худобу. Голосне дзеленчання цих шумливих інструментів створювало неповторну святкову какофонію. Установлено, що в ряджених зі Словенії – «курентів» шапки-маски й набір дзвоників за традицією переходили від батька до сина⁵².

У західних областях розселення південних слов'ян (Словенія, Далмація), як і в сусідніх італійців, центральною фігурою масляничних обходів виступає антропоморфне опудало карнавалу. Подекуди існував звичай, згідно з яким опудало заносили в кожний дім, де господиня наливала йому в рот вино, яке потрапляло у вмонтований усередині бутель⁵³.

В останні дні масляничного тижня в деяких місцевостях Хорватії і Словенії влаштовували народний суд і страту карнавалу-Пуста шляхом спалення на багатті або утоплення в річці. Подібні ритуальні дії узгоджуються з католицькою концепцією карнавалу як простору звільнення й очищення від гріхів минулого року. У рамках цієї світоглядної парадигми дозволялася й практикувалася в громадському побуті критика місцевої влади й порушень християнської моралі. Слід зауважити, що в православній звичаєвості Масляної об'єктом критики є лише сфера сімейно-шлюбних відносин.

Підпорядкованість церковному календарю не виключала присутності в масляничних звичаях реліктів язичництва і пережитків

⁵² Там само. С. 246.

⁵³ Там само. С. 247.

аграрної магії. Це проявлялося в процесіях ряджених вовками та обрядових імітаціях оранки і сівби.

Після Другої світової війни, за спостереженнями етнографів, календарні традиції народів колишньої Югославії переживають значну трансформацію, унаслідок якої давні ритуальні форми набувають нового змісту⁵⁴.

У культурно-мистецькому дискурсі Балкан значною оригінальністю відзначаються карнавальні звичаї болгар. Цій проблематиці присвячена значна кількість наукової літератури. Багато уваги в ній приділено маскованим образам Кукерів – головним дійовим особам насиченого обрядовістю свята Масляної (болг. *Сирница, сирни заговезани*). Масляничне рядження практикувалося в різних регіонах Болгарії. Колоритні маски й ритуали характерні для Південно-Східної Болгарії, яка ототожнюється з історичною областю Фракії⁵⁵.

Для участі в кукерських обрядах та іграх серед селян вибирали здорових і сильних чоловіків та парубків. Свій обрядовий костюм і маски кукери мали виготовити власноруч таємно від односельців. За кілька місяців до свята вони полювали на лисиць, зайців, вовків, кабанів або забивали буйволів, кіз і баранів. Здобуті шкури тварин використовували для обрядової ноші й моделювання страшних масок. Останні являють собою «фантастичне зображення істот з рогами волів, баранів або кіз, багато прикрашені кінським волоссям, бородами з півнячих пір'їв. В обшитому червоною смужкою прорізі рота такої маски звичайно кріпили зуби з дерева або насіння гарбуза, зірваного з дівочого городу»⁵⁶. З часом справжні роги волів стали замінювати довгими кизиловими гілками, оповитими стрічками білої тканини або шматками козячих шкур. Зазвичай кукери одягалися у вивернуті овечі кожухи. На поясі й на грудях навішували різні за формою та розмірами дерев'яні або мідні дзвоники-калатала, які в буденному житті використовували під час випасання великої рогатої худоби й овець. Прикметними атрибутами вбрання кукерів були дерев'яні шаблі й

⁵⁴ Там само. С. 278.

⁵⁵ Колева Т. А. Болгары. *Весенние праздники...* С. 248.

⁵⁶ Черкезова М. Български народни карнавални маски. Софія, 1978. С. 3.

мітли, якими господині вимітали попіл із хлібної печі. Важливим елементом обрядового костюма головного кукера був дерев'яний фалос, відомий як символ плодючості ще з часів античної драми.

Склад учасників маскованої дружини кукерів міг варіюватися залежно від місцевих традицій. Кукерською ватагою звичайно керує досвідчений чоловік – «хаджія», одягнутий у вивернутий на руба овечий кожух. На голові в нього замість маски бджолиний вулик; прикрашений пір'ям півнів і курей. У руках він тримає посох як ознаку своєї влади. Комічною фігурою в кукерських обходах виступає «бабка», вбрана у старовинну домоткану ношу з удаваним горбом за плечима, зробленим із сіна або ганчір'я. У руках у «бабки» кошик з дерев'яною лялькою, завитою в дитячі пелюшки. Серед гурту кукерів вирізняється «наречена» – молодий хлопець, одягнутий у характерний для даної місцевості традиційний жіночий костюм. Цей персонаж нагадує травестовану «Маланку» в новорічних обходах українців Карпато-Дністровського регіону. Провідну роль у кукерському ритуалі відіграє карнавальний «цар», якого часто супроводжує «цариця». За традицією ці ролі доручали знаній у селі щасливій шлюбній парі. Характерна постать кукерського рядженого – одягнутий по-турецьки «плюфкач», завдання якого полягало в тому, щоб стріляти людям в очі попелом з рога. Про п'ятсотлітнє турецьке ярмо нагадують і костюмовані «херичари» – збирачі податків з перекинутими через плечі довгими ланцюгами.

У другій половині ХХ ст., зберігаючи традиційний склад виконавців, кукери збагатили його новими дійовими особами: «лікарі», «перукарі», «солдати». «ведмеді» та ін. Звичайний сценарій кукерського ритуалу складався з двох частин. Завдання першої полягало в тому, щоб маскована група обійшла всі двори села й побажала господарям добробуту та щастя. У багатьох місцевостях виголошувалася магічна формула: «Бути Вам здоровими і родючими в людях, полях і худобі»⁵⁷.

Другий акт кукерського церемоніалу відбувався на сільському майдані – «хорищі», де у святковій дні збиралася вся громада, щоб

⁵⁷ Там само. С. 3.

долучитися до колективного танцю «хоро». Напередодні нового циклу аграрних робіт кукери виконували символічний обряд оранки й сівби, який, за повір'ями, мав стати запорукою щедрого врожаю. Цій меті мало слугувати й обов'язкове кукерське «хоро».

За народними уявленнями, масковані кукери – носії родючих сил природи. Саме тому відірвані від їхнього обрядового костюма шматочки прив'язували до гілок плодкових дерев. На теренах Фракії зафіксовано звичай, згідно з яким під час обходів села й на «хорищі» головний кукер торкався дерев'яним фалосом до бездітних жінок, здійснюючи таким чином символічне запліднення⁵⁸.

Кульмінаційний епізод обрядового дійства на «хорищі» – розіграна в душі народного театру сценка «вбивства» й «воскресіння» кукерського «царя». Як і аналогічна карнавальна реінкарнація в українському новорічному обряді «Коза», вона відтворює ритуальний алгоритм древніх землеробських культів, символізуючи надію людей на краще майбутнє.

Об'єктивні соціально-економічні трансформації суспільства вивітрили магічний сенс і обрядове призначення кукерських карнавальних звичаїв. Але вони досі живуть і відтворюються як яскравий фрагмент народної художньої творчості.

У порівнянні із західними й південними слов'янами маслянична обрядовість східних слов'ян виглядає менш розвиненою і видовишною. Показовий щодо цього ступінь побутування традицій рядження і маскування. Давня язичницька Масляна (як аграрне свято проводів зими й зустрічі весни) являла собою складний комплекс різномірних елементів як за походженням, так і за функціями. Під впливом християнства чимало архаїчних рис і прикмет давнього календарного свята були втрачені й забуті. Так, на землях Східної Європи, де панувало православ'я, міг відійти в минуле звичай масляничного рядження та маскування. Адже «носіння масок, – наголошує В. Пропп, – розглядається як дещо гріховне і нечисте, але таке що надає людині силу, яке перетворює його на віщуна, чарівна»⁵⁹.

⁵⁸ Кашуба М. С. Народы Югославии. Весенние праздники... С. 279.

⁵⁹ Пропп В. Я. Русские аграрные праздники (опыт историко-этнографического исследования)... С. 118.

Давня автентетика східнослов'янського масляничного рядження сьогодні лишається дискусійним питанням. Підсумовуючи етнографічні спостереження багатьох дослідників, В. Соколова зауважує: «Є всі підстави гадати, що рядження не було первинним елементом масляничної обрядовості (яким воно було на святах) і з'явилося пізніше і лише в окремих місцях»⁶⁰. Простежені в другій половині ХХ ст. в Сибіру й південних областях Росії анклавні побутування масляничного рядження можна вважати вторинними формами святочних традицій.

Співзвучну до висновків В. Соколової думку ще раніше висловлював В. Пропп: «На масляницю перебирались, але це рядження явно перенесено зі святка, носить випадковий характер, записано рідко й для масляниці не характерне»⁶¹.

Відсутність рядження як елемента ритуальної забави в багатьох місцевостях Росії компенсувала наявність різноманітних масляничних ігор спортивного характеру, таких як «кулачні бої», кінські перегони, гойдалки, «захоплення снігового городка», катання з гір на санчатах тощо.

Відомі на сьогодні етнографічні джерела не дозволяють говорити про широке побутування на теренах України та Білорусії традиції масляничного рядження і спалення опудала Масляної на вогнищі. Найвірогідніше, ці звичаї залишилися в ХІХ ст. або спорадично відтворювалися як вторинні форми. Можна стверджувати, що відзначення Масляної в східних слов'ян уже у ХХ ст. втратило своє обрядове значення й перетворилося на пережитковий святковий звичай з певними кулінарними особливостями.

Підсумовуючи, можна зазначити, що обряди і звичаї – важливе історичне джерело. Порівняльне вивчення моделей традиційної поведінки різних європейських народів дає змогу виявити в них як спільні елементи, так і різноманітні національні, регіональні та

⁶⁰ Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов... С. 50.

⁶¹ Пропп В. Я. Русские аграрные праздники (опыт историко-этнографического исследования)... С. 123.

локальні особливості. Проведене нами дослідження показало, що за своїм значенням і календарною пристосованістю західноєвропейський карнавал у багатьох моментах відповідає слов'янській Масляній. Проте між цими святковими комплексами чимало відмінного, що зумовлено цілою низкою конфесійно-ідеологічних і соціально-економічних причин. Святкові традиції сільського населення різних частин європейського континенту пов'язує належність до аграрного способу життя й християнської віри. Проаналізовані факти дозволяють констатувати, що, на відміну від православ'я, католицизм як світоглядна система виявився більш пластичним і раціональним у стосунках з народною сміховою культурою, чому сприяла розроблена св. Августином концепція циклічного переходу з «корабля дурнів» на «корабель святості».

Головний принцип європейського карнавалу – повна свобода, звільнення від буденних правил і норм життя. Карнавальна етика вимагає не ображатися на будь-які насмішки й розіграші. Такі етичні принципи та настанови були чужими ортодоксальному православ'ю і пов'язаному з ним державному автократичному інституту. У цьому можна побачити одну з глибинних розбіжностей сучасного демократичного й тоталітарного суспільства.

Характерною рисою західноєвропейського середньовічного карнавалу, за висновками М. Бахтіна, була всенародність, спільне відзначення свята представниками різних верств. У модерну добу, позначену дедалі зростаючим розшаруванням суспільства, про таку всенародність вже не йшлося. У колах, наближених до монарших осіб і в громадському побуті панівних верств західноєвропейського суспільства давнє карнавальне свято втрачає свій природний демократичний зміст і набирає форм стилізованого маскараду з алегоричними масками, музичними виставами-дивертисментами, бальними танцями і феєрверками. Основні етапи цього трансформаційного процесу простежено нами у статтях: «З ранньої історії балів-маскарадів» і «Бали-маскаради на теренах Східної Європи»⁶². Паралельно з утвердженням у громадському побуті міст елітної ре-

⁶² Курочкін О. В. Святково-обрядова культура...

дакції карнавалу як маскарадної забави, у сільському середовищі європейських народів рееструємо прогресуючий процес згортання та відмирання традиційної масляничної обрядовості.

Нова доба карнавалу припадає на останні десятиліття ХХ ст., коли благополучне («сите») західне суспільство ревіталізує і популяризує цю святкову модель для досягнення комерційного успіху в розважально-рекреаційній і туристичній галузях. Прикметною подією останніх десятиліть до коронавірусної епідемії стало створення міжнародної «Фундації європейських карнавальних міст – FECS», яка об'єднує сьогодні як традиційні карнавальні центри, так і міста й країни, які не культивували раніше цієї міської святкової традиції.

Потяг народів Східної Європи, які тривалий час перебували за «залізною завісою», до впровадження в громадський побут звичаєвих практик карнавальної свободи є одним із методів звільнення від спадщини тоталітаризму та побудови нового демократичного суспільства.

Народне вбрання українців у контексті національної та європейської перспективи

У дослідженні йдеться про вплив глобалізації на народну культуру, роль традицій у міжкультурному діалозі народів, у цивілізаційних процесах сьогодення. Науковці неодноразово зазначали, що глобалізація змінює локальні культури, звичаї, ритуали, що надають населенню ідентичності¹. В Україні на початку XXI ст. простежуються позитивні явища в розвитку народної культури, пов'язані з процесами самоідентифікації та самовизначення населення в період національного піднесення. Найбільш виразно це виявляється у відродженні та розвитку традиційного вбрання в нових суспільно-політичних реаліях XXI ст. Саме ці процеси пропонується розглянути за такими напрямками, як відродження традиційної культури українців в Україні; роль народного українського населення в зарубіжних країнах у процесах самоідентифікації та протиставлення глобалізаційному світу; позитивні чинники, що сприяють збереженню національної культури. Наше дослідження про відродження народного одягу, народного стилю в моді ґрунтується на опрацюванні матеріалів інтернет-ресурсів у 2009–2021 роках, інтерв'ю, наукових публікацій, виставок з метою простежити його зв'язок з процесом національного піднесення.

На початку XXI ст. в Україні набуло поширення ношення вишитої сорочки в часи Помаранчевої революції та Революції гідності.

¹ Красівський О. Я. Глобалізація та ідентичність національної культури. *Ефективність державного управління*. 2017. Вип. 4. С. 13–21. С. 17. URL : http://nbuv.gov.ua/UJRN/efdu_2017_4_3.

Вона стала символом спротиву проти старої системи, що не забезпечувала справжньої незалежності України. Це був виступ також за мову, культуру українців. Відродження традиційного вбрання й поширення народного стилю в повсякденні безпосередньо пов'язане з періодом національного піднесення.

Сучасний період – це час великого зацікавлення широкого загалу народним вбранням, розквіт етностилю, що став частиною молодіжної культури й увійшов у вжиток населення України, незалежно від національності. Варто зауважити, що в другій половині ХХ ст. традиційне вбрання якраз виходить з ужитку (хоча в різних регіонах це відбувається нерівномірно). Головною стає проблема трансформації одягу та тяглості традицій його використання. На таких процесах позначилось руйнування культури села, переїзд із села до міста, формування нового світогляду за радянських часів. Це добре ілюструють матеріали десятого тому корпусу експедиційних фольклорно-етнографічних матеріалів «Етнографічний образ України»², що дають уявлення про етнографічний образ певної області, відображають регіональну належність, показують костюм різних періодів, зміну традиції, сучасне вбрання в етнічному стилі. Широкий хронологічний зріз записів висвітлює різноманіття народного вбрання в історичному розвитку. Одяг, представлений у розповідях респондентів, нерозривно пов'язаний з історією, яку переживав наш народ упродовж ХХ – на початку ХХІ ст. Це переважно записи від інформаторів 1920-х, 1930-х років народження. Вони й подали власне традиційний пласт як носії традиційного вбрання або в спогадах про одяг батьків. У середині ХХ ст. в різних етнографічних регіонах ще зберігаються традиційні комплекси вбрання, хоча зазнає змін матеріал або декорування костюма. У зазначеному томі висвітлено основні функції традиційного вбрання, зокрема захисну, статево-вікову, естетичну. Однією з визначальних є соціальна функція. У народній культурі локальні традиції в одязі ставали маркером громад. Декоративні особливості – колір, тех-

² Етнографічний образ сучасної України. Корпус експедиційних фольклорно-етнографічних матеріалів. Т. 10. Традиційне повсякденне та обрядове вбрання / голов. ред. Г. Скрипник. Київ : ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2017. 640 с.

ніка виконання (ткання, вишивка), орнамент – визначали естетичні норми соціуму. І соціальна, і естетична функції втілювали колективні норми, вироблені віками. Розкуркулення, голод, упровадження радянської ідеології – усе це позначилося на народному одязі, його збереженні. Спогади респондентів про ці події, зокрема записані в с. Прядівка Царичанського району, показують, що під репресії потрапляє саме виробник речей, носій, і власне – річ³. Традиційний одяг був забраний як майно куркулів або обмінювався, продавався під час голоду в 1933-му та в 1947–1948 роках. На послабленні функцій одягу позначилося руйнування культури мікросоціуму, формування нового світогляду за радянських часів. Записи про традиційний одяг в ритуальній культурі населення різних регіонів України свідчать про зникнення одних традицій, зміну, а також стійкість інших у середині ХХ – на початку ХХІ ст.⁴ Незважаючи на те, що фабрична радянська одяг поступово входить вжиток, формується нова мода, простежується традиція носіння народного костюма старшим поколінням у кінці ХХ ст., у змінених формах крою, вишивки – молодим. Цей процес відбувався нерівномірно на різних територіях. Скажімо, у матеріалах північних, західних, центральних областей фіксуються показові факти стійкості народної традиції. Слід зазначити, що естетичні норми, пов'язані з давніми віруваннями, також впливали на широке використання одягу в обрядах у середині ХХ ст. Наприклад, традиція носіння народного вбрання зберігається у весільному ритуалі. Зокрема, знакову роль на весіллі виконували як окремі види вбрання – сорочка, головні убори, так і весь стрій⁵. У цей період використання одягу у весільних обрядах присутня апотропійна символіка: покривання («завивання») молодої хусткою, одягання свекрухою вивернутого кожуха тощо. Деякі традиції, зокрема пов'язування рушником молодої,

³ Етнографічний образ сучасної України. Корпус експедиційних фольклорно-етнографічних матеріалів. Т. 10. Традиційне повсякденне та обрядове вбрання. С. 92. Запис Щибрі.

⁴ Пономар Л. Знакова функція одягу в обрядовій культурі українців у середині ХХ – на початку ХХІ ст.: прояви локальних традицій (за матеріалами експедицій). *Народна творчість та етнологія*. 2015. № 1. С. 32–38.

⁵ Пилипак М. Українське весілля Східного Поділля середини ХІХ – початку ХХІ ст. Київ, 2015. 210 с.

на Полтавщині, Черкащині, Сумщині як знакове відображення вбрання молоді зберігається до кінця ХХ ст. Поширення в різних областях мали обряди посаду молодих на кожух, плетіння для молоді вінка з барвінку, запрошення у вінку і стрічках. Ще в 50–70-х роках ХХ ст. у с. Глинне Рокитнівського району зберігалася традиція покривати молодю «сповівалом» – декорованим довгим полотнищем типу намітки⁶, яка в кінці ХХ – на початку ХХІ ст. трансформувалась: молодих пов'язували на весіллі «сповівалом», кінцями поєднуючи обох, але голову молоді покривали вже хусткою. Сама символіка «сповівала» (разом з хусткою) на означення статусу заміжньої жінки збережена. Нове міське вбрання, не пов'язане з традиційним весіллям, змінило характер обрядовості: зникає атрибутика в багатьох регіонах, зокрема, апотропійна функція реалій, обов'язкова присутність червоного кольору, його семантика. По суті, збереження цього комплексу естетичних уявлень в мікросоціумі впливає на характеристику обрядової функції – чи вона є безперервною традицією, чи має ігровий характер, чи її відновлення або впровадження постає в період національного відродження, у якому сам народний костюм є виявом національної самосвідомості (на кшталт параду вишиванок, етновесілля тощо). Тому треба розрізняти давню і пізню традиції. Наприклад, безперервну традицію – одягання народного вбрання свого села молодію і друзками зафіксовано на початку ХХІ ст. у селах Броварського району на Київщині, у Верховинському районі на Гуцульщині, у с. Стіна на Вінниччині, на Рівненщині та ін.⁷ В експедиціях зафіксовано також інші давні локальні прояви традиції обрядового одягу на весіллі у

⁶ Пономар Л. Народний одяг Правобережного Полісся середини ХІХ – середини ХХ ст. Історико-етнографічний атлас. Словник. Київ, 2014. С. 55.

⁷ Див. детальніше: Пономар Л. Знакова функція одягу в обрядовій культурі українців у середині ХХ – на початку ХХІ ст.: прояви локальних традицій (за матеріалами експедицій). *Народна творчість та етнологія*. 2015. № 1. С. 32–38; Пономар Л. Г. Народний одяг. *Легенди з-над сивого Бужка: природа, археологія, історія, етнографія та фольклор сіл Митинці, Хотьківці, Вереміївка і Заруддя Красилівського району на Хмельниччині*. Вінниця, 2010. С. 254–264; Пономар Л. Г. Народний одяг (кінець ХІХ – середина ХХ в.). *Літописна скарбниця. Нариси історії Броварського краю*. Бровари, 2003. С. 466–476; Пономар Л. Г. Традиційний одяг (кінець ХІХ – середина ХХ в.). *Одвічна Русава (етнографія та фольклор с. Стіна на Поділлі) / Вінницький обласний центр народної творчості*. Вінниця, 2003. С. 63–80.

XXI ст.: традиція одягання коровайницями плахт пекти коровай, що має ігровий характер (Миргородський р-н Полтавської обл.); поширений у деяких селах на Київщині обряд дарування молодою стрічок дівчатам та хлопцям – хлопцям її пов'язували через плече, а дівчині – на руку. У кінці ХХ ст. в багатьох районах Полісся, Поділля збережена традиція вишивання сорочки молодою молодому, призначеної для вінчання – «шлюбної», або «вінчальної». Назви сорочок, призначених для взяття шлюбу, мали додаткову семантику: «призначена для зцілення», «наділена магічною силою». У деяких селах південних районів Поділля молода вишивала молодому дві сорочки – тут ще у 20–30-х роках ХХ ст. утверджується мода на сорочки-«чумачки», зразки яких надавала клембівська артіль вишивальниць. З появою «чумачок» поширюється мода одягання двох сорочок: одну, давню, зі стоячим коміром, оздоблену на комірі, маніжках, другу – з відкладним коміром, з оздобленням низу сорочки. Появу моди пояснюють, що «так схотіла молода вишити сорочку: одну (відповідно до традиції) і другу (відповідно до моди). Дослідження етнологів свідчать про тривале побутування традиції збереження шлюбної сорочки “на смерть”, “для поховання”». Усі ці факти свідчать, що народний одяг не зник на початку ХХ ст. і не «перейшов у місто», як стверджують деякі дослідники ⁸. Дуже важливо в контексті вивчення народних традицій у сучасному вбранні є робота М. Олійник «Український одяг у системі міської культури Києва (друга половина ХІХ – початок ХХІ століття)» ⁹. На основі великого польового матеріалу авторка показала функціонування, особливості художнього вирішення вбрання з національними маркерами за радянських часів та періоду Незалежності. Що стосується думки, озвученої в українській пресі, що вишиванка запозичена в литовців («Ідея одягнути народне вбрання і вийти на люди й справді походить від литовців» ¹⁰), то це помилкове припущення, хоча подібні

⁸ Лекція Оксани Косміної «Міфи і факти про вишиванку...». URL : <http://uamoderna.com/lecture-kosmina-vyshyvanka>.

⁹ Олійник М. Український одяг у системі міської культури Києва (друга половина ХІХ – початок ХХІ століття). Київ, 2017. 312 с.

¹⁰ Лекція Оксани Косміної «Міфи і факти про вишиванку...». URL : <http://uamoderna.com/lecture-kosmina-vyshyvanka>.

