http://www.etnolog.org.ua

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ МИСТЕЦТВОЗНАВСТВА, ФОЛЬКЛОРИСТИКИ
ТА ЕТНОЛОГІЇ ім. М. Т. РИЛЬСЬКОГО
МІЖНАРОДНА АСОЦІАЦІЯ ЕТНОЛОГІВ

ЗБІРНИК
статей на вшанування 70-річчя видатного україніста Словаччини
МИРОСЛАВА СОПОЛИГИ

IMoE

Київ
2016

http://www.etnolog.org.ua

УДК 39(437.6=161.2)(092)
ББК 63.5(4СЛА–4–4УКР)
З-41

Друкується за рішенням вченої ради Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (протокол № 9 від 15.12.2015)

Головний редактор:
Ганна Скрипник

Редколегія:
*Галина Бондаренко, **Валентина Борисенко**, Леся Вахніна, В'ячеслав Кушнір, Леся Мушкетик, Всеволод Наулко, Володимир Сергійчук, Володимир Скляр*

З-41 **Збірник статей на вшанування 70-річчя видатного україніста Словаччини Мирослава Сополиги** / [голов. ред. Г. Скрипник] ; ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України. – Київ, 2016. – 528 с.

ISBN 978-966-02-7872-1

ISBN 978-966-02-7872-1

© ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2016

http://www.etnolog.org.ua

Мирослав СОПОЛИГА
доктор історичних наук, професор,
директор Музею української культури
у Свиднику (Словаччина),
віце-президент Міжнародної асоціації україністів

http://www.etnolog.org.ua

Президія Національної академії наук України

ВІДЗНАЧАЄ

ПОДЯКОЮ

віце-президента Міжнародної асоціації україністів,
директора Музею української культури
у місті Свидник (Словаччина)

доктора історичних наук

СОПОЛИГУ Мирослава Дмитровича

за багатолітню плідну працю вченого-музеєзнавця,
етнографа, дослідника культури і мистецтва українців
Східної Словаччини та активну співпрацю
з науковими установами НАН України

Президент
Національної академії наук України
академік НАН України — **Б.Є. Патон**

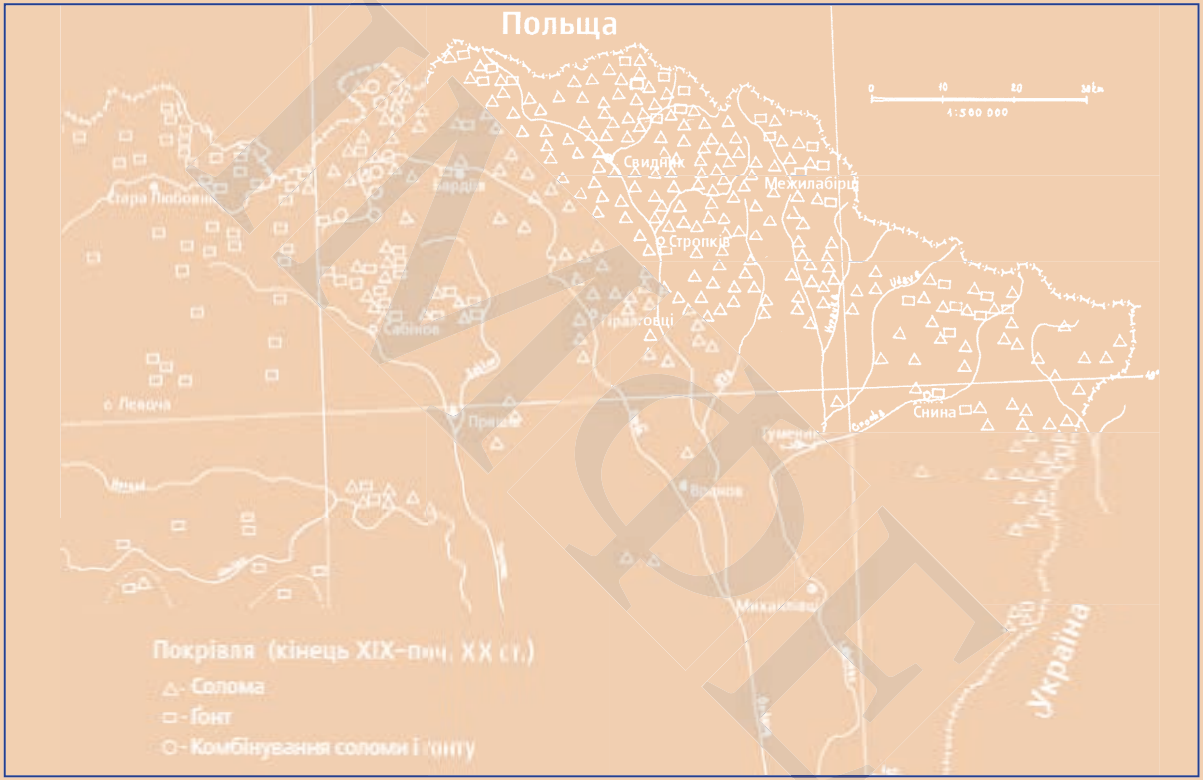
Головний учений секретар
Національної академії наук України
академік НАН України — **В.Л. Богданов**