свята є й у Латвії, і в Естонії. У литовців народні традиції, народне вбрання, мова були так само виявом спротиву радянській системі. Литовці проявляли єдність – розмовляли литовською і дуже часто не відповідали російською – такий собі мирний мовчазний бунт, і їхній костюм, народні пісні і танці були виразниками єдності. Але в жодному разі вони не вплинули на входження вишиванки в життя українців, хоча і в Україні, як і в Литві та інших державах, великий інтерес до народного костюма виявляється в період національно-визвольного піднесення. Це яскраво продемонстрували 1960-ті, 1990-ті роки, період Помаранчевої революції та Революції гідності. Під час Помаранчевої революції кияни виходили у вишиванках (часто після роботи переодягали офіційний одяг на вишиту сорочку, чіпляли на неї помаранчеву стрічку) як знак солідарності з тими, хто виступив за зміну влади та готовністю стояти за нову Україну. Мешканці з інших міст, що приїхали підтримати, «побачити революцію, щоб потім розповісти дітям», теж одягали вишиванку. Це було досить сміливо в той час протистояння. У ХХ ст. запровадження в моду елементів національного одягу також зберігало виразний ідеологічний зміст, було проявом акцептації національної належності, вірності національним цінностям, традиціям, ідеалам. І тому, звичайно, коли цей зміст простежувався, то носій зазнавав переслідувань владою. М. Олійник, характеризуючи вишиті сорочки партійних керівників, державних службовців, діячів культури, правильно зауважує, що традиційний український одяг, окрім маркера українського етносу, набув «нового соціокультурного навантаження – презентанта простого трудового селянства. Відтак українська сорочка як головний ідентифікаційний компонент строю стала прийнятним варіантом зовнішнього іміджу радянської людини, водночас відбулося послаблення функції вираження національної належності»¹¹. Ідеться про вбрання П. Постишева, М. Хрущова та ін. Іншим символом стають вишиванки для шістдесятників – як вияв національної свідомості, як позиція спротиву радянській системі. Однак у цей період сорочка як вияв самосвідомості не має загальнонародно-

¹¹ Олійник М. Український одяг у системі міської культури Києва (друга половина ХІХ – початок ХХІ століття). Київ, 2017. С. 182.

го охоплення, що відбулося на початку ХХІ ст. Є. Гуцало у виступі в Ніжинському педінституті перед викладачами та студентами в 1960-х роках зазначав про наступ влади на українську інтелігенцію, арешти, русифікацію викликали недовіру і незрозуміння¹², тобто всі ці події, як і пізніші переслідування за мову, пісню, Шевченка ще не знаходили підтримки в широкого загалу.

У цей період простежується ще одна функція народного вбрання – ідентифікаційна. Її прояв пов'язаний з «індивідуальним» свідомим вибором носія. Наприклад, після повернення з фронту уродженець с. Весела Слобода Г. Паламар переїхав до Києва. На його очах здійснювалася тотальна русифікація: «Біля Бессарабки я побачив сотні людей з чемоданами. Запитав – звідки приїхали». З'ясувалося, що з Росії. Їх розселяли на Печерську. Якщо перед війною на Борщагівці, Осокорках, Троєщині домінувала українська мова, то після війни всі технікуми, виші переходили тільки на російську мову викладання. «У першу ж зарплату я купив вишиванку. Бо я українець», – так Г. Паламар підкреслив свою національну позицію¹³. У згаданій монографії М. Олійник і томі «Традиційне повсякденне та обрядове вбрання» вміщено інтерв'ю від киян, що переїхали в місто з різних областей України про те, що для них значить народне вбрання, вишиті сорочки.

Всенародний інтерес до вишиванки (ношення, вивчення, мода на етностиль) почався з Помаранчевої революції та Революції гідності. У період Революції гідності вишиванка стала виразником єдності та спротиву в національному масштабі. Процес етнічної самосвідомості став могутнім відродженням народних традицій як явищу зв'язку з народом. В окреслений період актуалізується знакова функція народного одягу, що визначає українську належність. Цей процес щільно пов'язаний з патріотичними настроями молодого покоління, для якого відродження національної культури стало символом національної свободи народу, творенням нових моральних

¹² Гуцало А. Євген Гуцало. Куди біжить дорога. Київ : ВІАТЕЛ, 2018.

¹³ Запис Пономар 26 червня 2017 року в с. Весела Слобода Макарівського району Київської області.

ідеалів. Політичне піднесення в Україні на початку ХХІ ст. сприяло відновленню традицій народного одягу, що мало вияв у різних формах: ношення традиційного вбрання, поява салонів-магазинів та магазинів-ательє з продажу та пошиття вбрання як традиційного, так і в національному стилі, видання етнічних журналів. Період після Помаранчевої революції позначений активною діяльністю української інтелігенції щодо популяризації народного костюма. У Києві з ініціативи відомого співака Олега Скрипки започатковано етнофестиваль «Країна мрій», що набув широкої популярності не тільки серед молоді, а й серед людей різного віку. Ці фестивалі популяризують творчість народних майстрів, фольклорних колективів. Але головною є колективна участь широких кіл населення у пропагуванні народного одягу та моди, що спирається на народні традиції. На фестивалі народний одяг став візитівкою не тільки учасника, а й кожного її відвідувача. Це були традиційні комплекси різних регіонів, вбрання у народному стилі, це було поєднання сучасного вбрання з окремими традиційними видами (сорочка-вишиванка та джинси або спідниця, пов'язання поясом-крайкою, одягання коралового намиста тощо). Такі фестивалі та інші форми урочистостей з'явилися в різних містах – Львові, Житомирі, Івано-Франківську, Луцьку. Тут можна було побачити різноманітні регіональні види національного вбрання. Локальні традиції виявляються в костюмах фольклорних колективів, як автентичних, так і реконструйованих за місцевими традиціями, або ж у стилізованому традиційному вбранні. Усе це засвідчило широке використання одягу у приватному житку серед міського населення різних національностей, визнання народного костюма як естетичного еталону, складової визначальних національних цінностей, його незаперечну роль у вихованні національної гідності, патріотизму. У цей період розгорнувся рух за відродження народного одягу як складової національної культури, що водночас відповідав запитам та потребі населення в такому вбранні. Велика заслуга в цій сфері – діяльність Музею Івана Гончара (виставкова, майстер-класи), різних об'єднань, які очолили народні майстри та аматори, фольклорних гуртів. Вбрання в національному стилі стає

престижним серед представників української влади, світських кіл. Велику роль у популяризації народного вбрання відіграють інформаційні сайти в інтернет-ресурсах, що засвідчили зростання інтересу населення України до національного стилю в одязі. Багатий матеріал інтернет-ресурсів 2009–2021 років, пов'язаний із подіями Помаранчевої революції та Революції гідності, засвідчив відродження традицій народного вбрання і великий інтерес широкого загалу та його зв'язок з процесом національного піднесення.

У кінці 1990-х років через приватизацію, проблему збуту виробів, відсутність замовлень було припинено діяльність відомих осередків народної творчості. Зокрема, закрили фабрику «Полтавчанка», що об'єднувала кращих майстрів полтавської вишивки, які репрезентують високохудожні зразки української вишивки. Ця проблема була типовою для подібних осередків України. Процес зростання національної самосвідомості на початку ХХІ ст. став могутнім засобом відродження народних традицій. Через виставкову діяльність («Дивосвіт полтавської вишивки» (2000)), виставку робіт унікальної майстрині фабрики Олександри Великодньої відроджується «Полтавчанка»¹⁴. У цей період особливо актуалізується знакова функція одягу, що визначає належність до України. Цілком слушно зазначає Г. Бондаренко, що «прагнення означити свою нову національну, громадянську ідентичність реалізується за допомогою етнічних, національних, державних символів. Небувалий попит нині мають вишиванки; у вишиванки “вбралися” навіть автомобілі. Державний прапор, жовто-блакитні стрічки, зображення тризуба, поширені раніше в західних областях, сьогодні стають ознаками “українського характеру” міст і сіл Півдня та Сходу України»¹⁵. Велика роль у популяризації народного вбрання належить інтернет-сайтам. Дослідження цього матеріалу дозволяє побачити певні особливості робіт дизайнерів, майстрів, творчих груп, присвячених традиційному вбранню українців, етнічній моді в період Помаранчевої

¹⁴ Пономар Л. Дивосвіт полтавської вишивки. *Голос України*. 1998. 3 лютого.

¹⁵ Бондаренко Г. Українська культура в контексті глобалізаційних викликів. Київ, 2014. С. 6. URL : <http://www.etnolog.org.ua> › stories › monografiji.

революції (до та після) та Революції гідності. З першим пов'язана яскрава діяльність сайту «Рідна мода», що реалізував ряд цікавих проєктів, пов'язаних з етнічною модою. Велику популярність у цей час мали інтернет-крамниці «Рідна мода», «Український рок-одяг», «Українські патріотичні футболки», об'єднані проєктом «Українські інтернет-крамниці». На сайті «Рідна мода» було розміщено банери дружніх сайтів, що поширювали одяг в українському стилі. Окрім того, публікували статті відомих науковців (зокрема Ольги Матюхіної, майстрів народної творчості, де йшлося про народне вбрання як важливу складову духовної культури українців, його роль у національному згуртуванні в період національного піднесення). У своїй концепції автори сайту «Рідна мода» зазначають, що «за час розвитку життя кожного етносу складається своєрідна гармонія між його ландшафтом проживання, кліматом, системою харчування, генотипом, психологією, мовою, естетичними уподобаннями, соціально-політичною системою тощо, і ця гармонія дозволяє кожному етносу як макроорганізму мати силу та потугу для життя й подальшого розвитку. Генотип, фізіологія, психіка українців перебувають у протиріччі з такою системою існування. Життя в таких умовах виснажує організм, коли всі сили витрачаються не на розвиток, а на виживання»¹⁶. Саме одяг, підкреслюється на сайті, є «важливим фактором, однією із складових відродження гармонії українського етносу. Такий одяг має поєднувати сучасні модні тенденції, передові матеріали та технології з українськими традиціями, що відповідають нашій антропології, клімату, естетичним уподобанням тощо»¹⁷. Ця концепція яскраво передає атмосферу національного піднесення, політичної активності населення того часу, що, безперечно, вплинуло на зростання свідомості, особливо молоді в період Революції гідності. Популяризація та поширення такого одягу – головне завдання «Рідної моди». На сайті майстри народної творчості, дизайнери, виробники одягу пропонували свої зразки одягу, виконані в сучасному українському стилі, широко пропагували інші інтернет-магазини.

¹⁶ Про нас. URL : www.ridnamoda.com.ua/18 січ. 2009 р.

¹⁷ Там само.

Усе це дозволяє дослідникам простежити тенденції розвитку сучасного вбрання.

ТОВ «Леся Українка» (утворене на початку ХХ ст. на базі «Полтавчанки») продовжило традиції славнозвісної майстрині-вишивальниці М. К. Великодної з традиційної полтавської вишивки. Роботи позначені пошуком крою, декоративного вирішення, відповідають сучасним тенденціям моди. Це передусім купони сорочок-вишиванок, декоровані переважно білими нитками та вирізуванням. Водночас тут пропонують жіночі плаття, основою створення яких є полтавська сорочка, жіночий костюм (вишиті сорочка або блузка, намисто, вінок з квітів ручної роботи чи очіпок, спідниця-плахта, корсетка чи жилет, народне взуття) та чоловічий костюм (сорочка-«чумачка», шаровари з поясом або штани, свитка, шапка), створені за регіональними комплексами Полтавщини. Оригінальним є велиське вбрання для наречених: вишукана жіноча блуза навипуск і чоловіча сорочка з тканим узором червоними й чорними нитками по білому тлу та смугами-мережками ¹⁸. Решетилівська майстерня художніх промислів продовжила традиції ткацької майстерні, зокрема з авторської вишивки полтавських жіночих і чоловічих сорочок з витонченою ручною вишивкою «білим по білому», плахт ¹⁹. Про велику популярність сорочок-вишиванок серед школярів, студентів засвідчило Свято першого та останнього дзвоника, наприклад у Черкасах, на яке учні 31-ї гімназії вдягають вишиті сорочки. Сорочки вишивають мами, бабусі, купують на ярмарках або шують на замовлення ²⁰.

Авторський одяг у традиційному стилі особливо яскраво репрезентує ПП «РУТА Студія-Дизайн», роботи якого характеризуються відтворенням традиційного вбрання і творчим внесенням сучасного образу. Для широкого асортименту виробів (сорочки вишиванки, сценічний костюм для танцювальних і хорових колективів, солістів, конференсьє, українські народні костюми всіх регіонів, українські

¹⁸ Полтавська вишивка українські сувеніри. URL : <https://www.vushuvanka.pl.ua>.

¹⁹ Там само.

²⁰ URL : reshfabrika.com.ua.

строї для молодят) характерні ексклюзивний дизайн та професійне виготовлення. ПП «РУТА Студія – Дизайн» на своєму сайті підкреслило мету – на основі вивчення й дослідження автентичного народного строю створювати ексклюзивні сценічні костюми. Глибоке вивчення регіональних костюмів дозволяє найширше представити спадщину народного вбрання українців. Вироби народного одягу різних стилів є мистецьким надбанням у цій сфері.

Майстерня автентичного костюма «Шляхетний одяг» (м. Київ Альтернатив-Дизайн) у цей період розпочала репрезентацію відновленого костюма, заснованого на старих зразках та частково осучасненого. Ця студія відрізняється власним оригінальним баченням національного вбрання й сучасного образу молоді, що ґрунтується на високому професіоналізмі і знанні національного одягу. У майстерні створюють елітне, сучасне зручне повсякденне, весільне вбрання на основі історичного одягу та етнографічних комплексів ²¹.

Однією з актуальних проблем етнологічних досліджень є вивчення народних традицій вбрання в контексті створення образу сучасної людини. Вона містить низку питань: використання матеріалу, крою, декорування тощо. Віками вироблені традиції народного одягу є основою виготовлення сучасного одягу. Водночас колір і фактура домотканої тканини як тло для декору одягу, техніки ткання та вишивки, способи орнаментациї, колористика характеризуються як збереженням традицій, так і вільним поводженням, розвитком орнаментального малюнка. Сучасні майстри застосовують такі прийоми декору, як асиметрія розташування, що було характерним для верхнього одягу багатьох регіонів (напр., Подніпров'я, Поділля, Слобожанщини). Автори використовують різні форми вбрання, зокрема жіночі форми незшитого та зшитого одягу. Простежується інтерес до різних типів крою українських сорочок: тунікоподібних, із плечовими вставками (установками), із суцільнокроєним рукавом, з нагрудною вставкою – на кокетці; до нагрудного та верхнього одягу – крою керсеток, свит, кожухів. Важливе значення у крої укра-

²¹ Пономар Л. Г. Сучасний контекст функціонування народного вбрання: традиції новациї та перспективи. URL : <https://uccs.org.ua/wp-content/uploads> . 2018/02.217 с. С. 22–25.

їнського одягу мало співвідношення довжини з формою окремих видів вбрання, зокрема безрукавок, що мали виразні локальні особливості, пропорції внаслідок проходження швів нижче чи вище талії. Важливу роль в оформленні одягу має розміщення декору. Широко використовуються такі види оздоблення, як нашивка, обшивка, строчка, китиці, бісер, шкіра, металева нитка, тасьма, шнур, аплікація. Зокрема, в оздобленні верхнього, поясного одягу важливим елементом декору є китиці, шкіра, сукно. Виразність силуету підкреслюється поясами, динамічність – складками. Домінантою у створенні сучасного вбрання є традиційний вишитий чи тканий український орнамент. Етностиль став головним у молодіжній моді українців.

Сьогодні національний стиль одягу є потужним чинником національної консолідації і став невід'ємною частиною сучасної культури. У цьому виявляється феномен народного вбрання. Усе наповнюється новим змістом на початку XXI ст. Для дослідників актуальною стає нова тематика: реконструкція традиційного вбрання; авторське сучасне вбрання за народними мотивами; орнаментация, сценічний костюм тощо. Актуальним завданням для етнологів, мистецтвознавців, дизайнерів одягу є виявлення принципів та мотивів перетворення певних ознак одягу в культурно значущі. Резонансними стали проекти, що залучили відомих представників українського шоу-бізнесу й показали їх одягненими в національний стрій. Це, наприклад, фотороботи в проектах «Щирі. Спадщина», «Щирі. Свята». Українські зірки – співачки, телеведучі, артисти вбралися в національні костюми, щоб показати красу національного одягу, і взяли участь у зйомках для календаря, презентуючи Західне Поділля, Покуття, Середню Наддніпрянщину, Гуцульщину та Галичину²². Великий резонанс мав проект «Спадок» – цикл коротких атмосферних роликів, присвячених українській культурі, традиціям, народним звичаям. У першій частині циклу «Національне святкове вбрання» показано, як у XIX–XX ст. виглядала українка залежно від віку, соціальної належності та місця проживання. Для цього в кожному з

²² Щирі. URL : <http://theukrainians.org/shhyri>.

коротких епізодів відтворено характерний для певного регіону етнічний образ. Для проєкту обрали приватні колекції, вважаючи, що особистісний фактор допоможе сучасникам відчутти глибше красу національного одягу²³. Підхід організаторів проєкту засвідчив велику обізнаність з культурою та вміння найточніше характеризувати українок, носіїв національного вбрання, які постають перед сучасниками на давніх фото та картинах, до часів більшовизму. Простота і достойність, гідність – це те, що прагнули втілити в проєкті, і це, безперечно, вдалось. Для зйомок були «ретельно відібрані героїні – яскраві та самобутні представниці України – різного віку, з різним характером дівчата та жінки, які заворожують поєднанням простоти та достойності. Одним із облич проєкту стала українська етноспівачка Росава»²⁴.

Одяг найбільше пов'язаний з біографією людини. Це все визначає феноменальну роль народного вбрання у згуртуванні нашого народу в період національного піднесення під час Помаранчевої революції та Революції гідності. Народний традиційний одяг є невичерпним інформативним джерелом для сучасників, джерелом творчості дизайнерів і одним із найважливіших чинників формування національної свідомості. У традиційній культурі локальні традиції в одязі ставали маркером громад. Особливості крою одягу, способи носіння в протиставленні «свій – чужий» інколи ставали предметом насмішки або призводили до появи прізвиська жителів цілого села. Наприклад, «латишники», «підрізанці» у північних районах Волинської області, «вухачі», «копили» на Звенигородщині²⁵. Декоративні особливості – колір, техніка виконання (ткання, вишивка), орнамент визначали естетичні норми колективу. І соціальна функція, і естетична втілювали колективні норми та естетику. У другій половині ХХ ст. докорінно змінюється проблематика до-

²³ Неповторність та вишуканість національного вбрання в проєкті «Спадок». URL : <https://ucss.org.ua › novynu › nepovtornist-ta-vyshuka...12 листопада 2018 р.>

²⁴ Там само.

²⁵ Пономар Л. Знакова функція одягу в обрядовій культурі українців у середині ХХ – на початку ХХІ ст.: прояви локальних традицій (за матеріалами експедицій). *Народна творчість та етнологія*. 2015. № 1. С. 32–38.

слідження одягу. Комунікативна функція забезпечила тяглість традицій народного вбрання в обрядовій сфері, коли воно виходить зі щоденного вжитку. Цей період позначений бурхливим розвитком етностилю.

Для дослідження сучасного одягу важливий, як зазначає відома польська дослідниця Анна Вероніка Бжезінська, соціальний критерій. Він є базовим для розуміння та інтерпретації різної тематики: реконструкція традиційного вбрання; авторське сучасне вбрання за народними мотивами; орнаментация, сценічний костюм тощо. Слід зазначити, що ця теза не виключає поділу на «матеріальну» і «духовну культуру» для вирішення дослідницьких завдань. З метою створення класифікації одягу він групувався за матеріалом, кроєм, оздобленням, способом носіння, сезонним призначенням, віковим статусом. Це дозволило дослідникам традиційного вбрання ХІХ – середини ХХ ст. (Я. Прилипко, К. Матейко, Т. Ніколаєва, Г. Стельмащук, О. Косміна) виділити типи вбрання – загальноукраїнські, регіональні, локальні, розглянути одяг як джерело етногенетичних досліджень. Для традиційного вбрання початку ХХ – середини ХХ ст. розроблена класифікація давала змогу формувати об'єктивну картину його побутування в Україні в регіональному та локальному вимірах. Однак інтерпретація сучасного одягу в народних традиціях потребує інших критеріїв. Молоде покоління відкриває для себе цінності народного вбрання і втілює їх за власним уподобанням. Це, по суті, стало новим явищем «масової» культури у ХХІ ст., яке дослідники інтерпретують як «біографічний» фактор. У співвідношенні «виробник – річ-носіє» на перший план виходить власне носії ²⁶. Він здійснює вибір певного різновиду народного вбрання, стає творцем етностилю. Ці тенденції знайшли подальший розвиток останнім часом. Одяг стає невід'ємним елементом сучасного життя як частина культури носія і є джерелом знань про нього. Тому соціальний критерій стає важливішим, ніж матеріальний (річ). Для інтерпретації використання народного вбрання на сучасному етапі найважливішими є відносини людина – суб'єкт, тому що

²⁶ Brzezińska A. W. Strój ludowy – od biografii przedmiotu do tożsamości paodmiotu.... S. 15.

«люди спілкуються і живуть не тільки у відносинах з людьми, але й з об'єктами. Відносини між користувачем і об'єктом, який обирає носій, базуються передусім на культурному контексті»²⁷. Одяг виступає репрезентантом особи. На часі для дослідників нове прочитання народного вбрання.

Матеріали сайтів 2016–2019 років показали, що великий інтерес широких кіл населення, особливо молоді, до народного вбрання позначився на зростанні знань про український костюм різних регіонів. Сучасний контекст використання народного одягу виконує важливі функції, скажімо, підкреслює національну, регіональну ідентичність, є носієм локальної традиції. У цьому зв'язку варто відзначити різні свята, фестивалі не тільки в містах, а й у селах. Саме в селах можна побачити локальні комплекси вбрання, які є мало-відомі.

Наприклад, для вивчення спадщини Ріпкинського району на Чернігівщині велике значення має історико-археологічний комплекс «Древній Любеч». Щороку тут проводять фестиваль «Київська Русь», аби зацікавити інвесторів. Приїжджають громади з інших сіл, майстри гончарних виробів, лозоплетіння тощо, фольклорні колективи.

Матеріал опитування молодих людей засвідчив, що традиційне вбрання є для них культурною цінністю, виявом безперервного зв'язку між поколіннями²⁸. Обрана тема становить особливий інтерес у контексті підкреслення народним костюмом регіонально-локальної належності власника. Велика роль у збереженні місцевих традицій належить фольклорним колективам. Так, фольклорні колективи із с. Лихолітки Козелецького району та с. Смолянка Куликівського району поєднують використання автентичних комплексів і сценічних модифікацій, що ґрунтуються на естетиці вбрання села. Про дотримання традиції розповідають учасники фольклор-

²⁷ Джерело мистецтв. Сценічний костюм (Г. Забашта). *Глас*. URL : https://glas.org.ua/project/Istochnik_iskusstv/Sabachta.html.

²⁸ Пономар Л. Народне вбрання Чернігівщини: традиції, перспективи. URL : <https://nte.etnolog.org.ua/2017-rik/550-narodne-vb>. Записано від Л. М. Вівді. С. 69.

ного колективу «Червона калина»²⁹. Сьогодні фольклорні колективи виступають переважно у спідницях, що ввійшли до пізнішого комплексу народного вбрання. Або ж через поширення вбрання для самодіяльних колективів учасники одягалися в нетипове для місцевості «народне» вбрання. У багатьох регіонах є села, де давній комплекс одягу давно не трапляється. Тоді зробити реконструкцію костюма можна за музейними колекціями (якщо вони є) або ж за опитуванням місцевих жителів.

Інтерес сучасників до народного одягу в Україні також сприяє його реконструкції та використанню. Актуалізується значення інформативної функції – належності до певної регіональної чи локальної групи населення, особливо у просторі сучасної території. Прагнення до пізнання історії та культури малої батьківщини свідчить про зростання патріотизму національної свідомості українців, про що свідчать численні записи етнологів. Сьогодні можна підкреслити позитивні кроки у вивченні, розвитку народного вбрання в його розмаїтті. До вивчення, осмислення ролі одягу активно долучається суспільство. Реконструкція автентичних комплексів здійснюється на основі вивчення музейних колекцій. Роботи сучасних майстрів ґрунтуються на глибоких знаннях про колористику, техніки вишивки. При цьому найчастіше додається творче вирішення, що пов'язується з образом сучасника. Поширення мають різні стилі сучасного одягу з використанням народних традицій. Молоде покоління виявляє власні уподобання, вивчаючи цінності народного вбрання.

Образ сучасної людини так само створюють роботи майстерні «Треті півні. Стилисти, фотографи, візажисти, промоутери, моделі відкривають багатство та унікальність українських строїв, зокрема вінків. Великий резонанс мають відтворені за давніми фото унікальні весільні вінки. Автори відтворюють традиційні весільні вінки з різних регіонів, представляють їх у комплексах вбрання на фотопортретах»³⁰. Майстерня на чолі з дизайнеркою Домінікою Дикою створює дивовижні ансамблі етноодягу на основі вивчення традиційного вбрання

²⁹ Там само.

³⁰ Майстерня Треті Півні – Home | Facebook. URL : <https://www.facebook.com/TretiPivni>.

та архівних фотографій. Портрети майстерні експонуються у країнах Європи, Азії, Америки відкривають унікальність та багатогранність національного вбрання і красу, вишуканий смак і мистецький хист українок. Справжній резонанс викликала презентація фотопортретів в Аргентині на виставці «Ніч Музеїв в Буенос Айресі» тощо.

Великий внесок у вивчення народної культури робить творча група «Баба Єля». Етновиконавиця Світлана Буланова, редакторка «Нової газети» Інна Тільнова, журналістка Вікторія Семененко об'єднались, аби шукати автентичні пісні, вбрання Кропивницького. Колектив здійснив експедиції в села, записує та відтворює народні пісні й усі матеріали публікує на своєму сайті для ознайомлення широкого загалу. Проєкт «Баба Єлька» – це ще один із прикладів зацікавлення народним вбранням. Мета проєкту – дослідити культурну спадщину Кіровоградщини. Прикметно, що на східних територіях, «де національна культура зазнала значної нівеляції, сьогодні, мабуть, найбільше звернення населення до свого коріння, де пісня, одяг, історія поєднанні в єдине духовне ціле, є візиткою краю»³¹. Це те, що творить український простір в його духовному, естетичному та інтелектуальному вимірі. Вивчення вбрання Кіровоградщини є актуальним, оскільки досі не було спеціального дослідження, яке б подало цілісну картину про його різновиди, типологію, особливості декорування, локалізацію, термінологію, використання в ритуальній культурі тощо. Цей проєкт має непересічне значення. Він відобразить багатство традиційного одягу та стане основою для створення ексклюзивних сценічних костюмів, джерелом творчості дизайнерів і одним із найважливіших чинників формування національної свідомості. Попередні здобутки «Баби Єлі» засвідчили вміння колективу розробляти концепції, програми, реалізація яких показала професіоналізм, організаторський талант, знання традиційної культури, пісенного фольклору, звичаїв та вбрання, виконавське мистецтво. Діяльність колективу є вагомою в контексті завдань, означених у законі про нематеріальну спадщину для забезпечення її збереження. Результати можуть слугувати внесенню деяких елементів нематеріальної куль-

³¹ Баба Єлька. URL : <https://www.facebook.com/Pages/Media/Art>.

турної спадщини, зокрема особливостей вбрання, декорування, до Переліку місцевого та регіонального реєстру з наступним просуванням до Національного реєстру та Міжнародних списків.

Відновлення локальних традицій вбрання є прикметною рисою нашого часу. Варто згадати про проект, пов'язаний з відродженням унікального жіночого вбрання Дубровицького району на Рівненщині. Серпанковий одяг носили мешканці сіл Берестя, Орваниця, Селенць, Лютинськ, Ясинець, Крупове. Процес виготовлення такого одягу відтворили в музеї-майстерні громадської організації «Центр дослідження і відродження Волині» в місті Радивиліві. Тканину виготовляли з найкращого льону, з тонкого саморобного лляного полотна з прозорою структурою. Серпанкове жіноче вбрання складалося із сорочки, спідниці, фартуха та намітки, прикрашених на кінцях вузькими смугами тканого орнаменту («затиканням»), виконаного технікою «перебору», та інколи вузькою смугою мережки, яка особливо ефектно сприймалася на прозорому полотні. Тканий орнамент прикрашав лише нижню частину рукавів біля чохла. Серпанкове вбрання використовували у весільній обрядовості, одягали на свята. Спеціалістам «Центру дослідження і відродження Волині», аби відродити техніку виготовлення серпанку в сучасних умовах, знадобилося близько п'яти років. Результатом стала створена колекція з десяти довершених костюмів, які були визнані як унікальний серпанок найкращими вітчизняними фахівцями. ГО «Центр дослідження і відродження Волині» працює над тим, щоб серпанковий одяг внесли до списку культурної спадщини ЮНЕСКО.

Однією з важливих тем є використання старих фотографій для вивчення історії костюма, у сучасному контексті – для відтворення різновидів вбрання, що вийшло з ужитку. Слід зазначити, що інтерес до фотографій як джерела вивчення народної культури візуального типу все більше привертає увагу дослідників. В. Дмитрюк у статті «Весільна фотографія як етнографічне джерело на прикладі сімейних фотоальбомів мешканців Одеської області» дослідив інформативність весільних фотографій із сімейних фотоальбомів як своєрідного маркера ідентичності (етнічної, регіональної або ло-

кальної та часової³². Значенню фотографії для вивчення культури українців та національних меншин, зокрема Одещини, присвячено статті О. Пригаріна³³. Показовим є те, що культурна спадщина та досвід, які раніше були пов'язані з певним мікросоціумом, конкретним місцем проживання, у період глобалізації слугує збагаченню, пізнанню культур різних регіонів у загальному національному річищі. Це стосується також населення міст внаслідок міграції із сіл і проблеми «регіон в регіоні», зокрема вимушених переселенців після аварії на Чорнобильській АЕС. Актуальною є проблема асиміляції, збереження самотньої культури в нових поселеннях. Ряд дослідників звернулися до теми одягу переселенців, репатріантів. Розробка цієї проблематики є дуже значущою. Міграція населення спричинила необхідність відтворення народного костюма, зокрема локального вбрання в селах-переселенцях з Чорнобильського Полісся. В Україні простежуються зміни в соціокультурному середовищі через вимушене переселення мешканців з їх давніх земель (бойків, чорнобильців). Наприклад, у с. Людвинівку Макарівського району Київської області були переселені жителі із сіл, що зникли внаслідок аварії на Чорнобильській АЕС: Чапаєвки, Городчан, хутора Коцюбинський Чорнобильського району. Дослідження культури цих сіл показують нові явища внаслідок міжкультурної комунікації. У деяких селах функціонують як спільні, так і різні традиції звичаєво-побутової культури. Спостерігається інтерес молоді, яка прагне пізнати історію, культуру пращурів. Про це свідчить діяльність фольклориста, етнографа, носія традиційної культури Олексія Зайця з Людвинівки. Під час навчання на факультеті музичного мистецтва Київського національного університету культури і мистецтв за спеціальністю «музичний фольклор» він працював у 2011 році завідувачем сільського

³² Там само. С. 80.

³³ Пригарин А. А. Фотографии как источник для изучения старообрядчества Измаильской епархии. URL : http://www.borovskold.ru/content.php?page=lonuemcd_rus&id=132&sid=83; Пригарин О. Фотография в культуре: этнографичні аспекти феномену / Наука і освіта: крок у майбутнє. Матеріали VI Міжнародної наукової конференції «Кайднівські читання», присвяченої 145-річчю від дня народження Р. Ф. Кайдня. Чернівці, 29 квітня 2011 р. Чернівці ; Вишниця : Черемош, 2011. С. 438–444.

клубу в Людвинівці. Створив такі фольклорні гурти, як «Калина», до складу якого входять переселенці із сіл Чорнобильського району, та «Барвінок» (учасники – місцеві жителі сіл Фасова та Людвинівка). Олексій уміє плести постолі, прясти нитки з вовни та льону, ткати на верстаті, вишивати давньою поліською технікою занизування сорочки, шити традиційний одяг (власноруч шив спідниці традиційного крою учасницям гурту). Зразки давнього вбрання переселенців можна побачити у створеній ним етнохаті. Він майстерно відтворив давній чоловічий комплекс вбрання Чорнобильського краю з його характерним оздобленням. Особливу цінність має шапка («шоломок»), що є рідкістю музейних фондів³⁴.

Народне вбрання, сімейні та календарні традиції, народні ремесла, фольклор відіграють у сучасному світі непересічне значення в захисті культури сільських громад. Вони не дають піти в забуття духовним надбанням мікросоціумів, що століттями вироблялись у тепер уже зникаючих селах. Несуть таку саму місію ідентифікації, що й вишиванки в час національного піднесення. Це стосується особливо сіл, що опинились під загрозою поглинання чужою культурою. Ідеться, наприклад, про села, на чиїх землях є так звані «екопоселення» анастасіївців. У с. Весела Слобода на Київщині вони з'явилися десять років тому; зареєстровані як «садовий кооператив», причому кожен член общини був наділений 3–4 га колись колгоспних земель, звісно, за фінансової підтримки проекту зацікавлених осіб. Вони заявили про себе як послідовники вчення головної героїні Анастасії з книг «Звєнящие кедры России» російського автора Володимира Мегре, і більшість із них не приховувала політичного спрямування, а саме – проросійської позиції, підтримки політики Путіна у війні на Донбасі, фальсифікації української історії, зокрема Голодомору. Причому свою позицію вони відкрито заявляли навіть у транспорті, у розмовах на зупинках тощо. Звичайно, там є сім'ї, що не підтримують таких поглядів, хоча відкрито вони про це не заявляють, побоюючись, очевидно, за своє землеволодіння. Про справжню суть поселень свідчить недавно поставлений дороговказ – «Родовые поместья

³⁴ Заець Олексій – Національний рейтинг впливовості. URL : elitukraine.com.

Веселая Слободка». А ще сюди можна додати їхні скарги на утиск російської мови, виконання на свята «Боже, царя храни», новорічні свята в сарафанах та кокошниках, несприйняття українських пісень тощо. Ця назва виникла теж не випадково. У часи перейменувань населених пунктів десять років тому село Весела Слобода неправомірно було перейменовано на Веселу Слобідку, хоча село намагається повернути назву. Ось тоді анастасіївці і взяли цю назву. Вона є таким своєрідним злиттям із селом. Судячи з коментарів на їхньому сайті, багато читачів думають, що справжня Весела Слобода є також частиною поселення. Справжньою гідною відсіччю «родовим поместьям» стало відзначення свята Маковія 2021 року. Воно акумулювало в собі багатотисячний досвід і дало надію на перспективу. Уперше після тривалої перерви в сільському клубі зібрались односельці – ті, хто постійно проживає, і ті, хто приїжджає з міст, переважно з Києва. Повний зал, всі у святковому, багато мешканців – у вишиванках. Прикметно, що в програму свята Маковія включили й День вишиванки як символ українства, символ безперервних традицій, справжнього господаря і впевненості у майбутньому. Свято вражає тим, що воно виникло з ініціативи дітей, які підготували виставу «Теремок» і зробили оголошення із запрошенням односельців. Дорослі розуміли, що цього замало для свята, підтримали і за два тижні доповнили програму, залучаючи всі надбання села. Свято стало помітною культурною подією, адже в селі, у якому менше двохсот приписаних жителів, немає школи, садка, через брак коштів забрали штатну одиницю завідувача клубом. Це була колективна участь – свою допомогу в організації дитячого свята надавали жителі села й ті, хто приїжджає. Самі прибирали приміщення, несли з дому техніку, а ще – зносили свої давні речі для історико-етнографічної виставки. Майстри передавали вироби, старші жінки знову зібрались у фольклорний гурт «Калина». Цей гурт унікальний збереженням автентичного співу Київщини. Хоча переживали, що обмаль часу, учасниці вразили на святі своїм прекрасним виконанням народних пісень. Історико-етнографічна виставка «Історія села Весела Слобода» – це теж особлива подія на святі. Багатий спадок

села – витвори її мешканців, талановитих вишивальниць, ткаль, майстрів плетіння, по дереву. Гордістю села є майстри – Тетяна Іванівна Омельченко (вишивка) та Борис Іванович Лукаш (плетіння), який провів майстер-клас плетіння із соломи. На виставку мешканці Веселої Слободи передали витвори своїх вмілих рук та батьків, дідів – багату спадщину села. Це полотняна скатерка відомої в селі ткалі Варвари Яківни Петрик, вишиті рушники Ярини Омельківни Лозниці, Марії Омельківни Федоненко, Марії Францівни Лозниці, Марії Прокопівни Петрик, Клавдії Володимирівни Петрусенко; швейна машинка знаної швачки Марії Прокопівни Петрик; найдавніший виріб – ночовки кінця XIX – початку XX ст. – майстра по дереву Гордія Євдокимовича Лозниці, який виготовляв ночви, ярма, ложки. Велику увагу привернула традиційна вишита сорочка Ярини Михайлівни Петрик, яку вона носила на початку 20-х років XX ст., спідниця давнього крою, пошита Федорою Кирилівною Лозницею в 70-х роках XX ст. Неабиякий інтерес викликала фотовиставка із сімейного архіву Клавдії Володимирівни Петрусенко. На фотовиставці ожила історія різних сімейних і громадських подій. Про величезний музичний спадок Веселої Слободи нагадує фото духового оркестру села та альтова труба відомого сільського музиканта Івана Корнійовича Петрусенка. Безперервність цих славних традицій веселослобідчан мешканці підкреслили своїми вишиванками та етновбранням. На питання, що для них означає вишиванка, житель села Борис Іванович Лукаш відповів: «Що я українець, і село наше буде є і буде». Ось тому народна культура в її святах, звичаях, вбранні – запорука майбутнього.

Спадщина народної культури – це шлях до розуміння культури іншого народу. Міжкультурні зв'язки, взаємовпливи є конструктивними в демократичній державі, сприяють пізнанню культур різних народів і взаємозбагаченню. В умовах децентралізації та необхідності ідентифікації громад різних областей України неабияке місце займає спадщина кожної громади, що потребує популяризації як унікальне українське автентичне народне явище культури, що має бути збережено відповідно до статусу нематеріальної культурної спадщини України.

До переліку Світової спадщини ЮНЕСКО включені полтавська вишивка «білим по білому» («Технологія виконання вишивки “білим по білому” селища Решетилівка Решетилівського району Полтавської області»), борщівська народна вишивка та вінницька – клембівська «з квіткою» («Технологія створення клембівської сорочки “з квіткою”») ³⁵ різних технік (гладь, мережка, рахункові техніки), представлена майстрами решетилівської фабрики. Традиція цієї вишивки знана не тільки в Україні. За підтримки земств такі сорочки на Полтавщині виготовляли на експорт ще на початку ХХ ст. У цій техніці працює багато майстрів. Однією з них є відома майстриня художньої вишивки Віра Забора, яка розробляє малюнки на основі стародавніх робіт, що дійшли до нашого часу. Полтавська сорочка з вишивкою «білим» стала міжкультурним містком – її замовляють жінки різних національностей. Майстриня Наталія Рома розповіла, що вишивала сорочку для турчанки: «Думала, як буде жінка зі Сходу носити таку прозору сукню. Але вона їй дуже личить. До слова, на мої майстер-класи з вишивки “білим по білому” приходять дівчата з мусульманської общини й цікавляться цією технікою ³⁶. Ці полтавські сорочки замовляють з-за кордону, зокрема зі США. Документальний фільм Лесі Воронюк «Спадок нації», продубльований англійською мовою, привернув увагу глядачів у різних країнах світу (зокрема розповідь про клембівську сорочку). Клембівська сорочка з квіткою продовжує побутувати в с. Клембівка Ямпільського району Вінницької області (хоча таку сорочку носили і в інших селах Ямпільського та Томашпільського р-нів). Клембівська вишивка відома з другої половини ХІХ ст., коли набуло поширення кустарне виробництво вишитих речей для збуту на ринку. Клембівська сорочка зберігає давню орнаментальну традицію. Збереження давнього орнаменту із сакральним змістом пов'язане зі стійкістю світоглядних уявлень та вірувань. Сорочки вишиті технікою «низь», різними кольорами – червоними, синіми, чорними,

³⁵ Національний перелік елементів нематеріальної культурної спадщини України. URL : <https://uccs.org.ua> › natsionaln...

³⁶ Вишивку білим по білому готують до включення до нематеріальної культурної спадщини ЮНЕСКО. URL : <http://topnews.pl.ua> › culture 23 жовтня. 2020 р.

жовтими. Відомий мистецтвознавець Володимир Титаренко так зазначає про орнаментально-знаковий ряд клембівської орнаментики: «Орнаментні мотиви вишивок низьку мають дуже давнє походження, їх прототи́пи і аналоги знаходимо в археологічних артефактах доби Трипілья-Кукутені і навіть ранніших археологічних епох. Це переважно геометризовані S-подібні і свастичні символи і їх різноманітні комбінації, а також ромби та хрещаті знаки-символи. Образний символно-знаковий ряд орнаментики клембівської вишивки свідчить про глибоку давність її походження і дивовижну чистоту і збереженість її образної мови»³⁷. Наприкінці серпня в Клембівці відбувається фестиваль, на якому майстри з різних областей України показують свої вироби та діляться досвідом. Майстрині з Клембівки проводять майстер-класи з вишивки сорочок низьку. Конкурси, на яких визначають найкращі вишиванки, вишиті за давніми узорами, свідчать про збереження і розвиток унікальної місцевої спадщини. У списку нематеріальної культурної спадщини ЮНЕСКО представлена сорочка з борщівською вишивкою (хоча назва вказує на Борщівський р-н Тернопільської обл.) має більший ареал поширення, зокрема охоплює Заліщицький район Тернопільської області, Томашпільський район Вінницької області. Знамениті борщівські сорочки з традиційним подільським кроєм у кожному селі різнилися узорами, густотою захи́тих рукавів, додаванням кольорових ниток. Їх привозять власники на фестивалі, презентуючи свою родову спадщину, передають у музей, щоб зберегти для наступних поколінь. Варто зазначити, що Україні є що презентувати світу, бо національне вбрання – це величезне різноманіття строїв, вишивки, це довершені мистецькі зразки, вироблені століттями. І нині сучасники продовжують відкривати нові грані традиційного вбрання, нові локальні форми, назви, традиції. Пращури передали нащадкам величезний скарб, з яким народ презентує свою самобутність і унікальність. Наше розмаїття відкривається світу й викликає захоплення. Свідченням демократизму держав є розробка різних елементів нематеріальної культурної спадщини, що забезпечує

³⁷ Титаренко Володимир. Орнаментні традиції клембівської вишивки. URL : <https://www.vocnt.org.ua › statti>.

розвиток, рівноправність, репрезентативність носіїв – корінних та інших народів, національних меншин, навіть якщо вони не є численними. Так, кримськотатарський орнамент «Орнек» – одне з найдавніших досягнень культури кримськотатарського народу – було внесено до Репрезентативного списку нематеріальної культурної спадщини людства, який ведеться ЮНЕСКО, як одне із найдавніших досягнень культури кримськотатарського народу та виразник його самоідентифікації³⁸. Орнек використовується на різних видах аксесуарів, у ювелірних прикрасах, на предметах побуту: керамічному та металевому посуді, виробах з деревини, хатньому приладді, в оздобленні меблів, килимових покриттях.

Сучасний період демократизації українського суспільства сприяє міжнаціональній комунікації. Кожна традиційна культура зі своєю спадщиною несе свою ідентифікаційну місію, є основною візитівкою, паспортом у різноманітні культурних барв. Це допомагає самовизначитись та адаптуватись до нових реалій. У цьому контексті показовою є діяльність українських громад, що проживають у різних країнах світу. У нових умовах, на новій території вони творили і створюють осередки своєї культури.

У різних країнах, де проживають українці, дуже значимою в контексті збереження національної ідентичності є роль культурних та релігійних громад, товариств, усіх осередків, що знайомлять світ з традиціями свого народу. У країнах, де реалізується законодавчо закріплене право національних меншин на розвиток, освітню та культурну реалізацію, забезпечується фінансова підтримка; там українські громади мають повні можливості збереження й розвитку своєї культури, здобуття освіти. У таких країнах, як Канада, Сербія, Мексика, для українців відкритий інформаційний простір рідною мовою, не втрачається національна самобутність. У країнах, де українська громада не має статусу національної меншини, забезпечення її національно-культурних потреб є справою самоорганізації українців, які проживають

³⁸ ОРЪНЕК. Надбання кримськотатарського народу включили до Національного переліку елементів нематеріальної культурної спадщини України. URL : www.ukrinform.ua · rubricpresshall · 2415443-ornek... 6 березня. 2018 р.

у цих країнах. Різні культурні об'єднання активно проводять різні заходи, присвячені традиційній культурі та сучасному життю українців. Це щорічні ярмарки, календарні традиційні свята – Різдво, Великдень, на яких широко репрезентують вишивку, вбрання, вироби майстрів, ляльки, писанки тощо, знайомлять місцеве населення держав з культурою українців. Народне вбрання в діалозі українців та корінного народу держав не втрачає своєї значущої ролі. Великим визнанням України, підтримкою її прагнення до демократії стало святкування Дня вишиванки, що вже вийшло на міжнародний рівень. Святкування цього свята запропоновано у 2006 році студентами Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича. Ідея поширилася по всій Україні, а згодом там, де живуть українці й шанують національну культуру. Творці ідеї створили Громадське об'єднання «Всесвітній день вишиванки», який очолила Леся Воронюк. «Творці дня вишиванки довели, що національні проекти, навіть з обрядової культури, можна підняти на рівень руху по глобалізованих магістралях українського життя. Новітнє етнокультурне починання може жити в форматі традиції, якщо воно динамічно розвивається в темпі сучасного ритму життя, відбиває запити часу»³⁹. Це свято також нагадує про виклики, перед якими Україна поставала в минулому та продовжує долати як незалежна держава. У Канаді у 2021 році широко відзначали це свято, яке вважають «найбільшою українською подією, що об'єднало українців Канади від узбережжя до узбережжя», провели, цікаві конкурси та флешмоби, а також організували привітання від представників українських громад з усіх провінцій⁴⁰. День вишиванки став щорічним святом також у країнах, де немає такої численної діаспори. Так, у Токіо День вишиванки провела неприбуткова громадська організація українців у Японії «Краєни»⁴¹. Щороку, починаючи з 2014-го, проходить Мегамарш вишиванок у Відні.

³⁹ Олійник М. Чернівці – столиця вишиванкового руху. З науково-культурного життя – Інститут мистецтвознавства. URL : <http://www.etnolog.org.ua> ...

⁴⁰ Українців усієї Канади запросили на День вишиванки. URL : <https://www.ukrinform.ua> » 30 квітня 2021...

⁴¹ Українці в Японії. URL : <https://www.facebook.com/ukrainians.japan/posts/235773877785718>.

Порівняно з іншими світовими діаспорами, українські громади мають найбільшу кількість різних громадських об'єднань (за приблизними підрахунками – близько 3 тис.). Найбільше їх у Канаді – майже тисяча осередків: політичних, культурно-освітніх, професійних (об'єднання лікарів, учителів, інженерів, адвокатів), жіночих, молодіжних тощо. У низці держав Східної і частково Центральної Європи, а також у країнах Балтії політико-правовий статус української громади закріплено законодавчо як національної меншини. Це забезпечує суттєву державну підтримку зусиль місцевих українських громад щодо збереження своєї національної самобутності, здобуття освіти й інформації рідною мовою тощо. До країн, де уряд прагне забезпечити права національних меншин, зокрема українців, належить Республіка Сербія, де українці проживають, починаючи з XV ст. Це стосується освіти та культури. Тому не дивно, що в цій державі не тільки підтримується рідна мова українського населення, а й постійно проводяться культурно-мистецькі заходи – фестивалі, свята, де широко представлене місцеве традиційне вбрання ⁴². День вишиванки став широким культурним заходом, що поєднує ознайомлення зі спадщиною українців та навчання мистецтву вишивання, виготовлення намиста тощо. Щорічні фестивалі, Общинські огляди музично-фольклорної творчості посідають особливе місце в популяризації українського національного костюма, збереженні місцевих традицій, розвитку народного вбрання – сценічного, етностилю. Фестиваль української культури «Калина» – найзначніший культурно-мистецький захід української спільноти Сербії. У країні щорічно відбуваються Общинські огляди музично-фольклорної творчості. На цих заходах широко представлене українське народне вбрання учасниками фольклорних хорових і танцювальних гуртів.

День матері в Кулі засвідчує безперервність традицій, зв'язок поколінь. На цьому святі дітей знайомлять з народним вбранням, різні покоління демонструють традицію його ношення. Святування Дня матері в Кулі стало важливою для українців Сербії традицією.

⁴² День вишиванки | Посольство України в Республіці Сербія. URL : <https://serbia.mfa.gov.ua/news/72782-deny-vishivanki>.

Український фольклор, українське вбрання широко представлене також на дитячих фестивалях.

Українська діаспора в Америці, зокрема в Чикаго, де розташований головний офіс української веб-платформи UA Modna і де працюють засновники проєкту та менеджери зі зв'язків мешканців діаспори та України, активно долучається до організації масштабного святкування Дня незалежності України та Дня вишиванки. У ці дні в Чикаго з'їжджаються співочі й танцювальні колективи з багатьох штатів Америки. 21 травня 2021 року українська молодь Чикаго приєдналася до святкування Дня вишиванки⁴³. Це було імпровізоване свято, організоване лише за кілька годин, завдяки повідомленню віце-консула Генерального консульства України в Чикаго Євгенія Дробота в соцмережі. Молодь у яскраво вишитих строях зібралася на знаменитому Navy Pier. Учасники співали, фотографувалися, а головне – вирішили зробити такий захід традиційним.

Прикметно, що ювілейний (15-й) День вишиванки в Бразилії присвячено етномузиці та екологічним питанням. Хоча це свято покликане зберегти давні традиції народного вбрання, української сорочки, воно набуло більшого значення в міжнаціональному культурному річизі⁴⁴. До свята долучився кожний, одягнувши вишиванку. У бразильському місті Куритиба в «Українському домі» відбувся показ вишиванок та виставка фотографій, присвячена Дню міста Харкова⁴⁵. Її презентувала делегація Харкова. На цих заходах участь взяв танцювальний колектив Куритиби «Барвінок», який виконує в Бразилії українські танці. Відбулися зустрічі делегації з діаспорою, що сприяє пізнанню сучасного життя обох теренів, зміцненню зв'язків. Адже сьогодні в Бразилії проживає близько 500 тис. українців, при цьому найбільша кількість представників діаспори – близько 80 % – саме в штаті Парана і його столиці Куритибі.

⁴³ День вишиванки у Чикаго. Відео – Голос Америки. URL : <https://ukrainian.voanews.com/chicago-ukr-diaspora>.

⁴⁴ Всесвітній День Вишиванки | Посольство України у Федеративній Республіці Бразилія. URL : <https://brazil.mfa.gov.ua/news/vsesvitnij-den-vishivanki>.

⁴⁵ Харків презентує в Бразилії слобожанські вишиванки. URL : <https://www.city.kharkov.ua/uk/news/kharkiv-prezentue-v-brazilii-slobozhansk>.

Інакше склалася ситуація для українців, у тому числі автохтонів, в інших державах – Білорусі, Росії, Румунії та ін., де на державному рівні не забезпечуються їхні права відповідно до міжнародних норм і стандартів. Про українців у Румунії ґрунтовну працю написав український історик, етнолог Т. Рендюк – «Українці Румунії: національно-культурне життя та взаємовідносини з владою»⁴⁶. Автор підкреслив значення підтримки національних меншин, їх культури. У цій праці на великому матеріалі Т. Рендюк показав політику «подвійних стандартів Бухареста щодо забезпечення прав української меншини в Румунії та захисту національних інтересів румунської меншини в Україні. Наслідком такого підходу, з одного боку, є постійне звинувачення Києва в порушенні прав «півмільйона» етнічних румунів, які проживають в Україні, а з іншого – послідовна румунізація та асиміляція української громади у Румунії»⁴⁷. Ці негативні явища позначаються на становищі українців у Румунії. Саме тому неодноразові пропозиції української інтелігенції Румунії щодо перетворення фінансованих Департаментом з питань міжетнічних відносин при Уряді Румунії зазначених вище фестивалів на зустрічі фахівців з одночасним проведенням «круглих столів» з метою обговорення реального стану та перспектив розвитку української культури в Румунії так і не знайшли підтримки в постреволюційних лідерів українського руху цієї країни.

В Україні вже міцною на сьогодні стала традиція одягати на важливі державні свята українське вбрання. Вона ввійшла і в родинні свята – дні народження, весілля тощо, наповнюючи їх справжнім українським духом. Вибираючи собі комплекс вбрання чи окремих вид одягу, а найбільше – вишиту сорочку, кожна людина хоче мати саме такий одяг, який найкраще втілює її уподобання, виражає її особистість. Нині дуже багатий вибір таких сорочок. Майстри все більше звертаються до регіонального розмаїття, яке надихає їх і є основою створення вишуканих сучасних образів. Тепер широко використовується багата спадщина народних вишивок, технік ткацтва, аплікації,

⁴⁶ Рендюк Т. Українці Румунії: національно-культурне життя та взаємовідносини з владою. Київ, 2010. 150 с.

⁴⁷ Там само. С. 6.

плетіння мережива, колористика, орнаментальне розміщення тощо. Найбільше цінуються вишивки ручної роботи. Візерунки мають дуже багато рівнів складності та техніки вишивання.

Сьогодні формат святкування Дня вишиванки набуває нового суспільного звучання. Щорічне святкування цього дня було пов'язане з проведенням важливих заходів, пов'язаних із суспільно значущими проблемами. Так, у 2015 році цей день став знаком єдності. Була започаткована акція «Подаруй вишиванку захиснику», щоб підтримати та підняти бойовий дух українських воїнів в зоні АТО. У цей час до нього долучилися близько 50 країн світу. У 2016, зокрема в Києві, одягли у вишиванку пам'ятник Либіді та засновникам Києва на Майдані Незалежності. Було презентовано фотовиставку Дарини Зарайської «Берегині», присвяченої жінкам-волонтеркам. Важливою подією став показ першого повнометражного фільму про вишиті сорочки «Спадок нації». Зв'язок цього свята з екологією, національними цінностями, патріотичним вихованням має непересічне значення для України. Тому інтерес до етноодягу не згасає. Яскравий приклад – роботи Вероніки Романькової з Краматорська. У Донецькій області цей день особливого значення та популярності почав набувати після подій 2014 року через російську агресію на Донбасі. На знак протесту мешканці стали виходити у вишиванках на вулиці своїх міст. Для Вероніки вишиванка – це вияв громадянської позиції, національної єдності. У Краматорську дизайнерка має власну майстерню з пошиття одягу «Пані». Вона реалізувала проєкт до Дня вишиванки з метою популяризації етноодягу. Вероніка однією з перших почала створювати сучасний національний одяг у Донецькій області. Майстриня черпає натхнення під час поїздок на етнографічні виставки та в краєзнавчих музеях у різних містах України. Вона зазначає, що нині у ставленні до вишиванок, зокрема молоді, спостерігається нова тенденція: «Приносять онуки вишиванки бабусь, дідусів, і ми у майстерні робимо репліки, вдихаємо у них нове життя. Для нас це не кон'юнктура, а особливе натхнення, навіть дослідження. Дуже радісно, що зараз стає поширеним і популярним»⁴⁸. Майстриня прагне

⁴⁸ «Це громадянська позиція», – мешканці Донеччини... URL : <https://vchasnoua.com> › donbass.

бачити вишиванки на людях щодня, а не тільки на свята, «щоб цей національний одяг зайняв почесне місце в гардеробі українців». «Мій напрямок – створювати етноодяг для повсякденного вжитку та започаткувати міську моду на вишиванки», – зазначає Вероніка. Останнім часом швачка робить орнаменти під машинну вишивку з книжки Олени Косач «Український народний орнамент» 1876 року видання. Місяць, число, літера – усе має свій візерунок, який майстриня зашифрує у вишивку, створюючи родинний оберіг. Її вироби замовляють не тільки в Україні, а й за кордоном. У своїй майстерні вона створила платформу, де збираються патріотичні творчі люди, проводить різноманітні майстер-класи для дітей та організовує виставки колекції етноодягу. Дизайнерка зазначає, що на Донеччині дуже багато людей, які цінують свою історію та традиції. За словами майстрині, любов до української культури тут була завжди. Багато хто пам'ятає та зберігає родинні традиції з покоління в покоління. Мрія, яку Вероніка вже потроху втілює, це робота з домотканим полотном. Вона шукає конопляну тканину, яка припадає пилом на горищах в українців, і з неї створює сучасні сорочки, піджаки, сукні. Відновлює і старі візерунки. До Дня Незалежності відтворила сторічну вишиванку, яку привезла жінка із Запоріжжя. Її краматорські сорочки відомі за кордоном. Вероніка Романькова створила подарунок для посла Японії в Україні Шігекі Сумі. Донецькі терикони майстриня вдало поєднала із символом Японії – горою Фудзіяма. Майстриня впевнена, що вишиванка сприяє зближенню народів.

Сучасні дизайнери уважно вивчають народний костюм як витвір народного мистецтва, як довершену форму художнього надбання духовної культури народу. Водночас, відштовхуючись від певної питомої складової народного ансамблю вбрання – форми, матеріалу, орнаментального чи колористичного вирішення, надають своїм роботам нового звучання.

Народний одяг є символом національної свободи народу. Коріння цього явища – у його культурній значимості для українців. Саме осмисленню цінностей народної культури присвячений щорічний Всеукраїнський історико-культурологічний фестиваль «Мамай-Fest», розпочатий у 2008 році в м. Кам'янському Дніпропетровської

області. У концепції цього проекту організатори зазначили: «Вже стало очевидним фактом усвідомлення того, що перед суспільством стоїть надзвичайно важливе і складне завдання, від вирішення якого, без перебільшення, залежить доля країни, її цивілізаційний вибір, і власне саме існування як незалежної суверенної держави – злиття українців в єдиний народ, в одну політичну націю. Механізм такої конвергенції – виокремлення спільних для Сходу і Заходу культурних цінностей як базових для народного єднання»⁴⁹. До таких цінностей, безперечно, належить і національне вбрання.

Сьогодні можна говорити і про успіхи виробників, які довели, що українське народне вбрання – це те, що не може вийти з моди. Наприклад, вироби бренду «FOBERINI» призначені на свята, будні, для відпочинку та урочистих подій. Їх вирізняє стильний дизайн, орнаментальний декор з використанням автентики та розробкою авторських візерунків. Головне – вони ґрунтуються на глибокому вивченні спадщини народного вбрання, його форм, конструктивних елементів. Широко представлені в колекціях сорочки-вишиванки, сукні. Найбільшу увагу дизайнерської творчості привертають традиційні сорочки Середньої Наддніпрянщини – Київщини, Полтавщини, що надихають на створення нових моделей кроєм пишних рукавів, декоративними швами, густим призбируванням, «пухликами», орнаментом. До їхніх робіт підходить вислів М. Т. Рильського: «Навіть така примхлива і не завжди логічна річ, як мода, тільки виграє від зіткнення із здоровим народним смаком»⁵⁰. Цей здоровий смак сформував їх концепцію: точка відліку творчості – традиційне вбрання як феномен культури, як мистецький феномен, підкріплені громадянською позицією, патріотизмом. Прикметно, що дизайнери FOBERINI звернулися до осмислення традиційної одягової спадщини з 2014 року, часу великого національного піднесення, ідентифікаційних процесів. Їхні моделі – ручна робота, що базується на традиційних техніках вишив-

⁴⁹ Кам'янське запрошує на XII Всеукраїнський історико-культурологічний фестиваль «Мамай-fest». URL : prostir.museum > post.

⁵⁰ Никорак О. Фольклорні мотиви в українському дизайні одягу. *Мистецтвознавство* : зб. наук. праць. Львів, 2007. Ч. 1. С. 1.

ки та ткацтва, знаннях крою, декоративних швів, оздоблення, орнаментального вирішення. Кожен продукт бренду – це артоб’єкт, над створенням якого працює ціла команда майстрів.

Бренд підтримує впровадження в моду лише натуральний склад матеріалів – з льону, бавовни. Згадаймо ще один молодий, але знаний бренд «Птаха», чия креативна діяльність зростає на народному вбранні. «“Птаха” – це простір, де використовують сучасні варіанти вишиванок та звертаються до культурної спадщини нашого народу»⁵¹. Надихнула на створення етновбрання вишивка, якою впродовж п’яти років займалася Наталія Мельник, дизайнер бренду. Ручна вишивка наштовхнула її на ідею – творити одяг із цією вишивкою⁵².

Дуже точно про творчість сучасних дизайнерів зазначила Олена Никорак: «Поєднуючи народну традицію з новочасними тенденціями в мистецтві, митці пропонують значно складніші за художнім вирішенням колекції одягу образно-асоціативного характеру. Найталановитіші з них втілюють свої ідеї у творах, позначених рисами українства»⁵³.

Дослідження одягу на сучасному етапі засвідчує його важливість як культурного феномену, що потребує нових напрямів інтерпретації. Це питання відтворення й розвитку традицій народного одягу, з’єднання традиції та інновації, збереження спадщини регіонального розмаїття вбрання українців, місця народного одягу у світовому міжкультурному діалозі.

⁵¹ Про нас – Український бренд дизайнерського етноодягу. URL : <http://ptaha.in.ua> › page30139.

⁵² Там само.

⁵³ Фольклорні мотиви в українському дизайні одягу. *Мистецтвознавство* : зб. наук. праць. Львів, 2007. Ч. 1. С. 28.

Сучасні міські практики весілля українців у контексті євроінтеграції

Весілля українців, головним чином його традиційний вияв, тривалий час залишається актуальним для досліджень етнологів. Про це свідчать результати наукових заходів, які презентують різноаспектні питання весільної обрядовості. Особливої уваги етнологів потребує обрядова культура міста, яке постає сьогодні основним поселенським осередком, де формуються й синтезуються духовно-ціннісні пріоритети й національні ідентитети та орієнтації. Загальнотеоретичні підходи до вивчення українського весілля міста були закладені ще Хв. Вовком, О. Потебнею, М. Сумцовим, Х. Яцуржинським, Є. Кагаровим, К. Копержинським.

На початку ХХІ століття дослідження етнологів та народознавців спрямовані на вивчення регіональних та локальних особливостей та аналізу видозмін весільної обрядовості. Досліджуючи весілля українців, науковці Н. Здоровега, В. Борисенко, І. Несен, М. Пилипак, Н. Петрова, Г. Кожолянко, М. Маєрчик, В. Кушнір, О. Курочкін та ін., виявляють основні трансформаційні явища обряду, роблять спробу з'ясувати та пояснити причини видозмін у пострадянському суспільстві. Зокрема, сучасні дослідники розглядають фрагментарно окремі аспекти міської обрядовості. Серед наукових обговорень про розвиток весільного обряду українців помітною є збірка матеріалів «Весільна обрядовість у часі і просторі»¹. У праці висвітлюються пи-

¹ *Весільна обрядовість у часі і просторі: матеріали міжнар. наук.-практ. конф. «Одеські етнографічні читання»* / ред.: В. К. Борисенко; Одес. нац. ун-т ім. І. І. Мечникова, упр. у справах національностей і релігій Одес. облдержадмін., Одес. обл. спілка краєзнавців. Одеса.: Видавництво КП ОМД, 2010. 381 с.

тання дослідження джерел та історіографії, аналізуються особливості структури весільного обряду, його семантики та атрибутики; науковці приділяють увагу міжетнічним взаєминам у весільній обрядовості, питанням локальної специфіки; також автори звертають увагу на розвиток сучасного міського весілля та побутування в ньому традиційних компонентів, ними зауважено про чинники трансформації українського весілля; заявлено про перспективи дослідження весільної обрядовості, зокрема, в урбанізованому середовищі. Про перспективи дослідження міської обрядовості у своїх розвідках зауважив М. Борисенко. Учений уперше в українській етнології запропонував вивчати місто як специфічне середовище існування людини, що складається із взаємодії двох складових систем: матеріально-просторового світу та сфери соціальних комунікацій. Зокрема, увагу привертають такі його публіцистичні праці: «Методи етнекології при вивченні етнографії міста»², «Етнологія сучасності в Україні: досвід та уроки радянського періоду»³. Міжнародним шлюбом увагу приділила у своїх публікаціях та наукових оглядах В. Конвай. Зокрема, у праці «Етнокультурна специфіка транснаціональних шлюбів (на матеріалах України та Італії)»⁴ вона розглянула етнокультурну специфіку, взаємовпливи та взаємодію, взаємозапозичення, паралелі передшлюбного та власне шлюбного циклів українсько-італійських весіль.

Сьогодні актуалізуються різноаспектні напрями вивчення культури урбанізованого середовища, які насамперед зосереджені виявленні видозмін у повсякденному та святковому житті містян. Дослідниця О. Кожолянко оприлюднила аналітично-історіографічні публікації «Весільна обрядовість міського населення України»⁵ та «До питання про трансформацію деяких давніх обрядів у сучасній

² Борисенко М. Методи етнекології при вивченні етнографії міста. *Етнічна історія народів Європи: збірник наукових праць*. Київ: Нац. ун-т імені Тараса Шевченка, 2011. Вип. 36. С. 5–9.

³ Борисенко М. Етнологія сучасності в Україні: досвід та уроки радянського періоду. *Народна творчість та етнологія*, 2015. № 2. С. 23–31.

⁴ Конвай В. Етнокультурна специфіка транснаціональних шлюбів (на матеріалах України та Італії). *Народна творчість та етнологія*. Київ, 2013. № 2. С. 85–93.

⁵ Кожолянко О. Українська весільна обрядовість в історико-етнографічних дослідженнях ХХ ст. *Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології*. Т. 1 (21). Чернівці: Прут, 2006. С. 164–175.

весільній обрядовості міського населення України»⁶, у яких авторка здійснила спробу проаналізувати причини трансформаційних змін традиційного весілля та описала розвиток міської весільної обрядовості у другій половині ХХ століття. Через призму культурної антропології М. Гримич розвиває міські дослідження призму («Київ у дискурсі антропології простору»⁷); на культурних перетвореннях у місті свою наукову увагу зосереджує О. Брайтченко («Особливості трансформації культури українців в 90-х рр. ХХ століття»⁸). Серед наукового доробку відомого етнолога Г. Кожолянка є публікації, присвячені видозмінам весільної обрядовості на початку ХХ століття. Дослідник зауважує, що в буковинському регіоні молодь майже не співає весільних пісень, не знає змісту й послідовності обрядодій, ритуали скорочуються, перекручуються, а основою багатьох сучасних весіль стає лише застілля⁹.

Упродовж останніх років напрями вивчення весільної обрядовості розширюються, виникають і нові підходи до вивчення цієї тематики. Зокрема, дослідженнями весілля займаються не тільки етнологи, але й інші вчені-гуманітарії. Окремі праці культурологів, мистецтвознавців слугують додатковим матеріалом при вивченні сучасного весілля українців.

Попри наявність значного масиву етнографічної літератури, присвяченої різноаспектним питанням весільної обрядовості, українськими науковцями недостатньо приділено уваги побутуванню сімейних обрядів у сучасних містах. Зокрема, на окрему увагу заслуговує весільна обрядовість саме урбанізованої людності. Детального вивчення потребують трансформаційні та інноваційні явища на сучасному міському весіллі.

⁶ Кожолянка О. До питання про трансформацію деяких давніх обрядів у сучасній весільній обрядовості міського населення України. *Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології*, 2010. Т. 2. С. 180–195.

⁷ Гримич М. Київ у дискурсі антропології простору. *Місто: історія, культура, суспільство*, 2017. № 1. С. 238–240.

⁸ Брайтченко О. Особливості трансформації культури українців в 90-ті рр. ХХ століття. *Українознавство*, Київ, 2012. № 4. С. 131–135.

⁹ Кожолянка Г. Весільна обрядовість українців (витоки, символіка ідейний зміст). *Карпати: людина, етнос, цивілізація*, 2012. № 4. С. 193–206.

Період останнього десятиліття ХХ – початку ХХІ століття характеризується кардинальними трансформаціями в усіх сферах життя. Помітні видозміни відбулися й у весільній обрядовості українців. Побутування й ретранслявання весільних звичаїв та обрядів в урбанізованому середовищі залежить від багатьох факторів і явищ соціально-економічного, історичного, інтеграційно-культурного характеру в певний часовий період¹⁰. Дослідниця святкової культури українців В. Бугайова зауважує, що сучасна весільна церемонія міста – це складне соціокультурне явище, що породжується взаємодією принципово різних культур: комплексу традиційної духовної культури, що реалізується в словах, ідеях, звучаннях, рухах, діях; колективно-традиційної і сучасної, характерними ознаками якої є професійно-особистісний, індивідуально-креативний підхід до кожного моменту весільного свята¹¹.

Сучасна шлюбно-святкова програма складається із симбіозу українських ритуалів та адаптовано-театралізованих весільних елементів інших етнокультур, репрезентація яких здійснюється індивідуально за вибором самих наречених. На думку О. Козиревої, в сучасному міському середовищі побутують такі варіанти весіль: реконструкція українського народного весілля з урахуванням регіональних особливостей строю весільного костюма, звичаїв та обрядів; весілля в українському народному стилі, або так зване стилізоване українське весілля – з використанням народних елементів одягу, декорування та прикрас у сучасному весільному вбранні; весілля в загальноприйнятому сучасному європейському стилі¹². Також сучасному урбанізованому середовищі популярні шлюбні церемонії та обрядово-святкові дійства, у весільних концепціях яких передбаче-

¹⁰ Гапетченко Р. Ю. Сучасні тенденції сімейної весільної. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв*, 2013. № 4. С. 87.

¹¹ Бугайова В. О. Весільна церемонія Харківщини в контексті сучасної культури міста. *Культура України: зб. наук. пр. / М-во культури України, Харків. держ. акад. культури*. Харків, 2012. Вип. 38. С. 87.

¹² Козирева О. Наукова ретроспектива української весільної обрядовості. *Культура і мистецтво у сучасному світі: наук. зап. КНУКіМ / голов. ред. М. М. Поплавський; Київ. нац. ун-т культури і мистецтв*. Київ: Вид. центр КНУКіМ, 2011. Вип. 12. С. 101.

но виконання модифікованих ритуалів традиційного українського весілля. Крім цього, варто зауважити, що сучасне міське населення повністю не відмовляється від явищ радянського весілля.

Наприкінці ХХ – на початку ХХІ століття в українській культурі тенденції проведення весіль розвиваються під впливом глобалізаційних процесів нових західноєвропейських весільних особливостей, відтак, відбувається «європеїзація» шлюбного церемоніалу та через повернення до українських традицій – «етнізація» весіль.

Сучасний сценарій весілля європейського зразка здебільшого передбачає театралізовану церемонію, яка проводиться на облаштованій святково-бенкетній локації. Офіційна реєстрація шлюбу зазвичай відбувається у весільний день, водночас поширені варіанти офіційного засвідчення шлюбу заздалегідь. Зокрема, дослідники обрядовості українців зауважують, що сучасне весілля умовно можна поділити на дві основні частини дійств – власне обряд одруження та весільна гостина. Юридичне оформлення шлюбу в урочистій обстановці з використанням емоційних і художніх засобів (музичний та вокальний супровід, художнє оформлення приміщення, святковий одяг розпорядника обряду, використання державної символіки тощо) стало кульмінаційною дією першої частини весілля. Друга частина весільного обряду – гостина – включає батьківське благословення шлюбу, моменти зближення родичів пошлюблених, вияв доброзичливості до новоутвореної сім'ї з боку рідних і друзів (привітання, обдаровування)¹³. Ми ж додамо, що часто кульмінація весільного свята припадає не на офіційне засвідчення шлюбу, а на театралізоване дійство (імітація розпису), проведене ведучими.

Серед урбанізованого населення найпопулярнішим із сучасних типів весілля є класичне. В основу сценарію міського класичного весілля українців покладено українські традиції та запозичені у західних народностей шлюбні ритуали, елементи й персонажі-учасники церемоній. Весілля відоме ще під назвою «європейське», хоча нові

¹³ Гапетченко Р. Ю. Сучасні тенденції сімейної весільної. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв*, 2013. № 4. С. 87.

елементи структури та атрибутики церемоніалу швидше тяжіють до сучасних американських весільних звичаїв.

Весільний день включає виконання обрядово-символічних та театралізованих дійств і має таку послідовність: спочатку проходить вибирання наречених; як і в традиційній обрядовості відбувається зустріч-вкуп нареченої; переїзд до РАЦСу та офіційне засвідчення шлюбу; за власним бажання наречені у весільний день проходять таїнство вінчання; далі за планом відбувається прогулянка до визначних місць, де проходить тематична фотосесія; на визначений час наречені та учасники весілля прибувають до святково-бенкетної локації, де ведучі проводять театралізований шлюбний церемоніал з виконанням традиційних і сучасних ритуалів символічного значення про створення нової сім'ї («пісочна церемонія», «право верховенства», «виголошення обітниць», «насолити один одному», «розстеляння рушника», «перший танець»), після святкового церемоніалу гості вітають подружжя з початком спільного життя; далі відбувається розважально-застільна програма; завершується весільний день «зніманням фати» та «розрізанням торта» й обдаруванням короваєм, за наявності його як весільного атрибута, розважально-символічними обрядами «сімейне вогнище» та «кидання весільного букета».

Сучасний сценарій весілля не має чіткого визначення послідовності та часу виконання церемоніалів; структура шлюбного дня цілком залежить від складеної організаторами й ведучими та погодженої з нареченими святкової програми. Здебільшого організаційно-технічне забезпечення сучасних церемоніалів та святкувань відбувається за участю івент-агенцій та індивідуальних розпорядників. У культурному просторі міста розвинена сфера святкових послуг, яка в умовах глобалізації набуває динамічного розвитку та стає одним із впливових чинників покращення святково-побутового добробуту населення ¹⁴.

¹⁴ Пойта І. О. Управління та розвиток кадрового потенціалу сфери послуг. *Управління людськими ресурсами: держава, регіон, підприємство: монографія* / за заг. ред. к.е.н., доц. Мельничука Д. П. Житомир: ЖДТУ, 2015. С. 246.

У сучасному місті побутують різні варіанти проведення двох церемоніалів – таїнства вінчання та офіційної реєстрації шлюбу. Сьогодні громадський офіційний шлюб та вінчання у сімейній обрядовості й практиці суспільно-культурного життя проявляються як два паралельних обряди ¹⁵.

Здебільшого міське населення поєднує в один день проведення двох ритуалів; водночас побутує сценарій проведення весілля, коли наречені засвідчують шлюб, а весільний день включає тільки вінчання та святкову театралізовану церемонію. Цивільний і релігійний обряди у весільній звичаєвості американців та європейців чітко розмежовані. Цивільна церемонія зазвичай відбувається за один-два тижні до здійснення релігійної: пара приходить у бюро державної реєстрації шлюбу зі свідоцтвом про народження чи паспортом, медичною довідкою кожного і свідоцтвом про розлучення, якщо хтось із молодих бере повторний шлюб; протягом години пару запрошує цивільний реєстратор, який проводить офіційну церемонію, і оголошує їх чоловіком та дружиною; згодом їм надсилають свідоцтво про одруження. Релігійну церемонію проводить священнослужитель, зокрема, у цей день відбуваються й інші весільні святкування ¹⁶. Проаналізувавши шлюбні церковні західноєвропейські церемоніали та нові тенденції сучасного весілля українців, зауважимо, що релігійні обряди американців та європейців адаптовані в урбанізованому вітчизняному середовищі як театралізовані урочисті церемоніали, що їх проводять розпорядники та ведучі.

В урбанізованому середовищі сучасна весільна концепція передбачає обов'язкове виконання нових структурних етапів та дійств. Як одна із нових складових структури весільного дня практично будь-якого весілля є виїзна фотосесія та постановочне фільмування, які відбуваються в інтер'єрній студії або на вулиці біля визначних місць виділяють окремих час (зазвичай після реєстрації шлюбу чи вінчання, перед святковим застіллям). В. Борисенко

¹⁵ Кожолянко Г. Весільна обрядовість українців (витоки, символіка ідейний зміст). *Карпати: людина, етнос, цивілізація*, 2012. № 4. С. 201.

¹⁶ *Весілля по-американськи* // URL: https://zn.ua/ukr/SOCIUM/vesillya_po-amerikanski.html

зауважує, що зйомка під час прогулянки порівняно нова загально-українська традиція¹⁷. У м. Києві, наприклад, популярними для фотосесії вважаються такі локації: Андріївський узвіз, Замкова гора, Воздвиженська вулиця, Маріїнський парк, Парк Слави, Пам'ятник засновникам Києва.

Як різновид класичного європейського весілля, стилізоване проводиться за тією ж структурою та святковою програмою; акцентують здебільшого на декоративному оформленні локацій (церемоніального та бенкетного залів, фотозони) та кортежу, святковому вбранні наречених, гостей і ведучих-розпорядників. Зокрема, найпопулярнішими є весілля в одному кольорі («червоні», «оливкові», «марсалові», «сині»); відповідно в одній кольоровій гамі оздоблюються всі весільні елементи та деталі. Під впливом всесвітньої тенденції збереження природи від техногенних факторів популярним в урбанізованому середовищі є проведення весіль на відкритому просторі з використання еко-декору (квітів, фруктів, тюків сіна, сухого гілля, старих меблів та предметів побуту). Варіанти церемоніалів відомі як «прованс-весілля», «рустік», «еко»¹⁸. Серед молоді міста стають популярними «урбан-весілля» та «лофт-весілля», які передбачають проведення церемоній одруження й святкування в просторовій локації середмістя в малому колі гостей (лише близькі родичі та друзі)¹⁹. Стиль «урбан-весілля» передбачає використання елементів мегаполісу (сіро-коричневу гаму, еkleктику в декоруванні та динамічність і контрастність церемоніалів). «Лофт-весілля» організують у великих, на зразок промислових, приміщеннях з використанням природного декору. Трендовим серед міської молоді є проведення «нічної церемонії», яка відбувається в темну пору доби і вважається альтернативою офіційних та пишних видовищних урочистостей. Основою такого церемоніалу є камерна обстановка,

¹⁷ Борисенко В. *Сімейна обрядовість українців ХХ – початку ХХІ століття* / голов. ред. Г. Скрипник; НАН України, ІМФЕ. Київ, 2016. С. 197.

¹⁸ *Приміряйте популярні стилі на себе* // URL: <http://para-wedding.com.ua/stuli-vesillya>

¹⁹ *Весілля в стилі свято в місті* // URL: <https://hotwed.com.ua/vesillya-v-styli-urban-i-urban-shyk-svyato-v-misti?fbclid=IwAR0jaTHjkuOmMADc-SkBXRU6ozKo0MzZUHfzVa8br1WTczCMn3Pprc0RZw>

а концепція сценарію базується на спокійній атмосфері та спогадах про наречених і гостей.

Тематичне весілля зосереджено на сценарному сюжеті, зокрема, здебільшого опускаючи виконання ключових традиційних обрядів, які мають місце в класичному стилі весілля. Такі весілля відбуваються за певною ідейною програмою святкового дня, за мотивами якогось популярного фільму, улюбленого літературного твору, історичної епохи («античне», «середньовічне», «ретро», «вінтаж») чи весілля за національними звичаями різних народів («індійське», «гавайське» тощо). Усі шлюбні церемонії реалізують концепцію вибраної тематики, здебільшого весілля відбувається як розважально-театралізована вистава без виконання загальноєвропейських чи традиційних обрядів.

Популярною серед урбанізованої молоді є тенденція проведення етновесілля. На відміну від класичних європейських, у яких більшу увагу зосереджено на пишності та святковості, та тематичних з оригінальним сценарієм, весілля в етноформаті проводять з відтворенням особливостей традиційної шлюбної обрядовості українців.

Про вияву тенденції реактуалізації та повернення традиційних елементів у сучасну весільну обрядовість, зокрема в українську культур загально, зауважує етнолог О. Курочкін: «Ренесансна смуга в еволюції української нації після здобуття державної незалежності, безумовно, сприяла оживленню інтересу до національного усвідомлення та культурного самоствердження; відбулося помітне прагнення збагатити сучасний святковий простір за допомогою «національного продукту»²⁰.

В урбанізованому середовищі найпоширенішими ознаками етновесілля є традиційне вбрання та атрибути. Як локацію для такого весілля наречені обирають музейно-розважальні комплекси, у яких відтворено традиційну архітектуру та побут українців. Зокрема, сценарій таких весіль включає відтворення обрядодій традиційного весілля (вкуп, вінчання, посад наречених, розплітання коси, обдарування) із пісенним супроводом.

²⁰ Курочкін О. До історії становлення та занепаду радянської ритуалістики. *Народна творчість та етнологія*, 2021. № 1. С. 78.

Весілля є одним з показників етнічної ідентичності, а побутування компонентів традиційної обрядовості українців є важливим чинником збереження етнокультурної спадщини в умовах європеїзації та інтеграції культур. Л. Сорочук зауважує, що під час весільної обрядовості відбувається своєрідний процес передачі етнокультурної інформації між поколіннями, що забезпечує самотність українців як європейської нації²¹. Процес етнізації та повернення призабутих традиційних форм у сучасні весільні практики є важливим та показовим чинником для українського урбанізованого суспільства, життєдіяльність якого проходить головним чином в інтеграційних умовах. Зокрема, вітчизняні дослідники наголошують, що «втрата етносом культурно-побутової специфіки є свідченням, що він сходить зі історичної арени як самостійна етнічна спільнота, бо в культурному відношенні починає поглинатися сусідами, асимілюватися ними»²².

У сучасному українському урбанізованому середовищі, незважаючи на тенденцію етнізації та реактуалізації компонентів традиційної обрядовості, зокрема й весільної, відбуваються взаємовпливи та асиміляція особливостей різних етнокультур не тільки через дистанційні впливи. Зокрема, у час сучасних інтенсивних міграційних процесів у місті увагу варто звернути й на побутування в між-етнічних весіль.

Серед урбанізованої людності спостерігається розмиття меж міжкультурного та міжетнічного спілкування, що призводить до складного процесу взаємної адаптації та прийняття традицій і звичок, відмінних від власних²³. Зокрема, як зауважують науковці, трансформаційні процеси, що відбуваються в сучасному суспільстві, зумовлюють появу нових форм сім'ї, провокують загострення соціокультурних протиріч між традиційними та сучасними стерео-

²¹ Сорочук Л. Етнокультурна самотність українського весілля в європейському просторі. *Українознавчий альманах*, 2013. Вип. 11. С. 220.

²² Кдирова І. О. Процес етнізації в контексті багатонаціональної культури України. *Українська культура: минуле, сучасне, шляхи розвитку. Культурологія*, 2015. Вип. 21 (2). С. 58.

²³ Корнюк А. О. Міжнаціональні шлюби у контексті сучасних глобалізаційних процесів. *Актуальні проблеми психології: Збірник наукових праць Інституту психології імені Г. С. Костюка. Екологічна психологія*. Житомир, 2012. Том. VII. Вип. 28. С. 143.

типами шлюбних стосунків, що суттєвим чином впливає на ситуацію шлюбного вибору індивідів. Останніми роками індикатором трансформації шлюбного вибору в Україні стало збільшення частки укладених шлюбів з іноземним партнером²⁴.

Специфіка й особливості проведення церемоній міжнаціональних шлюбів насамперед залежать від уподобань наречених, їхніх культурних орієнтирів та розуміння важливості збереженості й відтворення елементів весільної обрядовості етнокультури обох представників молодої пари. Зауважимо, що в міському середовищі наречені, які є представниками різних етносів, здебільшого намагаються відтворити хоча б деякі компоненти весілля, традиційних для їхньої культури. Тому найчастіше сучасні міжетнічні весілля міського населення – це симбіоз ритуалів та звичаїв, притаманних різним етнокультурам. Часто основою для міжнаціонального весілля є загальновідомий сценарій європейського церемоніалу з окремими традиційними елементами. Серед містян побутують також інші варіанти проведення міжетнічних весіль: у різні дні комплексно проводять два традиційних для кожного із пари весілля з відтворенням усіх обрядодій, атрибутів, вбрання та святкування. Про побутування міжнаціональних весіль зауважує В. Конвай: «Відбувається збагачення, запозичення та презентація культур, водночас при укладанні транснаціональних шлюбів сучасна українська весільна обрядовість запозичує загальноєвропейській риси»²⁵.

Нове явище в українському урбанізованому середовищі, як наслідок взаємопроникнення міжнаціональних традицій з'являється тенденція побутування «шлюбного контракту», який є притаманним для західних шлюбних культур і часто є як основне офіційне засвідчення одруження. Зокрема дослідник міжкультурних взаємин зауважує, що шлюбний контракт, укладання якого є нормою для багатьох західноєвропейських або американських громадян, а

²⁴ Корнюх А. О. Ставлення українських жінок до міжнаціонального шлюбу. *Актуальні проблеми соціології, психології, педагогіки*, 2013. Вип. 4. С. 140.

²⁵ Конвай В. Етнокультурна специфіка транснаціональних шлюбів (на матеріалах України та Італії). *Народна творчість та етнологія*. Київ, 2013. № 2. С. 93.

на теренах країн із пострадянським минулим цей факт ще досі викликає багато суперечок, є спірним питанням, та аж ніяк не може не викликати одночасну згоду з боку партнера з іншого етносу, для якого це питання лежить у сфері не скільки фінансової, скільки моральної етики, внутрішнього конфлікту, проблеми сімейної довіри²⁶. Такі взаємовпливи ретранслюються в міському середовищі у весільній обрядовості та спричиняють низку трансформацій традиційних складових етнокультури українців.

У міському середовищі нові практики, видозміни обрядів та їх скорочення простежуємо не тільки у власне шлюбній церемонії, а й також у передвесільному та післявесільному циклах. Значних скорочень зазнала передвесільна обрядовість: на відміну від низки ритуалів у традиційній звичаєвості, складається з кількох обрядово-символічних дійств, спрямованих на домовленість про укладення шлюбу та звичаю прощання з дівочтвом та парубоцтвом. Найпершим кроком до одруження серед сучасного міського населення вважається освідчення («пропозиція руки та серця»), якому передує здебільшого приватна домовленість дівчини та хлопця. Цей передшлюбний церемоніал зазвичай відбувається без участі родин молодої пари. Після згоди дівчини через певний час влаштовують заручини. Цей видозмінений сучасний обряд здебільшого відбувається як святковий захід двох родин, на якому молода пара оголошує про своє рішення одружитися; домовляються про дату весілля, обговорюють організаційні питання, розподіляють витрати.

Популярним серед урбанізованої молоді є передвесільні вечірки прощання з парубоцтвом та дівуванням, які не мають чіткого дедлайну проведення: можуть відбуватися за один-два тижні до весілля, або в переддень. Традиційний обряд «дівич-вечора» здебільшого проводився у переддень (або в різних місцевостях у четвер чи п'ятницю) весілля і включав низку ритуалів (вінкоплетення,

²⁶ Чиркова Т. І. Етнопсихологічні особливості інтернаціональних шлюбних пар у практиці сімейного консультування. *Актуальні проблеми психології: збірник наукових праць Інституту психології ім. Г. С. Костюка НАПН України; голов. ред. С. Д. Максименко; редкол.: Моляк В. О., Карамушка Л. М., Смульсон М. Л. та ін.* Київ, 2019, С. 51.

розплітання коси). «Дівич-вечір» був переломним етапом у житті кожної дівчини традиційного суспільства; обряд символізував зміну соціального становища нареченої, налаштував дівчину на нову соціальну роль – жінки-дружини²⁷. Ритуал зазнав значних трансформацій та втрат обов'язкових елементів, з побутування зникла низка символічних дійств, і сьогодні побутує у новому форматі «дівшника» й має розважально-ігровий характер. Водночас зберігається смислове значення його проведення: як і традиційний обряд, сучасне дійство виконується як символічне прощання дівчини з дідуванням та перехід її у заміжній стан.

В українському урбанізованому середовищі у передвесільний цикл адаптуються нові запозичений із західних шлюбних традицій звичаї. Зокрема, весільна індустрія серед переліку сервісів пропонує технічну організацію зі здійснення ще неосвоєного українцями звичаю складання списку бажаних весільних подарунків нареченим (анг. «wedding wish list»). На сьогодні відомо про функціонування кількох спеціалізованих сайтів для цієї опції.

Варто зауважити, що в умовах сьогодення міська сучасна післявесільна обрядовість значно скорочена й втратила основне символічне навантаження – виконання ритуалів для поріднення та об'єднання родини. Наступного дня після шлюбу найближчі родичі наречених збираються на святкову гостину до молодого подружжя, а всі дійства проходять у розважально-ігровій формі.

Як нова тенденція післявесільної звичаєвості популярності серед урбанізованого населення набирає тенденція «весільного туризму», що передбачає весільну подорож після шлюбної реєстрації – «медовий місяць» – звичай, перейнятий українцями із західноєвропейської шлюбної культури. Зауважимо, що урбанізованим населенням освоюється й окремих напрям «весільного туризму» - шлюбна церемонія за кордоном. Зокрема, як зауважують туристичні агенції, сьогодні таку церемонію можна без жодних проблем провести в будь-

²⁷ Латишева Д., Гончаренко Д. Дівич-вечір в українській традиції: історія та сучасність. *Етнічна історія народів Європи: збірник наукових праць*. Київ: Нац. ун-т імені Тараса Шевченка, 2019. Вип. 59. С. 37.

якому куточку нашої планети, що його оберуть молодята ²⁸. Оскільки на практиці організувати весілля за кордоном складно через правові умови та необхідність оформлення великого пакету документів, то молодята (здебільшого активні туристи) обирають театралізовану церемонію уже після офіційно засвідченого шлюбу в Україні.

Культурні настрої міського українського населення формуються під впливом розвинених західних країн та їхньої культурно-святкової сфери. Відтак, в урбанізованому соціумі складові запозичених шлюбних церемоніалів адаптуються та включаються до структури весілля, не тільки як модні віяння, а й як символічно значимі та обов'язкові до виконання (освідчення, «перший танець», «кидання букета», «церемонії вогню»). Зокрема, у міському весіллі українців трансформацій зазнав атрибутивний комплекс: виникають нові форми та їх смислове навантаження при сучасних обрядодійствах.

У сучасному міському середовищі шлюбно-святкова атрибутика представлена широким асортиментом трансформованих та нових стандартизованих обрядово-символічних предметів, водночас побутують й стійкі традиційні компоненти.

Найбільш поширеними у функціонуванні із традиційних атрибутів у сучасній шлюбній обрядовості міста залишаються коровай та рушник. Зокрема, їх використовують в ритуальних діях на весіллях європейського зразка чи стилізовано-тематичних. Водночас, як зауважують вчені, стійкий у побутуванні коровай втрачає своє первісне смислове навантаження та функціональне призначення як головного хліба ²⁹. Обдарування короваем здебільшого залишається на весіллі, водночас починаючи з 1990-х рр. масовим стає звичай замовлення багат шарового весільного торта, який почав набувати символічного значення: українці перейняли із європейських та американських традицій церемоніальні дії, пов'язані зі святковим тортом. У містах зазвичай широкий кондитерський асортимент, а орга-

²⁸ Сутність поняття «весільний туризм» // URL: <http://infotour.in.ua/svadebnyj-turizm.htm>

²⁹ Кожоляно О. До питання про трансформацію деяких давніх обрядів у сучасній весільній обрядовості міського населення України. *Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології*, 2010. Т. 2. С. 192.

нізатори та розпорядники весілля пропонують різні ідеї проведення церемонії розрізання та частування тортом – це сприяє відтворенню запозичених звичаїв і водночас негативно впливає на збереження обрядів із традиційним весільним печивом. Зокрема, українці адаптували у весільну обрядовість західні звичаї та церемонії із весільним тортом, зокрема, урочисте його внесення в бенкетну залу, розрізування та частування. Варто зауважити, що на сьогодні більшість українців дедалі частіше весільний торт відносять до головних весільних атрибутів. Відповідно, як і коровай, весільний торт та його елементи поступово набувають символічного значення. Зокрема, з декоративними фігурками та прикрасами виробу пов'язують такі самі традиційні символи, як і в короваю. Прикрашання кондитерського виробу голубами чи лебедями є ознакою миру, вірності та відданості, квітами й рослинами – продовження роду, зображення обручок є символом непорушного зв'язку. Поширеним серед українського урбанізованого населення є запозичене явище з англійського та американського звичаїв використання персоніфікованих фігурок наречених на весільному торті, які мають виконувати захисну функцію, їх зберігали протягом усього подружнього життя³⁰.

Як уже зазначалося, стійким у побутуванні на міському весіллі є ще один традиційний атрибут – вишитий рушник: батьки зустрічають наречених із короваем на рушнику; під час офіційних урочистостей, театралізованої церемонії чи таїнства вінчання молодим стелять під ноги рушник; як святковий елемент використовують для декорування весільної локації. Сучасна весільна індустрія сьогодні пропонує різноманітні види вишитих весільних рушників: як зауважують організатори, обов'язково на весіллі (європейського зразка або в етноформаті) має бути кілька рушників: «для вінчання», «для зав'язування рук», «під коровай», «для ікон» тощо. Серед пропозицій весільної індустрії є варіанти міні-рушників – це невеликі вироби (довжиною до 30 см), які імітують традиційні рушники та їхню символічну роль позначення та обдарування основних учасників

³⁰ Американські весільні традиції // URL: <https://uk.desertanglican.org/Wedding-Traditions-37600>

обрядодійств (староста, весільні батьки, хрещені). В урбанізованому середовищі такий формат атрибуту є популярним через зручність у використанні, крім цього на міні-рушниках вишито й найменування обрядових учасників, що, як запевняють виробники та організатори свята, має сприяти швидшому знайомству двох родин.

На сучасному міському весіллі найпоширенішим і наближеним до традиційного за метою є обряд запалювання сімейного вогнища. На відміну від традиційного весілля, дійство відбувається в завершальній частині святкування, під кінець гостини. Учасниками цього обряду зазвичай є матері та наречена – як берегині сімейного вогнища. Інколи участь у «передаванні сімейного вогню» беруть батьки молодих та наречений. Сьогодні для цього ритуалу весільна індустрія пропонує спеціальний набір свічок: дві менших – для матерів та одна велика для – наречених. Церемонія «запалення сімейного вогнища» відбувається наприкінці весілля, зазвичай чекають темної пори, або й часто є останнім урочистим фрагментом у сценарії. Матері одночасно підносять свої запалені свічки до свічки наречених та запалюють її. Потім матері промовляють напутні слова для нареченої.

У весільній обрядовості одним з найпоширеніших атрибутів і водночас елементом святкового вбрання є головний убір нареченої. Починаючи з другої половини ХХ ст. як результат західноєвропейських модних віянь, традиційний пишний та складний весільний убір зазнав низку модифікацій як у міському, так і в сільському середовищі: наречені прикрашали голову невеликими штучними вінками з одношаровою чи багатшаровою фатою, вбирали білі капелюхи різної форми та оздобу, поєднуючи із фатою, кріпили діадему із невеликим серпанком тощо. Сучасна весільна індустрія пропонує безліч різновидів весільного головного убору; наречені вільні у своєму виборі головного убору та способі його носіння. Водночас в урбанізованому середовищі побутують правила, які регламентують його використання та залучення в обрядодійство. Зокрема, вважається, що право на носіння фати та вінка має лише наречена, яка вперше виходить заміж. На сучасному міському весіллі символічно-знакові дії з головним убором нареченої є скороченими, у порів-

нянні із традиційним обрядом, та трансформованими: обмежуються лише виконанням однієї обрядодії – зніманням фати та вінка (за їхньої наявності). Здебільшого серед урбанізованого населення цей видозмінений традиційний обряд відтворюється з особливостями, які відомі нареченим, їхнім батькам чи комусь із присутніх, або за варіантом, запропонованим ведучим. На відміну від традиційного весілля, хронологічне здійснення ритуалу чітко не регламентоване: може відбуватися після офіційної реєстрації, театралізованої шлюбної церемонії, вінчання або наприкінці весільного дня.

Низка різноманітних атрибутів, запозичених із західноєвропейських шлюбних традицій, стійко побутує у міських весіллях українців. Одним із знакових атрибутів є весільний букет, його наявність у нареченої є обов'язковою, зокрема, популярними є ритуали та перестороги, пов'язані із ним. Поряд із букетом із західних шлюбних атрибутів асимілювався ще один флористичний аксесуар – бутоньєрка, вона призначається для нареченого (кріпиться на лацкан святкового одягу). Серед міського населення поширеними є й обрядодії із цими атрибутами та залученням присутньої неодруженої молоді: наречені по чергово мають через плече перекинути весільний предмет для молоді, хто зловить із дівчат букет (чи із хлопців бутоньєрку), той наступний піде під вінець протягом року.

На початку XXI століття освідчення з коштовною каблучкою є одним з обов'язкових складових у сучасній весільній обрядовості українців. Збереглося значення каблучки: як і раніше, – це знак серйозних намірів нареченого та доказ його спромоги забезпечувати наречену. З Європи в культуру українців перекочувало негласне правило й вартості обручки – не менше двох-трьох зарплат нареченого, це вважається свідчить про матеріальну цінність каблучки й про успішність нареченого. Крім заручальних обручок, у традиційній культурі, а також і сьогодні, не менш важливим атрибутом були й залишаються власне весільні обручки. Серед населення побутує низка уявлень щодо носіння обручок та пересторог вразі їх втрати.

Незважаючи на низку трансформацій та популярність запозичених й адаптованих звичаїв в українському міському середови-

щі побутують ритуали, які спрямовані програмування щасливого майбутнього подружньої пари та продовження роду. Зокрема, серед міського населення є популярним обряд обсіпання наречених зерном. У сучасному весіллі посипання молодих може здійснюватися в різний часовий проміжок, але немає чітких правил щодо виконання. Найчастіше обрядове посипання здійснює весільна мати, рідше – хрещена мати. Широко розповсюджений звичай до зерна додавати монети – «на добробут молодій сім'ї» та цукерки – «на солодке життя». Останнім часом у міській весільній обрядовості посипають рисом і пшоном. Використання цих злакових запозичене із Європи та США. За західним весільним сценарієм, молодих посипають рисом або іншими злаками білого кольору під час виходу із церкви або після проголошення священником їх подружжям.

Крім описаних атрибутів, у практиках міських весіль використовують й інші елементи декоративно-знакового характеру: бокали, обв'язані однією стрічкою на знак поєднання подружжя, «весільна скриня» для грошових подарунків - оздоблена невелика ємність різної форми, бонбон'єрки – солодкі «обдарування» кожному гостю тощо.

Варто зауважити, що межі ХХ–ХХІ століть на структуру, зміст, послідовність церемоніалу та варіації засвідчення шлюбу головно вплинуло функціонування та діяльність івент-агенцій. Ці спеціалізовані фірми з організації та проведення святкових заходів і подій почали пропонувати міському населенню різноманітні варіанти весіль. Відтак, авторські сценарії весільних церемоніалів були урізноманітнені елементами, запозиченими із західноєвропейської шлюбної культури та модифікованими традиційними компонентами.

На межі ХХ–ХХІ століть на структуру, зміст, послідовність церемоніалу та варіації засвідчення шлюбу головно вплинуло функціонування та діяльність івент-агенцій, які почали з'являтися у міста із середини 1990-х років під впливом західної культури. Спочатку діяльність цих агенцій спочатку обмежувалася роботою ведучих на сімейних та корпоративних бенкетах, згодом фірми надавали послуги проведення виїзної театралізованої церемонії одруження. На сьо-

годні івант-агенції мають широкий перелік послуг у святковій сфері, зокрема підготовці та проведенні весілля: написання авторського сценарію весілля; організація виїзної весільної церемонії; організація шоу-програм; підбір досвідченого й талановитого ведучого; підбір майданчика чи приміщення для проведення весілля; запрошення перукаря й візажиста; розробка ексклюзивного дизайну й розсилка запрошень; замовлення весільного торта; замовлення й декорування автомобілів для молодят та гостей; святкове оформлення квітами та повітряними кулями, забезпечення різними декоративними елементами й святковими спецефектами (піротехніка, композиції з квітів та солодоців). Зазвичай в пріоритеті івент-фірми організація та проведення весіль європейського зразка, водночас за бажанням клієнтів можуть варіювати весільний сценарій відповідно до святкової тематики. Зокрема, на ринку послуг весільної індустрії є агенції, які беруться за проведення весілля в етноформаті. Створюючи авторські сценарії етновесілля івент-менеджери можуть нівелювати традиційні регіональні та локальні особливості обрядодій чи підмінювати їх видуманими ритуалами. Оскільки на сьогодні зростає тенденція до відтворення всього комплексу традиційних шлюбних обрядів, то зачасти клієнти пропонують свій план весілля або спільно розробляють із агенцією. Відтак, це дає змогу включити до сценарію ті обряди та ритуали, які відомі нареченим чи їхнім батькам, адже розроблений компанією варіант традиційного весілля часто включає елементи, які відрізняються від місцевих чи зовсім невідомі нареченим і батькам.

Орієнтація розвитку української весільної індустрії на західно-європейські тенденції зумовила появу й нових учасників весілля. Повсюдно у міському середовищі до проведення весілля залучають відповідального за церемоніальну та розважальну програми розпорядника. Відповідно до покладених обов'язків та функцій у міських практиках популярними є ведучий, «тамада», «обрядовий староста», конферансьє, церемоніймейстер, ноумен тощо. Зокрема, питання актуальності професії весільного розпорядника, а саме церемоніймейстера, було порушено на державному рівні. Зокрема, у 2016 році

в Україні запустили пілотний проект «Шлюб за добу», завдяки якому пари після написання заяви та подачі всіх необхідних документів можуть одружитися через 24 години. З 2017 року дію сервісу «Шлюб за добу» було поширено на всю Україну. Ще через рік Міністерством юстиції України в рамках цього проекту було оголошено набір на державні курси «Весільний церемоніймейстер»³¹. Програма навчального курсу передбачає охоплення таких дисциплін, як ораторська майстерність, психологія, режисура, менеджмент. У кінці навчання учасники отримують диплом про проходження курсу, кращі фахівці вносяться до бази церемоніймейстерів³². Зауважимо, що тенденції розвитку діяльності та охоплення послуг івент-компаній і різних святкових сервісів насамперед зумовлені запитами урбанізованого соціуму, зокрема, адаптацією західноєвропейських шлюбних мотивів і водночас збереженням і відтворенням українських весільних традицій.

Сьогодні весільні практики в урбанізованому середовищі головним чином детермінується глобалізаційними та культурно-інтеграційними впливами. Весілля українців у міському середовищі є строкатим та варіативним з огляду на культурно-освітні, етнічні, професійні характеристики майбутнього подружжя. Водночас, незважаючи на динамічні трансформаційні явища, у сучасному міському весіллі українців побутують ритуали, атрибути та компоненти структури, притаманні традиційній весільній обрядовості народу.

³¹ Система торгів Мін'юсту оголосила про набір на курс «Весільний церемоніймейстер» // URL: <https://hromadske.ua/posts/systema-torhiv-miniustu-oholosyla-pro-nabir-na-kurs-vesilnyi-tseremoniimeister>

³² Весільний церемоніймейстер: де і за скільки можна опанувати професію // URL: https://24tv.ua/vesilniy_tseremoniymeyster_de_i_za_skilki_mozhna_opanuvati_profesiyu_n1108715

Дослідження календарної звичаєво-обрядової культури українців у вітчизняній та європейській історіографії

Календарна звичаєво-обрядова культура етносу відображає життя людності протягом циклічного року з усталеними традиційністю та віруваннями. Це колективна творчість, що формувалася впродовж віків, увібравши в себе головні ознаки соціально-економічного, політичного, релігійного життя народу та віддзеркаливши “його громадський устрій, сімейно-побутові відносини, особливості світогляду, психології та моралі”¹. Такий пласт духовної культури здавна був у полі зору науковців і має свою давню історію.

Історіографічна база з календарної обрядовості в Україні та в зарубіжжі досить значна стосовно висвітлення звичаєво-обрядових практик весняного літнього, осіннього та зимового циклів. Однак вона поки що є недостатньою, аби заповнити всі прогалини досліджуваної тематики. Для ефективного її висвітлення пропонуємо використати проблемно-хронологічний підхід у процесі аналізу історіографії та поділити на такі періоди:

- наукові студії на початку ХІХ ст.;
- дослідження українських та зарубіжних вчених другої половини ХІХ ст. – 20–30-х рр. ХХ ст.;
- праці радянської доби;
- видання української діаспори;

¹ Курочкін О. В. Святковий рік українців (від давнини до сучасності) / О. В. Курочкін. – Біла Церква : Видавець Олександр Пшонківський. 2014. 385 с. С. 5.

- наукові здобутки вітчизняних дослідників кінця ХХ ст. – початку ХХІ ст.

Мета дослідження – проаналізувати стан вивчення календарної звичаєво-обрядової культури українців за науковими працями та джерелами, визначити рівномірність у представленні кожного з річних циклів, а також взаємовплив релігійного та світського компоненту у календарно-святковій обрядовості, як невід’ємного складника народної традиційної культури в контекст вивчення сакральної сфери у сучасному комунікативному просторі.

Перші етнографічні узагальнюючі праці з календарної обрядовості українців з’явилися на початку ХІХ ст.

В українському народознавстві ключовою постаттю цього періоду є провісник етнології як комплексної науки про народну культуру та етнічну історію, вчений-аматор польського походження Адам Чарноцький (Зоріан Доленга-Ходаковський), який створив основи збирання фольклорного та етнографічного матеріалу «в полі», вперше в історії науки ввів основи паспортизації, фіксації старих слов’янських пам’яток, а також започаткував унікальну класифікаційну систему запису топонімів за етимологічним принципом. Його можна вважати основоположником вітчизняних польових досліджень, які він розпочав у 20-тирічному віці з 1814 р. над Сяном, у с. Синяві, звідти він пішов на схід, обійшовши багато сіл Галичини, переважно Львівщини, після того фіксував також пісні на Волині, Поділлі, Київщині й Чернігівщині, дійшовши до одного з найпівнічніших повітів – Новгород-Сіверського. Всього він відвідав понад 120 населених пунктів². Загалом ним було записано 12 тисяч різножанрових народних пісень, серед яких зафіксовано також твори з календарної обрядовості (колядки та щедрівки, веснянки, русальні, купальські, жниварські пісні). На території Правобережжя й Західної України здійснено запис понад 2 тисяч пісенних зразків. Заслугою, З. Доленги-Ходаковського, перед наукою є те, що він привніс ідею комплексного вивчення історії та культури слов’янських

² Примич М. З історії польових досліджень в Україні: Зоріан Доленга-Ходаковський. *Етнічна історія народів Європи*. 2012. Вип. 38. С. 15-21, С.16.

старожитностей на матеріалах археології, топоніміки, етимології, геральдики, фольклору, етнографії, історичної географії з активним застосуванням методу картографування. За словами О. Пипіна, цінність цього дослідника полягає в тому, що він «... інтерес до минувшини із сухого книжного антикваріату переніс на ґрунт народності»³. С. Єфремов в «Історії українського письменства» підкреслив: «Ходаковський перший у нас став на живий ґрунт народності в етнографії, перший «пішов у народ» в буквальному розумінні та нахилив і інших до того. Захоплення народною творчістю у Ходаковського впливало не з бездушного колекціонерства або сухого антикварства, а з ентузіастичного бажання спізнати саму душу народності, відшукати ту вищу красу і правду, яку наш етнограф угадував серед народу»⁴. Сам З. Доленга-Ходаковський палко закликав не замикається в кабінетах, «не приростати до крісла»⁵.

Зажиття З. Доленги-Ходаковського опубліковано лише кілька його праць, а після смерті дослідника його наукові розвідки надруковано в журналі «Русский исторический сборник». Окремі пісні, зібрані ним, увійшли до фольклорних збірок М. Максимовича, П. Лукашевича, Н. Гоголя, П. Киреевського. Великі публікації з'явилися лише в другій половині ХХ ст.⁶ Більшість польових записів дослідника і досі перебуває в рукописах, значну частину – втрачено. Фольклористична спадщина дослідника, його методика збирання, записування, транскрибування і класифікації українських народних пісень була проаналізована О.І. Деєм і вийшла друком як академічне видання «Українські народні пісні у записах Зоріана Доленги-Ходаковського з Галичини, Волині, Поділля, Придніпровщини, Полісся» (зібрано матеріал на початку ХІХ ст. (1814–1819 рр.), опубліковано – 1974 р.).

³ Пыпин А. Зориан Доленга-Ходаковский. Биографический очерк // Вестник Европы. 1886. С. 68.

⁴ Єфремов С. Історія українського письменства. Київ: Феміна, 1995. 688 с. С.238.

⁵ Доленга-Ходаковский З. Путевые записки // Журнал Министерства путей сообщения. – 1838. – Ч. XX. – С. 489.

⁶ Dołęga-Chodakowski Z. Śpiewy Słowiańskie pod streczą wiejcką zbierane / Oprac., wstęp i koment. J. Maślanka, przedm. J.Krzyżanowski. – Warszawa, 1973; Українські народні пісні у записах Зоріана Доленги-Ходаковського / Упор. О.І. Дей, Л. Аксамітова-Малаш. К., 1974.

Календарні звичаї та обряди також фіксував й описував етнограф-аматор Ігнацій Любич-Червінський. Результати своїх досліджень вчений представив у монографічній праці «Okolica zadniestrzka między Stryiem i Łomnicą»/«Задністрянська околиця між Стриєм і Лімницею» (1811), детально охарактеризував бойківські традиційні сільські «празники», молодіжні вечорниці, народні повір'я, вірування та забобони селян⁷. Вчений намагався представити духовну культуру в тісному взаємозв'язку з матеріальною культурою народу, його господарською діяльністю, громадським укладом та світоглядно-релігійними уявленнями⁸. Ця праця була першою монографією із етнографії і зразком для наслідування викладу матеріалу.

Варто відзначити також вагомий внесок польського письменника, географа, етнографа Вінцента Поля щодо вивчення звичаєво-обрядової культури українців Карпат, Волині, Полісся. У 20–30-ті рр. XIX ст. він багато подорожував теренами України, збираючи й записуючи народні звичаї, обряди, зразки народнопісенної творчості⁹. У працях «Картини з життя і мандрівок» (1846), «Погляд на північні схили Карпат» (1851), «Картини з життя і природи» (1869), «Північний схід Європи» (1870), статтях «Плем'я бойків», «Декілька рис до опису гуцулів на Буковині», опублікованих 1966 року, подано відомості про бойків, гуцулів і лемків.

До української тематики, а саме описів родинної та календарної обрядовості фольклору, побуту і природи зверталися члени «української школи» польської літератури. Представником цієї школи був Северин Гощинський (1801–1976), його твір «Канівський замок» в якому органічно втілено народну демонологію, повір'я пов'язані з «чортами», «опириями», «літавцями», «відьмами» та ін., особливості відзначення свята Івана Купайла, здобув значний розголос серед польського суспільства та активізував обговорення польсько-

⁷ Кирчів Р. Етнографічне дослідження Бойківщини. Київ : Наукова думка, 1978. С. 25.

⁸ Кирчів Р. Етнографічне дослідження Бойківщини. Київ : Наукова думка, 1978. С. 68.

⁹ Болтарович З. Україна в дослідженнях польських етнографів XIX ст. Київ : Наукова думка, 1976. С. 67.

українських взаємин ¹⁰. Представниками зазначеної вище школи були Маврицій Гославський (1802–1834) – у своїй поемі «Поділля» залучив матеріали, що висвітлюють побут і дозвілля українців та Міхал Грабовський (1804–1863), який від аматорського зацікавлення минувшиною українського народу перейшов до її наукового осмислення, що відображено у праці «Україна давня і теперішня» (1850). Значне місце у творчості М. Грабовського належить народній звичаєво-обрядовій культурі та віруванням. Зокрема, він детально описує хрестини, звичай кумівства та функції хрещених батьків, а також українські вечорниці. Переповідав на сторінках творів і народні повір'я про надприродні сили, значення появи комети, небіжчиків, які часто з'являлися рідним тощо ¹¹.

У другій половині XIX ст. систематичні й поглиблені дослідження набули наукового рівня. Цей період характеризується ґрунтовними монографічними виданнями, у яких поряд із багатьма аспектами матеріальної і духовної культури народу розглядається і проблема календарної обрядовості. До таких праць належать дослідження українських науковців – М. Костомарова “Слов'янська міфологія” (1847), О. Афанасьєва-Чужбинського “Побут малоросійського селянина” (1855), “Поэтические воззрения славян на природу” (1865–1869), М. Максимовича “Дні і місяці українського селянина” (1856), М. Маркевича “Обычаи, поверья, кухня и напитки молороссиян” (1860), П. Чубинського “Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край” (1872– 1878), Я. Головацького “Карпатська Русь” (1875), І. Нечуя-Левицького “Світогляд українського народу” (1876), М. Сумцова «Хлеб в обрядах и песнях» (1885) й «Научное изучение колядок и щедривок» (1886), І. Франка «Людові вірування на Підгір'ю» (1898), а також закордонних учених – Е. Рулікowsького “Опис Васильківського повіту з точки зору історії, звичаїв, статистики” (1853), А. Якса-Марцинківський (псев-

¹⁰ Гриневич Т. Проблематика історії України у творчості Северина Гоцинського. URL: <http://ena.lp.edu.ua:8080/bitstream/ntb/15844/1/102-Hrynevych-224.pdf> (дата звернення: 12.12.2020).

¹¹ Болтарович З. Україна в дослідженнях польських етнографів XIX ст. Київ, 1976. 137 с. С. 57.

донім А. Новоселький) “Lud Ukraiński” (1857), О. Кольберга “Русь Карпатська” (1970), “Покуття” (1882) та ін.

Звідкриттям у Києві Імператорського університету Св. Володимира (1834) і діяльністю його першого ректора – М. Максимовича, зріс інтерес до етнографічних досліджень. Вітчизняне народознавство поповнилася вже згадана його праця “Дні та місяці українського селянина” (1856), яка містить систематизований опис повір’їв, звичаїв, обрядів, пов’язаних із основними календарними датами річного циклу. У ній автор висвітлив весняний період (із “березня” по “травень”). Але надалі ця робота М. Максимовичем так і не була завершена. Бібліограф М. Максимовича П. Попов охарактеризував дослідження та зауважив, що: “Тут викладені звичаї, прикмети та повір’я малоросів, пов’язані з тим чи іншим днем у році і пояснені заувагами про їх історичне походження. Живою світлою розповіддю і майстерно відібраними уривками з народних пісень наочно окреслена вся весна”¹². Матеріал ученого (“червень” місяць) після доопрацювання П. Поповим вийшов друком у 1947 р. Довершити та опублікувати фундаментальну роботу, яка вмістила найповніший текст із доповненням невідомих заголові фрагментів рукопису вченого (“червень” – “лютий”) у перекладі українською мовою, вдалося нашому сучасникові В. Гнатюку в 2002 р. Видання М. Максимовича навіть у незавершеному вигляді має статус авторитетної наукової праці.

Досліджуючи календарну обрядовість, необхідно назвати ґрунтовний опис “Народний календар із Овруччини 50-х рр. ХІХ ст. у записі Михайла Пйотровського”, що вийшов друком лише у 90-х рр. ХХ ст. Записи цього вченого висвітлюють звичаї та обряди народних свят майже впродовж усього річного циклу.

Відомий учений О. Потебня захоплювався міфологічною символікою звичаїв та обрядів (“О мифологическом значении некоторых обрядов и 14 поверий” (1865)). Його дослідження цінне наявністю значної кількості поданого фактичного матеріалу, зокрема з кален-

¹² Попов П. М. Дні і місяці українського селянина М. О. Максимовича [Неопублікована частина] / П. М. Попов // Мистецтво, фольклор, етнографія. – Т. 1. – К., 1947. – С. 206–252. С. 203.

дарно-обрядової проблематики. Воно вирізняється ерудицією, універсальністю, прагненням до пізнання змісту обряду чи фольклорного тексту. Саме цим ученим у 30-х рр. XIX ст. започатковано міфологічну школу в українському народознавстві.

Фундаментальна праця “Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край” вийшла друком упродовж 1872 – 1878 рр., містить зібрання українських народних пісень, загадок, прислів'їв, матеріалів, пов'язаних з космологічними і демонологічними віруваннями та уявленнями, а також звичаєвим правом, сімейним побутом та обрядовістю. Окремий том присвячено календарній обрядовості, що вміщує систематизований розлогий матеріал річного циклу – “Календар народних звичаїв та обрядів із відповідними піснями” (1872), що охоплює життя українського селянина різних регіонів України. Високу оцінку дослідженню дав І. Франко, зауваживши, що: “... це жива картина життя і побуту українського люду з його звичаями, характером, світоглядом, із його радістю і безмірною тугою. В них передається “жива мова, якою народ краще всього говорить сам про себе”¹³. Проте у названій вище праці серед календарних свят року найменше представлено осінній цикл свят.

З іменем І. Франка пов'язане посилення етнографічного вивчення галицької частини Бойківщини в період другої половини XIX ст., який заклав наукові підвалини розвитку етнографії в Галичині¹⁴. Науковець упродовж 1870-х років активно фіксував народознавчий матеріал, залучав до цієї роботи студентську молодь та сільську інтелігенцію¹⁵. І. Франко сам оцінив результати проведеної роботи та зазначив, що «для науки народовідання безмірно важне поле»¹⁶.

Польський історик, етнограф, археолог, уродженець і дослідник Правобережної України (Брацлавщина, Волинь, Київщина) Едвард Руліківський відомий в українській науці монографічним виданням “Опис Васильківського повіту з точки зору історії, звича-

¹³ Франко І. Записки Наукового товариства ім. Т. Шевченка. Львів, 1903. Т. V, С. 15.

¹⁴ Скрипник Г. Етнографічні музеї України: становлення і розвиток. Київ : Наукова думка, 1989. С. 78.

¹⁵ Кирчів Р. Етнографічне дослідження... С. 68.

¹⁶ Франко І. Людові вірування на Підгір'ю. Етнографічний збірник. Львів, 1898. Т. 5. С. 160.

їв, статистики” (1853). Це була перша комплексна краєзнавча праця на південній Київщині та одна з перших в Україні. Дослідження написано на багатій джерельній базі, а також містить безцінний етнографічний і топографічний матеріал. Значної уваги автор приділяв питанням духовної культури українців, описував звичаї та обряди річного календаря (Різдваїні свята, веснянки, свято Івана Купайла тощо). Е. Руліковський увів до наукового обігу багато нових фактів і матеріалів.

Дослідження традицій і побуту українського народу було одним із наукових зацікавлень українсько-польського літературного критика, етнографа, письменника А. Якса-Марцинківського (псевдонім А. Новосельський), які автор висвітлив у ґрунтовному 2-томному виданні “*Lud Ukrainiski*” (1857). Фольклорно-етнографічна праця містить замовляння, казки, легенди, перекази, описи обрядів, зразки календарно- та родинно-обрядової поезії, соціально-побутові пісні, прислів'я, приказки, загадки. Календарна звичаєво-обрядова культура українців зосереджена у першому томі, де детально описано святкування Коляди та Купала, Провідної неділі, Зелених свят, Рахманського Великодня, Маковія та подано народні перекази, пов'язані з цими святами, у окремих розділах досліджено сюжети народних казок.

Серед активних збирачів етнографічного матеріалу з території Центральної України дослідники виокремлюють ім'я Юзефи Мошинської. Вона фіксувала звичаї та обряди населення Білоцерківського, Таращанського та Васильківського повітів Київщини. Завдячуючи праці дослідниці зібрано багато матеріалу щодо весільного обряду українців, зокрема 60 текстів весільних пісень. Інша стаття авторки містила детальний опис святкування Івана Купайла в околицях Білої Церкви. Дослідниця записала купальські ігри та пісні з 17 сіл. Також нею опубліковано 36 українських народних казок та 156 загадок з відгадками¹⁷.

Наукове етнографічне дослідження про Україну здійснив відомий польський етнограф, фольклорист, композитор, член Краківської

¹⁷ Болтарович З. Україна в дослідженнях польських етнографів XIX ст. Київ, 1976. 137, С. 128.

Академії наук Оскар Кольберг (1814–1890). Упродовж усього періоду наукової діяльності він вивчав традиційну народну культуру поляків та найближчих сусідів, зокрема українців. Багата з етнографічного погляду територія, заселена як гірським населенням, так і мешканцями рівнинної місцевості, поєднувала в собі різні впливи, тому викликала у О. Кольберґа особливе зацікавлення. Він студіював звичаї, традиції, усну народну творчість і фіксував нотні записи та змінив методику етнографічного дослідження, тим самим став провісником нововведень. Результат його кропіткої збирацької роботи становить фундаментальне видання у 40 томах під загальною назвою “Lud. Jego zwyczaj, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, zabawy, pieśni, muzyka i tańce” (1857–1890), до якого ввійшли дослідження української народної творчості та матеріальної культури: “Pokucie”/“Покуття” у 4-х томах (1882, 1883, 1888, 1889), “Wołyń. Obrzędy, melodie, pieśni” (1907), “Białoruś-Polesie” (1968), “Ruś Karpacka” (1970–1971), “Podole” (1994) та ін. “Покуття” (1882–1889) – чотири томне дослідження О. Кольберґа вважається єдиним найґрунтовнішим виданням із вивчення етнографічного регіону. З. Болтарович слушно зауважив, що дослідження “Pokucie” О. Кольберґа – широка картина побуту й культури населення краю¹⁸. Фольклор Покуття також вивчали – Я. Головацький, Г. Ількевич, П. Чубинський, Р. Шухевич та ін. Ще одна відома праця О. Кольберґа – «Ruś Karpacka : Obraz etnograficzny» (1870, Cz. I) («Карпатська Русь: Етнографічна картина» (1870, Ч.1) із серії «Dzieła wszystkie»¹⁹, предметом дослідження якої є інша колоритна етнографічна група Українських Карпат – гуцули²⁰. Загалом, народознавча спадщина дослідника охоплює значну частину західних регіонів України – Волинь, Поділля, Полісся, Холмщину і Підляшшя, Гуцульщину та Покуття²¹.

¹⁸ Болтарович З. Є. Україна в дослідженнях польських етнографів XIX ст. Акад. наук Української РСР, Держ. музей етнограф. та худ. пром. К. : Наук. думка, 1976. 140 с.

¹⁹ Kolberg O. Dzieła wszystkie / Oskar Kolberg. Wrocław-Poznań : PTL, 1970. T. 54 : Ruś Karpacka : Obraz etnograficzny. Cz. I. – 335 s.

²⁰ Кирчів Р. Етнографічне дослідження... С. 96.

²¹ Збір І. Історія написання чотири томного збірника «Pokucie» Оскара Кольберґа. Вісник Львівського університету. Серія філологія. 2010. Вип. 43. С. 339.

Заслужують на увагу наукові праці Франтішека Ржегоржа – чеського етнографа, дослідника українського народного побуту, народної медицини і фольклору в Галичині. Автор близько 120 праць і статей, друкованих у чеських збірках, журналах (зокрема у журналі *Slovanský přehled/Слов'янський огляд*) про народну медицину, традиційні вірування, звичаї, народний календар лемків, бойків і гуцулів та інших етнографічних груп Карпат²². Дослідник зібрав цінний матеріал і великою заслугою Ф. Ржегоржа є те, що всі свої польові записи він належно паспортизував, що вирізняє його з-поміж інших тогочасних етнографів-аматорів²³.

Важливим складником джерельної бази дослідження релігійного життя на українських землях щодо вивчення духовної культури в календарних святах виступає епархіальна періодика. Впродовж 1860 – 1872 рр. ХІХ ст. дев'ять епархій започаткували власні видання (“Херсонські епархіальні відомості”, “Київські”, “Чернігівські”, “Подільські”, “Полтавські”, “Волинські”, “Харківські”, “Таврійські” та “Катеринославські”). Епархіальні відомості склалися з двох частин: офіційної (всі питання, які стосувалися лише церковного життя – маніфести, розпорядження, директиви тощо) та неофіційної (казання та повчання, праці святих отців, приклади благочестя та ін.). Остання є інформативним джерелом для дослідження календарної звичаєво-обрядової культури, особливо у висвітленні храмових свят та поминальних ушанувань померлих.

Кінець ХІХ ст. – початок ХХ ст. – доба національного піднесення в Україні, а також формування народознавства як науки. Дослідники народної культури починаючи з 80-х рр. ХІХ ст. почали приділяти посилену увагу експедиційному вивченню різних регіонів України. Цей період характеризується ґрунтовними монографічними виданнями, у яких поряд із багатьма аспектами матеріальної і духовної культури народу розглянуто й проблему календарної обрядовості, зокрема варто назвати такі праці, як: І. Франко «Людові вірування на

²² Řehoř F. Kalendářik z národního života Lemkův: Příspěvek k rusínskému národopisu haličských Karpat. Časopis Českého Musea. Praha, 1897. Seš. 4. S. 353–375.

²³ Кирчів Р. Етнографічне дослідження... С. 60–61.

Підгір'ю», Б. Грінченка «Из уст народа: Малорусские рассказы, сказки и пр.» (1900), В. Милорадович «Житье-бытье Лубенского крестьянина» (1904) і «Средняя Лубенщина» (1903), М. Сумцов «Из української старовини» (1905), М. Дикарєв «Народний календар Валуйського повіту» (1905), П. Іванов «Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии» (1907), З. Кузеля «Дитина в звичаях і віруваннях українського народу» (1908), Г. Булашев «Украинский народ в их легендах и религиозных воззрениях и верованиях» (1909, перевида- на 1992), В. Доманицький «Народний календар у Ровенським повіті Волинської губернії» (1912), А. Онищук «Народний календар. Звичаї й вірування прив'язані до поодиноких днів у році, записав у 1907–1910 р. в Зелениці Надвірнянського повіту» (1912), Я. Новицький «Духовный мир в представлении малорусского народа. Сказания, суеверия, верования собранные в Екатеринославщине» (1912), М. Сумцов «Слобожане. Історично-етнографічна розвідка» (1918) та ін.

У 90-х роках започатковано діяльність Наукового товариства ім. Т. Шевченка, завданням якого було – розвивати науку, вивчати народну культуру, збираючи та зберігаючи пам'ятки старовини ²⁴. Створення Товариства надало можливість багатьом науковцям самореалізуватися та розкрити свій науковий потенціал. Дослідження календарної звичаєво-обрядової культури відображено у праці І. Франка «Людові вірування на Підгір'ю», яка вийшла друком 1898 р. в «Етнографічному збірнику» Етнографічної комісії НТШ. У своїй статті І. Франко розкрив окремі традиції відзначення свят Варвари, Андрія, Главосіки, Спаса, Святого вечора, Нового року.

Однією з фундаментальних праць в українській етнографії стало зібрання «Етнографічних матеріалів, зібраних у Чернігівській і сусідні з нею губерніях» (у 3-х томах – 1895, 1897, 1899 рр.) ²⁵ та збірник «Из уст народа. Малороссийские рассказы, сказки и прочее» (1900)

²⁴ Скрипник Г. Етнографічні музеї України... С. 79.

²⁵ Грінченко Б. Д. Етнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов. Вып.1: Рассказы, сказки, предания, пословицы, загадки и проч. 1895. IV+ 308 с; Вып.2: Рассказы, сказки, предания, пословицы, загадки и проч. 1897. II+390 с; Вып. 3: Песни. 1899. XXXII+765 с.

Б. Грінченка²⁶. У статті «До етнографії Чернігівщини» А. Кримський ґрунтовно аналізує етнографічний доробок Грінченка і пише, що ця праця – «найутішніше явище в цій царині»²⁷. Розлогу рецензію на «Этнографические материалы...» подає В. Горленко в «Заветах деревни» в якій пише, «...що в цій книзі стараннями Б. Грінченка зібрані зразки народної творчості, «створені старинним типом сільського життя», які стають історією. Оскільки «настає нова епоха, і життя народу змінюється сильно і у внутрішньому своєму укладі, і в зовнішніх формах... Минула єдність типів, звичаїв, поглядів, те, що можна назвати колективною душею народу, яка вироблялась віками життя в однакових умовах, відходить в минуле»²⁸.

В етнографічних розвідках із досліджуваної тематики описано чи не щоденне життя селян різних регіонів. Більшість записів залишилася в рукописах, однак чимало з них було опубліковано: М. Зубрицький «Народний календар, народні звичаї і повір'я, прив'язані до днів у тижні і до роковин свят (записані у Мшанці Староміського повіту і по сусідніх селах)» (1900); П. Іванов «Дни недели (К малорусской этнографии)» (1905); А. Онищук «Народній календар. Звичай й вірування, прив'язані до поодиноких днів у році, записав у 1907–1910 рр. в Зелениці Надвірнянського повіту)» (1912); В. Доманицький «Народний календар у Ровенському повіті Волинської губернії» (1912) та ін.

Значної уваги заслуговує знаний дослідник із Самбірщини український етнограф, фольклорист, історик Михайло Зубрицький, священник, публіцист, громадський діяч, дійсний член НТШ. Один із перших у світі науковців, який вибрав предметом наукового дослідження – життя та побут селян. Він написав численні статті та дописи, що увійшли в історико-етнографічну монографію с. Мшанець Старосамбірського повіту. Кожна його розвідка є скла-

²⁶ Грінченко Б. Из уст народа: Малорусские рассказы, сказки и проч. Чернигов, 1900. VII+488 с. Приложение к №XII «Земского сборника» 1900 г.

²⁷ Кримський А. До етнографії Чернігівщини. Твори: в 5 т. К., 1973. Т.3: Мовознавство, фольклористика. С. 448–465. С. 450.

²⁸ Горленко В. П. Южнорусские очерки и портреты. К. : Типография Г.Л.Фронцевича, 1898. 229 с. С. 228–229.

довою праці: «Селянські будинки в Мшанци, Старосамбірського повіту»²⁹, «Годівля, купно й продаж овець у Мшанці старосамбірського повіту»³⁰, «Народний календар, народні звичаї і повірки, прив'язані до днів у тиждні і до рокових свят. (Записані у Мшанці Староміського повіту і по сусідніх селах)»³¹ та ін. Розділ «Народний календар ...» зі слів української дослідниці, доктора історичних наук Маріупольського державного університету В. Лисак, – найбільш повний та багатий народним календарем бойків. Відомості до нього етнограф збирав у самому серці Бойківщини, в селах Мшанець, Грозьово, Плоске, Галівка Старосамбірського повіту³².

Науковці проводили активну збиральницьку роботу на західноукраїнських землях. Польові дослідження охопили галицьку, буковинську та закарпатську території. Зібраний, опрацьований і проаналізований матеріал із календарної обрядовості знайшов відображення у праці В. Шухевича «Гуцульщина» (1904, «Обряди церковні»), у якій висвітлено окремі свята річного циклу, зокрема осінній – представлено звичаєво-обрядовою традицією до вшанування апостола Андрія та застереженнями до кількох свят. Дослідження В. Шухевича високо оцінив Ф. Вовк, про, що писав у своєму листі: «Дуже велике і превелике спасибі Вам[,] тим більше що праця Ваша, результат довголітніх студій, безперечно найкраща і з наукового, і з артистичного погляду з усього, що було досі видруковано про Гуцулів, не виключаючи й Кайндля. Ми можемо тепер бути спокійними[,] що усе ж таки маємо докладну монографію хоч однієї з наших земель»³³. За аналізом І. Франка, в 90-ті рр. XIX ст. сформу-

²⁹ Зубрицький М. Селянські будинки в Мшанци, Старосамбірського пов. Матеріали до української етнології. Львів, 1909. Т. 11. С. 1–22.

³⁰ Зубрицький М. Годівля, купно й продаж овець у Мшанці старосамбірського пов. Матеріали до українсько-руської етнології. Львів, 1905. Т. 6. С. 1–40.

³¹ Зубрицький М. Народний календар, народні звичаї і повірки, прив'язані до днів у тиждні і до рокових свят. (Записані у Мшанці Староміського повіту і по сусідніх селах). Матеріали до українсько-руської етнології. Львів, 1900. Т. 3. С. 33–60.

³² Лисак В. Педагогічна та етнографічна діяльність М. І. Зубрицького – найбільшого дослідника народного календаря бойків. Літопис Бойківщини. 1996. Ч. 1/56 (67). С. 22–23.

³³ Центральний державний історичний архів України у м. Львові. Ф. 735. Оп. 1. Спр. 4. 12 арк. Арк. 8.

валися збирачі нового типу, які дотримувалися наукових підходів у фіксації фольклорно-етнографічних матеріалів. До таких збирачів, на думку вченого, належали – Іван Колесса, О. Роздольський, В. Гнатюк та В. Шухевич, вони намагалися, як уважає сучасний вчений М. Глушко, «вичерпати запас етнографічних фактів у певній околиці, подати ввесь репертуар пісень, оповідань і т. ін., якогось незвичайного оповідача чи рапсода»³⁴, з іншого боку, охопити доступний однорідний матеріал у цілім краю³⁵.

Дослідження з календарної обрядовості поповнює праця В. Доманицького «Народний календар у Ровенському повіті Волинської губернії» (1912), яка містить цінний фактологічний матеріал, що охоплює період річного циклу, зафіксований дослідником на Південному Поліссі та кількох прилеглих населених пунктах Волині. Паралельно з описом календарної обрядовості В. Доманицький також подає ілюстративний словесний ряд – повір'я, прикмети, легенди, пов'язані з тими чи іншими святковими обрядодійствами.

За результатами проведених експедиційних спостережень у Галичині, Буковині, Прикарпатті, Закарпатті, Чернігівщині, Волині, Херсонщині та наукового аналітичного осмислення зафіксованого матеріалу з народного побуту українців, їх звичаїв вийшла друком праця Хв. Вовка «Український народ в його минулому і сучасному» (1916). Робота містить студії «Антропологічні особливості українського народу» та «Етнографічні особливості українського народу», які донині є чи не єдиними ґрунтовними й узагальнювальними дослідженнями про культуру українського народу.

Фундаментальним історико-етнографічним дослідженням є праця відомого харківського етнографа М. Сумцова «Слобожане» (1918), яка вміщує опис особистого, родинного, громадського життя слобожан, промисловості й торгівлі, правознавства, звичаєво-обрядової культури й світогляду та пройнята ідеєю відродження й по-

³⁴ Глушко М. «Гуцульщина» Володимира Шухевича – віддзеркалення загального стану українського народознавства наприкінці XIX – на початку XX ст. *Народознавчі зошити*. 2017. № 6(138). С. 1333.

³⁵ Франко І. Огляд праць над етнографією Галичини в XIX в. Франко І. Вибрані статті про народну творчість / упоряд. О.І. Дей. Київ : Вид-во АН УРСР, 1955. С. 233-242.

ширення української національної свідомості. З усього комплексу календарних свят, зафіксованих у роботі М. Сумцова, лише осінній цикл представлено днем вшанування святої П'ятниці з колоритним етнографічним і фольклорним матеріалом.

Цінною джерельною базою, що містить окремі описи різного етнографічно-статистичного матеріалу, були періодичні видання. До 1917 року виходили друком «Губернські відомості» (у Києві – «Київськія», у Катеринославі – «Екатеринославськія», Кам'янці-Подільському – «Подольськія», у Житомирі – «Волынськія», Полтаві – «Полтавськія», Сімферополі – «Тавричеськія», Харкові – «Харьковськія», Херсоні – «Херсонськія» та Чернігові – «Черниговськія»). З-поміж публікацій названих часописів є статті редактора «Волынских губернских ведомостей» О. Братчикова: «Домашняя жизнь волынских крестьян, их нравы, обычаи, предрассудки», що з часом, у 1869 р., з'явилася окремим відбитком у Житомирі. Цікаві відомості також містять праці В. Пурієвича «Некоторые обычаи моих земляков в частном быту» (1866) та Г. Оссовського «Из путевых заметок по Житомирскому и Овручскому уездах ...» (1868–1869). Окремі дані з календарної обрядовості знаходимо також у публікаціях М. Сумцова «Культурные переживания», М. Довнар-Запольського «Сборник этнографических материалов собранных М. Довнар-Запольским», П. Яроцького «По Волынскому Полесью» та ін. Нашу увагу привернули збірники літературознавчого спрямування, у яких частково представлена календарна обрядовість у публікаціях К. Сементовського «Очерк малороссийских поверий и обычаев, относящихся к праздникам» (збірник «Молодик», 1843), Г. Базилевича «Местечко Александровка Черниговской губернии Сосницкаго уезда» (Етнографический сборник, 1853) та виданні «Перемишлянин» (1850, 1855, 1859, 1861) – збірник, у якому вміщено перекази, історичні легенди, різножанрові пісні, календар, інформаційні матеріали та господарські поради. Проте згадані публікації нерідко відзначаються відсутністю чіткої паспортизації фольклорних текстів та спорадичним висвітленням тих чи інших сторін обрядовості календарних свят.

Найрізноманітнішу інформацію другої половини ХІХ ст. – початку ХХ ст. щодо звичаєво-обрядової культури українців у системі календарних свят почерпуємо також з широкого масиву етнографічних і фольклористичних матеріалів на сторінках: «*Университетских известий*» (1861–1919) – щомісячні наукові записки при Київському університеті св. Володимира – видавничий орган, що мав повідомляти, інформувати викладачів і студентів про наукове життя університету й зв’язок з іншими університетами та суспільством; «*Этнографическое обозрение*» (з 1889); «*Живая старина*» (1890–1916); «*Киевская старина*» (1882–1906) – багатопрофільний історичний журнал, із 1892 року часопис поновлено під назвою «*Київська старовина*» (1882–1906), потім – «*Україна*» (1907–1925). Навколо часопису «*Київська старовина*» згуртувалися визначні вчені тогочасної української еліти – історики, етнографи, мовознавці та ін. (М. Костомаров, Д. Яворницький, М. Сумцов, Т. Рильський, Б. Грінченко, М. Петров, О. Потебня та ін.). На сторінках часописів: «*Основа*» (1861–1862) – висвітлювався розвиток української історіографії; «*Труды Киевской Духовной Академии*» (1886–1917) – окрім історії православної церкви в Україні, було опубліковано також літописи, досліджено минувшину українського народу, фольклорну спадщину тощо; «*Вестник Екатеринославского земства*» (1903–1905); «*Александровский городской весник*» (1904–1906), «*Украинский альманах*» (1831); «*Літературно-Науковий Вісник*» (видано у Львові 1898), «*Записки Наукового Товариства Шевченка*» (1892) та ін.

Дослідження з календарної звичаєво-обрядової культури доповнює ґрунтовна праця М. Грушевського «Історія української літератури» (1923, Т. І) в якій висвітлено історію найдавнішого фольклору, до якого долучалися різні акти релігійно-поетичного і громадського життя. Формуючи мету свого дослідження в широкому контексті української духовності, М. Грушевський наголосив: «...Я бажав сею працею увести й інших в круг помічень – своїх і чужих, дослідів і студій над розвоєм нашого духовного життя і сеї його функції – словесного мистецтва, і то найширші круги нашого громадянства. Хотів дати їм відчутти і зрозуміти все те багатство почуття і гадки, краси

й сили, яке зложено і заховано в нашій літературній спадщині»³⁶. На основі глибоко проаналізованого значного корпусу фактичного матеріалу автор звертається до річного сільськогосподарського життя українського селянина з його колишніми, дохристиянськими обрядами. Зафіксовані також описи молодіжних зібрань, зокрема парубочих і дівочих «вулиць»; парубочих ініціацій. У дослідженні основною лінією постає релігія (язичницька і християнська), яка виконує функцію взаємоприспосовування та взаємопроникнення у систему звичаєво-обрядової культури.

До наукових інтересів видатного історика М. Грушевського входила проблема походження українського народу та його культури. Дослідженню цьому сприяло створення нових напрямів у системі діяльності Культурно-історичної комісії і в Кабінеті примітивної культури та її пережитків у побуті й фольклорі України Науково-дослідної кафедри історії України в складі Української академії наук (заснована 1918 р.). Завдячуючи значним зусиллям і плідній роботі вчених упродовж 1926–1929 років виходив друком науковий щорічник у трьох випусках «Первісне громадянство та його пережитки на Україні». Завданням якого, за баченням М. Грушевського, було всебічне вивчення «примітивної культури» з метою «вияснення українських пережитків та висвітлення соціальної праісторії України»³⁷. Зокрема, важливе місце в реалізації цього завдання було відведено дослідженню «пережитків» мислення і світогляду, що збереглися у фольклорі, обрядах і побуті. Одночасно було здійснено студювання народного календаря та пов'язаних із ним звичаїв і обрядів.

Варта на увагу праця монографічного характеру К. Копержинського «Календар народньої обрядовості новорічного циклу» (1929) в якій представлена повнота історіографічного огляду студій обрядовості зимового циклу, новизна висвітлення її структури, функції пов'язаних із господарськими сезонами, із основами первісного

³⁶ Грушевський М. Історія української літератури: В 6–тит., 9 кн. К.: Либідь, 1993. Т. I. С. 39–40.

³⁷ Курочкін О. В. Святковий рік українців (від давнини до сучасності). Біла Церква : Видавець Олександр Пшонківський. 2014. 385 с. С. 11.

світогляду. Це дослідження фактично заклало фундамент професійного опису цілісного річного циклу (поняття народного календаря, система календарного числення, поняття часу й господарських сезонів тощо). Відоме ще одне найзначніше народознавче дослідження К. Копержинського «Обжинки: обряди збору врожаю у слов'янських народів нової доби розвитку» (1926) написано, коли він перебував у складі Одеського наукового товариства і вийшло друком як окремий том «Записок...» Товариства. Серед завдань своєї роботи автор вказує, що «...новіша доба розвитку обряду збору врожаю позначається тим, що в зв'язку з впливом культурного розвою слов'янства видозмінюється, набирає нового або поновленого змісту магічна основа, яку ми викрили в жнивній обрядовості. Простежити за цими видозмінами в зв'язку з загальним впливом еволюції соціального життя розселеного на великому просторі слов'янського племені – цікаве питання, що складає для дослідника окреме завдання для вивчення»³⁸. Автор досліджує зв'язок обряду збору врожаю й весільних обрядів та порівнює його в українців, південних та західних слов'ян³⁹. Досліджуючи це питання, К. Копержинський порівнює витоки весільних процесій у різних народів, знаходячи військові (князівсько-дружинні) та магічні корені весільних обрядів (викрадення нареченої та викуп). Здійснено порівняльний аналіз весільних обрядів на прикладах багатьох регіонів проживання слов'ян, на підставі різних джерел дослідив весільні процесії в Україні, Сербії (Срез Болевачки), Славонії, Болгарії (Охрид, Кукуш), Польщі (Познань), Чехії (Храсті), Чорногорії, Моравії, серед сербів Лужице⁴⁰. Відтак, охоплено широку географію для здійснення порівняльного аналізу. Також автор детально дослідив зразки типових процесій збору врожаю в Чехії⁴¹. Застосування історично-порів-

³⁸ Копержинський К. Обжинки: обряди збору врожаю у слов'янських народів нової доби розвитку. *Записки Одеського наукового при УАН товариства*. Секція історично-філологічна. 1926. № 1. 60 с. С.3.

³⁹ Копержинський К. Обжинки: обряди збору врожаю у слов'янських народів нової доби розвитку... С.5.

⁴⁰ Копержинський К. Обжинки: обряди збору врожаю у слов'янських народів нової доби розвитку ... С.7-13.

⁴¹ Копержинський К. Обжинки: обряди збору врожаю у слов'янських народів нової доби розвитку ... С. 21-29.

няльного методу дало можливість К. Копержинському виявити цілі пласти спільних для слов'ян звичаїв та обрядів.

Варто також назвати праці Д. Зеленіна «Спасова борода» – східнослов'янський хліборобський обряд, жниварський (1929) та Є. Кагарова «Форми та елементи народної обрядовості» (1928) та ін. У зазначених вище працях висвітлено питання становлення та розвитку календарних систем і формування звичаєво-обрядової традиції річного циклу в слов'ян.

На початку 20-х років ХХ ст. розпочався новий етап дослідження традиційної культури українців Етнографічною комісією ВУАН (1921–1933 рр.), яку очолив професор Київського університету академік А. Лобода, було розроблено й поширено програму та інструкції для збирання зразків традиційної культури (легенди, прислів'я, казки, пісні, народні звичаї, календарні обряди, матеріали сімейної обрядовості тощо). До роботи була залучена широка мережа респондентів. У польових дослідженнях брали участь молоді вчені (історики, філологи), учителі, краєзнавці, агрономи, інженери, лікарі та ін., тобто всі ті, хто розумів важливість фіксації явищ традиційної культури. Переважна більшість цього матеріалу є безцінним здобутком нашого народу, рукописний фонд якого зберігається в АНФРФ ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України.

До складу Етнографічної комісії входили представники наукової школи – М. Біляшівський, М. Грінченко, К. Квітка, В. Кравченко, П. Петров та ін. Учені опрацьовували нові концепції українського історичного процесу: переглядали джерела української культури та духовності, простежували шляхи її спадкоємності та зв'язки з традиціями доісторичної землеробської культури⁴². Відтак у календарній обрядовості розширилися аспекти її вивчення, зокрема в працях Д. Зеленіна «Обыденные полотенца и обыденные храмы» (1921), В. Камінського «Свято Купала на Волинському Поліссі» (1927), Кс. Сосенка «Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого вечора» (1928), В. Кравченка «З побуту й обрядів

⁴² Скрипник Г. А. Народнознавчий доробок академічних наукових установ 20-х років ХХ ст. *Матеріали до української етнології* : зб. наук. праць. Київ, 2002. Вип. 2 (5). С. 262–270.

північно-західної України» (1928) та ін. Зазначені роботи мають істотну цінність для вивчення календарної обрядовості, оскільки розкривають історичні аспекти народного календаря, дохристиянські джерела давніх українських свят, походженням пов'язаних із ними народних звичаїв і обрядів. Етнографічна комісія мала своє друковане видання «*Етнографічний вісник*» (1925–1932), яке відіграло важливу роль у розвитку української етнологічної науки, поширенні етнологічних знань про культуру та побут різних етносів України. Його спадкоємцями стали часописи «*Український фольклор*» (1937–1939), «*Народна творчість*» (1939–1941), «*Наукові записки*» (1947–1958), «*Народна творчість та етнографія*» (1957–2010) та з 2011 року – «*Народна творчість та етнологія*». Результати роботи Комісії також публікувалися в «*Бюлетені Етнографічної комісії ВУАН*» (1926–1930), «*Збірнику Історико-філологічного відділу ВУАН*» (1921–1931), «*Записках Історико-філологічного відділу ВУАН*» (до 1921 р. – УАН, видаються в Києві впродовж 1919–1931).

Загальновідомо, що на початку 30-х років ХХ ст. однією з форм репресій стала заборона дослідницької діяльності, як наслідок – ліквідація всіх періодичних академічних видань і здійснення перших кроків у напрямі до насильного впровадження марксистської методології. Унаслідок добре спланованої акції в УРСР було знищено всі народознавчі осередки, репресовано більшість дослідників і на десятиліття припинено наукові студії. Відновлення етнографічних досліджень почалося в Києві у повоєнні роки, проте вже з «*новою методологією*». Радянізація народознавчої науки перейшла на західноукраїнські землі (Галичину, Західну Волинь, Північну Буковину, Закарпаття) після того, як вони опинилися в складі Радянської України (1939, 1940, 1944). Проводилася реорганізація та ліквідація наукових осередків, здійснювалися репресії проти вчених, однак частина народознавчих осередків усе ж таки продовжувала своє існування. За таких тяжких умов чи не єдиним виходом було виїхати за межі СРСР. Саме на Заході у другій половині ХХ ст. з'являються монографічні дослідження та етнографічний нарис О. Воропая «*Звичаї нашого народу*» у 2-х томах (Мюнхен, 1958, 1966) – представлено матеріали з календарно-

звичаєвої обрядовості, що відзначалися впродовж року, *І. Левкович* «Українські народні різдвяні звичаї» (Лондон, 1956) – працю присвячено різдвяним звичаям і обрядам Прикарпаття, підготовлену на основі власних польових спостережень авторки, *С. Килимника* «Український рік у народних звичаях в історичному освітленні» у 5-ти томах (Вінніпег, 1955, 1957, 1959, Торонто 1962, 1963) – містить записи зимового, весняного, літнього та осіннього циклів народних свят і обрядів, *І. Огієнка* «Дохристиянські вірування українського народу» (Вінніпег, 1965), *Б. Микитюка* «Християнські і позахристиянські елементи в українських народних звичаях» (Мюнхен – Рим – Париж, 1966), *Б. Чарторійської* «Андріївські звичаї в Україні» (Нью-Йорк, 1969), *Ю. Катрія* «Пізнай свій обряд!» (Нью-Йорк – Рим, 1982) та ін. На основі історико-етнографічного матеріалу, який має цінність у вивченні календарної обрядовості, автори також досліджували українські господарські, суспільні й релігійні традиції, порівнювали їх із традиціями інших народів, виявляли спільності й відмінності.

Завдяки дослідженням науковців української діаспори вийшла колективна монографія – «Бойківщина. Монографічний Збірник Матеріалів про Бойківщину з географії, історії, етнографії і побуту»⁴³, в окремих розділах якої висвітлено звичаї та обряди студійованого регіону.

Етнографічна наука розпочинала свою дослідницьку роботу практично з самого початку: по-перше, через неналежну кількість висококваліфікованих спеціалістів неможливо було провести широкомасштабні польові студії та зреалізувати великі наукові проекти, по-друге, змінився об'єкт дослідження (вивчали культуру й побут не одного села, містечка чи регіону, а колгоспників та робітників), що значно звузило коло наукової діяльності. На Поліссі (Чорнобильський р-н) у 1934 р. Н. Заглагою було здійснено одне із перших досліджень колгоспного побуту.

На Волині з 1934 р. діяла урядова Комісія наукових дослідників Східних земель (*Komisja Naukowych Badan Ziem Wschodnich*), за-

⁴³ Збірник Матеріалів про Бойківщину з Географії, Історії, Етнографії і Побуту / ред. і голова ред. колегії Мирон Утриско. ЗСА – Філадельфія – Нью-Йорк, 1980.

снована Комітетом у правах національностей при Раді Міністрів Польщі, яка виступила з програмою своєї діяльності. Реалізувати її мала етнологічна експедиція (1934–1937) під керівництвом Ю. Обрембського. На жаль, Друга світова війна унеможливила опублікування результатів цих досліджень. Нині величезний архів фотодокументів з Полісся зберігається у США. Відомі лише часткові звіти, у тому числі статті Ю. Обрембського “Нинішні люди Полісся”, опублікована 1936 р. в IV томі “Соціологічного огляду”, та “Етнічна проблема Полісся”, надрукована того ж року в 10-ому томі “Національних справ”⁴⁴. Волинь була у полі зору багатьох дослідників, серед них – польський освітній діяч, краєзнавець, організатор досліджень у галузях історії, етнології, історичної бібліографії Волині, посол до сейму Якуб Гофман. Його зацікавили народні звичаї регіону, збір яких він проводив в анкетній формі. Будучи директором гімназії у Рівному (1928–1935), головою правління Спілки вчителів Волинського шкільного округу, Я. Гофманом було ініційовано проведення в регіоні найрізноманітніші краєзнавчі дослідження, включаючи геологічні та метеорологічні спостереження, вивчення фольклору й побуту волинян. У результаті проведених досліджень було зроблено десятки томів записів і спостережень: детально описано кожне поселення краю (загалом близько 3000 населених пунктів регіону), його історію та особливості. Він був засновником та головним редактором видання «Рочніка Волинського» (*Rocznik Wołyński* (1930–1939), яке суттєво вплинуло на розвиток волинської історіографії, археографії, етнології, краєзнавства, бібліографії, а також – автором праць «*Księga wizyt kościoła parafjalnego w Ptuyczy powiatu dubieńskiego*» / «Книга візитів до парафіяльної церкви в Птичі Дубенського повіту» (1935), «*Przewodnik po Wołyniu*» / «Путівник по Волині» (1938) та ін.

Цінну джерельну базу становлять зразки календарних пісень, зібраних на Поліссі найвідомішим дослідником традиційної музи-

⁴⁴ Ковальчук Н.А. Календарні звичаї та обряди Рівненського Полісся: локальна специфіка та трансформації (XX – початок XXI ст.) : дис. ... канд. іст. наук : 07.00.05 “етнологія” / Ковальчук Надія Анатоліївна. К., 2008. 268 с. С. 20.

ки та фольклору, академіком Ф. Колессою під час експедиції 1937 року, результати якої представлені у “Фольклористичних працях”. Львівський учений В. Пастущин на основі власного польового матеріалу, зібраного на Поліссі в 1938 р. під час стаціонарного перебування в селі впродовж двох місяців, підготував монографічне дослідження “Село Дрочево Берестейського повіту на Поліссі” (до друку у 1945 р.). Проте його не опублікували, можливо, через недостатність виявлення впливу радянської науки та ідеології. Праця висвітлює традиційну культуру поліщуків (господарство, житло, ремесла, промисли, народну кулінарію, календарну та сімейну обрядовість, пісенну культуру тощо). Робота В. Пастущина зберігалася у рукописі АНФРФ ІМФЕ НАН України і в 2014 р. вийшла друком в ІМФЕ ім. М.Т. Рильського НАН України.

У 1950-х роках почалося відродження народознавчих дисциплін, а відтак і поживлення польових досліджень на Поліссі, основним завданням яких було вивчення нового радянського колгоспного та робітничого побуту. Поступово зростає добробут народу, відбуваються зміни в соціальному та культурному житті села. У ці роки календарна звичаєвість “не просто вижила, а й розквітла у своєму святкуванні”⁴⁵. У 60-х роках ХХ ст., із настанням так званої «хрущовської відлиги», радянське суспільство зазнало певної лібералізації (поживлення українознавчих, а відтак і народознавчих студій), однак відродження етнографічної науки відбувалося в складних політичних умовах творення суспільства без національних традицій, що й відбилося на вивченні духовної культури українців.

У радянських етнологічних виданнях значна кількість публікацій була присвячена описам соціалістичних обрядів. Спостерігається тенденція до використання народної обрядовості як матеріалу для створення нових радянських свят. Це засвідчено, наприклад, у роботах О. Кувеньової «Свята колгоспної України» (1963), В. Келембетової «Побут і релігійні пережитки: етнографічно-соціологічне дослід-

⁴⁵ Нолл В. Трансформація громадянського суспільства: Усна історія української селянської культури 1920–30-х років. Центр досліджень усної історії та культури. К. : Родовід, 1999. 560 с. С. 414.

дження» (1974), В. Панасенко «Нові обряди на Закарпатті» (1975), С. Стеценка «Розвиток та вдосконалення радянських свят і обрядів» (1976) та ін. Переважно такі праці мають ідеологічне спрямування, у яких присутні протиставлення релігійних обрядів народним і пропагування нових громадських свят.

На особливу увагу заслуговують праці львівських учених-гуманітаріїв. Етнолог Ю. Гошко у монографії «Населення Українських Карпат XV – XVIII ст. Заселення. Міграції. Побут» (1976 р.) поряд із широким документальним матеріалом про заселення та міграційні процеси в Карпатах подав цікаві відомості із календарної обрядовості населення зазначеного регіону⁴⁶. Авторству фольклориста та етнолога Р. Кирчіва належить праця «Етнографічне дослідження Бойківщини» (1983 р.), що присвячена вивченню зазначеного регіону в період XIX ст. – 70-х рр. XX ст.⁴⁷.

У полі дослідження опосередковано перебували також аспекти співвідношення релігійної та світської сфер календарно-святкової обрядовості, які вивчали: П. Бондарчук «Участь віруючих у богослужінні та відзначенні свят у радянській Україні у повоєнний період»; П. Косуха «Наши праздники и обряды» (1987); В. Руднев «Обряды народные и обряды церковные» (1982); Д. Угринович «Обряды. За и против» (1975) та ін. Найбільшу увагу приділено питанню місця обрядовості в побуті народу, особливостей розвитку свят і обрядів у різні історичні періоди, їх багатогранних функцій у суспільстві.

Проблему релігійної обрядовості за радянського періоду досліджували С. Токарев «Религиозные верования восточнославянских народов XIX – нач. XX века» (1957); А. Анісімов «Этапы развития первобытной религии» (1967); В. Єленський «Державно-церковні взаємини в Україні (1917–1990 рр.)» (1991) та ін. Автори у своїх роботах усебічно розкрили роль і місце обрядів у релігії, представили зв'язок обрядовості з різними елементами релігії. У названих працях дослідники також показали, що релігійні свята й обряди є одним із

⁴⁶ Гошко Ю. Населення Українських Карпат XV – XVIII ст. Заселення. Міграції. Побут. Київ : Наукова думка, 1976. 205 с.

⁴⁷ Кирчів Р. Етнографічне дослідження Бойківщини. Київ : Наукова думка, 1983. 174 с.

вирішальних чинників, які сприяють утвердженню авторитету релігійних норм і цінностей. Також використано етнографічні описи окремих свят, звичаїв та обрядів, опубліковані в періодичних вітчизняних і зарубіжних наукових виданнях кінця XIX – XX ст. та сучасних наукових збірниках.

В аналізований період одночасно існують й інші запозичення, де в публікаціях використовують елементи народних традицій у радянських святах. Це, зокрема, статті Л. Сухої «Свята трудових перемог», уміщені в збірнику «Народні традиції сьогодні» (1963), Г. Горобець «Народні свята сьогодні» (1964), М. Андрійчука «Святкує трудове село» (1966) та ін. Названі публікації сприяли дослідженню календарних свят у плані аналізу трансформацій обрядових явищ, що активно відбувалися в Україні в другій половині XX ст.

У 70–80 роках XX ст. у фахових виданнях порушували проблеми традиції та імпровізації в народній культурі. До тематики обрядових трансформацій зверталися у своїй праці Н. Гаврилук «Картографирование явлений духовной культуры. По материалам родильной обрядовости украинцев» (1981).

У системі календарної традиційної обрядовості виокремлюємо дослідження О. Курочкина «Новорічні свята українців: традиції і сучасність» (1978), де ґрунтовно проаналізовано питання трансформації новорічної обрядовості. Інші наукові праці вченого середини 90-х років XX ст., зокрема «Українські новорічні традиції (проблеми реконструкції, ритуалу й світогляду)» (1994), «Причинки до обрядовості осінньо-зимового циклу на теренах Чорнобильщини» (1997) та інші усебічно розкривають тенденції розвитку української календарної обрядовості, а також механізми радянської урядової політики в галузі соціально-економічних і політичних перетворень. На матеріалі новорічного святкового комплексу українців автор зробив акценти на вплив інноваційних процесів на культуру перебування селянського побуту, колективізації та масового відходу населення від релігійних традицій.

У другій половині XX ст. календарні звичаї та обряди населення України було розглянуто в контексті обрядовості інших слов'янських

народів. Прикладом цього підходу слугує праця К. Мошинського «Kultura ludowa słowian. Kultura duchowa» (1967). Автор, представляючи матеріал, відшукував свій аспект аналізу конкретного фактажу за допомогою власних методологічних прийомів. У праці висвітлено, окрім загальних питань становлення та побутування обрядів упродовж року, ще й аспекти їх міфологічної глибинної семантики.

Упродовж 80–90-х років ХХ ст. учені Києва та Львова підготували й видали узагальнювальні історико-етнографічні праці – «Бойківщина» (1983), «Гуцульщина» (1987), «Українці: народні вірування, повір'я, демонологія» (1991), «Поділля» (1994), «Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження» (1996), «Холмщина і Підляшшя: Історико-етнографічне дослідження» (1997), «Обряди ініціацій українців та давніх слов'ян» (В. Балущок, 1998), «Лемківщина» (1999).

Значної уваги заслуговують сучасні монографічні видання провідних науковців ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, що безпосередньо чи опосередковано стосуються вивчення календарної обрядовості. Серед них варто назвати такі праці: В. Борисенко «Традиції і життєдіяльність етносу: на матеріалах святково-обрядової культури українців» (2000), О. Курочкін «Українці в сім'ї європейській: звичаї, обряди, свята» (2004), О. Боряк «Україна: етнокультурна мозаїка» (2006); Г. Скрипник «Народознавча спадщина П. Чубинського з погляду сучасної етнології» (2009), Л. Артюх «Звичаї українців у народному календарі» (2012); А. Іваницького «Український обрядовий фольклор Західних земель» (2012); Г. Бондаренко «Українська етнокультура в контексті глобалізаційних викликів» (2014); О. Курочкін «Святковий рік українця від давнини до сучасності» (2014); О. Таран «Поминальна обрядовість гуцулів: традиції та сучасність» (2014); С. Грица «Мелос української народної епіки» (2015); В. Борисенко «Сімейна обрядовість українців ХХ – початку ХХІ ст.» (2016), Г. Скрипник «Нариси з історії української етнографії ХХ – початку ХХІ ст.» (2017), Н. Стішова «Українські календарні свята осіннього циклу» (2017), О. Курочкін «Святково-обрядова культура» (2018) й «Різдвяний вертеп: шляхи історичної трансформації» (2022) та ін., а також перевидання архів-

ної спадщини «Етнографічні писання Костомарова» (2006), «Труды этнографическо-статистической экспедиции въ Западно-Русскій край, снаряженной Императорскимъ Русскимъ Географическимъ Обществомъ. Юго-Западный отдѣль. Матеріали и изследованія собранныя д. чл. П. П. Чубинскимъ» (Т. 3, 2008), В. Кравченка «Зібрання творів та матеріали з архівної спадщини» (Т. 2, 2009) і наукові видання народознавчої спадщини – В. Борисенко «Культура повсякдення села Хижинці (1950–1960-і роки)» (2014), В. Пастущина «Село Дрочево Берестейського повіту на Поліссі» (2014), «Село Андруші. Історико-етнографічний нарис» (2016) та ін. Це далеко не весь перелік ґрунтовних монографічних видань Інституту, що слугують основою для глибшого теоретичного осмислення й узагальнення дослідження з вивчення календарних свят у звичаєво-обрядовій культурі українців.

Достовірною джерельною базою для висвітлення проблематики є унікальне етнографічне видання, у якому представлені матеріали з календарної обрядовості всіх областей України, записані в експедиціях 80-х років ХХ – початку ХХІ ст. співробітниками відділу «Українського етнологічного центру» ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України – «*Етнографічний образ сучасної України. Корпус експедиційних фольклорно-етнографічних матеріалів. Календарна обрядовість*» (2016, Т. 6). Цей том із календарної обрядовості репрезентує її регіональну й локальну специфіку, що уможливило здійснення порівняльного студіювання досліджуваних явищ на широкій сучасній фактологічній базі.

Серед вагомих праць Інституту народознавства НАН України заслуговує на увагу монографічне науково-публіцистичне видання із серії «Етнографічні групи Карпат», яке присвячене бойкам⁴⁸. В. Конопка зазначає, що у праці висвітлено різні аспекти духовної та матеріальної культури горян. Один із розділів цієї колективної монографії присвячено календарній обрядовості бойків⁴⁹.

⁴⁸ Етнографічні групи українців Карпат. Бойки / [О. М. Болюк та ін.; наук. ред., уклад. С. П. Павлюк, редкол.: Я. М. Тарас та ін.]; НАН України, Інститут народознавства. Харків : Фоліо, 2020. 573 с.

⁴⁹ Конопка В. Календарна обрядовість. Етнографічні групи українців Карпат. Бойки / [О. М. Болюк та ін.; наук. ред., уклад. С. П. Павлюк, редкол.: Я. М. Тарас та ін.]; НАН України, Інститут народознавства. Харків : Фоліо, 2020. С. 380–393.

В останні десятиліття, роки незалежності України, постало завдання розбудови суверенної держави та осмислення її національної культури, а відтак відродження й активне впровадження в побут народних свят та обрядів. Потреби суспільства активізували науково-дослідницьку роботу в проведенні систематизації й вивченні багатовікового традиційного загальнонаціонального досвіду. Значно посилювався інтерес до регіональних особливостей традиційно-побутової культури, поглибилися порівняльні студії під час дослідження етнокультурних явищ. Також зосереджено увагу на трансформаційних процесах у культурі українського народу. Результати такої роботи, із широким залученням польових матеріалів, знайшли відображення в працях регіонального характеру, зокрема в царині дослідження календарної обрядовості, на *Одещині* – *В. Кушніра* «Нариси традиційної культури українців Одещини» (2010), «Чинники трансформації календарної обрядовості українців Півдня Буджака і Степового Подністрів'я» (2011), «Бойки села Маринове: розвиток традиційної культури після переселення» (2014), *Н. Петрової* «Ігри та розваги в системі дошлюбного спілкування молоді на Одещині (осінньо-зимовий цикл)» (2007), «Календарна обрядовість українців Миколаївського району Одеської області середини ХХ ст.» (2011), на *Слобожанщині* – *О. Ліманської* «Календарне свято як складова української обрядової культури (на матеріалі Слобожанщини)» (2008), *В. Сушко* «Свята та побут Слобожанщини» (2004), на *Волині* – *О. Курочкіна* «Причинки до обрядовості осінньо-зимового циклів на теренах Чорнобильщини» (1997), *Ю. Климець* «Осінньо-передріздвяні звичаї та обряди Волині» (1997), *В. Давидюка* «Етнологічний нарис Волині», «Календарна обрядовість Західного Полісся» (2005), *К. Кутельмаха* «Поминальні мотиви в календарній обрядовості поліщуків» (1997), «Календарна обрядовість як етногенетичне джерело» (2006), *Н. Стішовой* «Традиційна звичаєво-обрядова культура календарних свят осіннього циклу Рівненського Полісся» (2009), *Н. Ковальчук* «Обрядовість осіннього циклу на Рівненському Поліссі» (2006), «Обрядове дійство в контексті сучасних інтеграційних процесів (за матеріалами традиційної календарної обрядовості)» (2011), «Традиційні свята та обряди Рівненського Полісся: структура, тер-

мінологія, географія поширення (середина ХХ ст.)» (2021), М. Глушка «Соціалістичні перетворення в культурі та побуті західних областей України (1939–1989)» (1989), В. Конопка «Осінній період – завершальний цикл народного хліборобського календаря» (2013), на *Бойківщині – Л. Василечко* «Шуткова неділя: Народні звичаї, обряди та повір'я» (1994), С. Боян «Аграрні мотиви у весняно-літній календарній обрядовості бойків» (2009), «Культ померлих у весняно-літній календарній обрядовості бойків» (2009), О. Коломийчука «Осінньо-зимові календарні звичаї та обряди бойків» (2015), на *Буковині – Г. Кожолянка* «Етнографія Буковини» (т. 1–3, 1999, 2001, 2004), «Народознавство Буковини. Новорічно-різдвяна обрядовість буковинців: Різдво-Коляда, Новий рік, Водохрещення» (2001), «Духовна культура українців Буковини» (2007), О. Кожолянка «Календарні свята та обряди Буковини: семантика і символіка» (2015) та ін.

У кінці ХХ – на початку ХХІ ст. у регіонах України здійснено аналіз культурологічних процесів, зокрема етнокультурної динаміки календарної обрядовості, що стала предметом ряду дисертаційних робіт. Традиційну та сучасну календарно-обрядову культуру окремих циклів чи впродовж року розглянуто в працях Т. Прігаріної «Традиційна календарна обрядовість слов'янського населення Південної Бессарабії та її трансформація протягом 20–70-х рр. ХХ ст.» (1999), О. Кожолянка «Календарні зимові свята та обряди українців Буковини» (2005), О. Смоляк «Весняна обрядовість Західного Поділля в контексті української культури» (2005), В. Сушко «Поховальна обрядовість українців Слобожанщини ХІХ–ХХІ ст.» (2006), Л. Малоокої «Історична еволюція масових свят українців» (2006), О. Пенькової «Традиції, свята та обрядовість населення Східної України в 1960-ті – середині 1980-х рр.: державна політика й повсякденне життя» (2006), Т. Гаєвської «Народна обрядовість в незалежній Україні» (2006), А. Гоцалюк «Традиції та новації в різдвяно-новорічній обрядовості українців Карпатського регіону (половина ХХ – початок ХХІ ст.)» (2007), Н. Громової «Різдвяно-новорічна обрядовість українців Бойківщини (кінець ХХ – початок ХХІ ст.)» (2007), Н. Ковальчук «Календарні звичаї та обряди Рівненського Полісся: Локальна специфіка. Трансформації» (2008),

П. Смоляк «Зимова обрядовість Західного Поділля: давні традиції і сучасний стан» (2008), О. Ліманської «Календарне свято як складова української обрядової культури (на матеріалі Слобожанщини)» (2008), О. Барташук «Процеси трансформації календарної звичаєвості українців Східного Поділля (20-ті рр. ХХ – початок ХХІ ст.)» (2011), А. Мойсея «Календарна обрядовість східнороманського населення Буковини у контексті етнокультурних процесів другої половини ХІХ – початку ХХІ ст.» (2011), О. Кожолянка «Календарні свята та обряди Буковини: семантика і символіка» (2015), О. Коломийчук «Осінньо-зимові календарні звичаї та обряди Бойків у другій половині ХІХ – на початку ХХІ ст.» (2015), Н. Стішової «Календарні свята осіннього циклу в звичаєво-обрядовій культурі українців (ХХ – початок ХХІ століття)» (2017) та ін.

На початку ХХІ ст. активізувалося дослідження календарної обрядовості в європейській етнології. Міжнародне товариство етнології та фольклору (SIEF)¹ проводить щорічні конференції з проблем сучасного функціонування календарних свят. Із 2006 р. видано 11 томів матеріалів конференцій під загальною назвою «The Ritual Year», присвячених темам етнічності в обряді, співвідношенню локального та глобального, індивідуального й колективного в святі, обрядовій символіці та семантиці.

Проаналізувавши історіографічний матеріал робимо висновок про значне накопичення в етнологічній, фольклористичній, релігійно-знавчій літературі відомостей із тематики календарної обрядовості, а також про певний поступ у теоретичному осмисленні вченими фактологічних відомостей із української календарної обрядовості, рівномірності в представленні кожного із річних циклів. Нині бракує праць щодо висвітлення взаємовпливу релігійного та світського компоненту у календарно-святковій обрядовості, а також ролі і місця обрядів у релігійній сфері.

Примітка

¹ SIEF (International Society for Ethnology and Folklore) / Міжнародне товариство етнології і фольклору.

ЗМІСТ

Сучасні ідентифікаційні процеси в річищі міжкультурної взаємодії

Борисенко Валентина, Рендюк Теофіл

**До питання про формування
громадянського суспільства в Україні 4**

Боса Любов

Проблематика українських «місць пам'яті» 27

Коломийчук Олександр

**Соціально-культурна адаптація українців,
переселених із Західної Бойківщини
в рамках акції «Вісла» 1947 року:
історичний, пам'ятєвий
та етнокультурний контексти. 54**

Рендюк Теофіл

**Проблеми збереження української ідентичності
(Донщината Кубань) 97**

Європейська складова українських етнокультурних практик

Курочкін Олександр

**Європейський карнавал
і його слов'янські ремінісценції. 148**

Пономар Людмила

**Народне вбрання українців
у контексті національної
та європейської перспективи 186**

Катерина Бех

**Сучасні міські практики весілля українців
у контексті євроінтеграції 220**

Наталія Стішова

**Дослідження календарної звичаєво-обрядової
культури українців у вітчизняній
та європейській історіографії. 240**

Наукове видання

**УКРАЇНЬСЬКА КУЛЬТУРА
В КОНТЕКСТІ НАЦІОНАЛЬНОГО
ГУМАНІТАРНОГО ДИСКУРСУ
ТА СУЧАСНИХ ЄВРОПЕЙСЬКИХ СТУДІЙ**

Частина 2

Редакторка-координаторка
Олена Щербак

Літературні редакторки
Надія Ващенко, Лариса Ліхньовська

Верстка
Людмила Настенко

Операторка
Анна Журавель, Ірина Матвеева

Формат 60×84/16
Умов. друк. арк. 15,49
Обл. вид. арк. 15,81

Адреса редакції: 01001 Київ-1, вул. Грушевського, 4
Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи
до державного реєстру видавців,
виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції
Серія ДК № 1831 від 07.06.2004