2 березня 2016 року

http://www.etnolog.org.ua

НАУКОВИЙ ПРОФІЛЬ УЧЕНОГО

ІМФЕ



Авторська карта М. Сополиги. Покрівля (кінець XIX – початок XX ст.)

http://www.etnolog.org.ua

http://www.etnolog.org.ua

УДК 39(437.6=161.2)(092):303.4

Ганна СКРИПНИК
(Київ)

ЕТНІЧНІСТЬ ТА ЕТНОКУЛЬТУРА УКРАЇНЦІВ СХІДНОЇ СЛОВАЧЧИНИ В ДОСЛІДЖЕННЯХ ВИДАТНОГО ЕТНОЛОГА МИРОСЛАВА СОПОЛИГИ

Сучасна україністика Словаччини своїми здобутками в царині етнології, історії, мистецтвознавства й музейництва завдячує передусім подвижницькій дослідницькій і пам'яткоохоронній роботі видатного вченого-етнолога, громадського діяча й музеолога Мирослава Сополиги [1]. Перу вченого належить 60 самостійних і колективних монографій та понад 400 наукових і науково-популярних статей. Високо поціновуючи внесок М. Сополиги у вивчення й удоступнення для широкого кола читачів етнокультурної спадщини «найзахіднішої гілки українського племені, що споконвіків живе на південних схилах Карпат», Любомир Белей – автор українського перекладу фундаментальної праці дослідника «Українці Словаччини: матеріальні вияви народної культури та мистецтва» – справедливо зараховує його до видатної когорти сподвижників, «які по суті, залишаються єдиними гарантами українськості ще недавно численної автохтонної общини східнослов'янського походження та її багатої і самобутньої культури» [15, с. 3].

Багатопланова діяльність М. Сополиги дотична до кількох напрямів (науково-організаційного, науково-дослідницького, експертного, координаційного, експедиційного та пам'яткоохоронного), основним з-поміж яких, що утворює міцний підмурівок для всіх інших сфер його самореалізації, є науково-дослідницький. Результати своїх студій учений утілює в музейних експозиціях, бере за основу мотивацій культурно-охоронних та просвітницьких проектів, едиційної та публіцистичної практики. Пріоритетним предметом його наукових інтересів та студій

http://www.etnolog.org.ua

стала народна архітектура й матеріальний бік побуту українців-русинів Східної Словаччини, незважаючи на те, що ця проблема, як зазначає М. Сополига у своїх історіографічних розвідках, уже привертала увагу численної когорти дослідників минулих століть і сучасних авторів. Зокрема, питання вивчення культури й побуту українців-русинів Пряшівщини та українського Закарпаття (лемків і бойків) ще з 30-х років XX ст. викликало інтерес таких видатних дослідників, як Р. Райнфус, Й. Фальковський, А. Фішер; згодом народне будівництво та житло північних лемків і бойків зацікавило й інших дослідників з Польщі – Є. Чайковського, А. Кісєлєвську, Г. Ольшанського та ін. [15, с. 32]. Матеріальна культура українських етнографічних груп північних схилів Карпат стала предметом ґрунтовних студій І. Красовського, М. Мушинки та групи інших авторів монографії «Лемківщина» (Львів, 1999, 2000). Матеріальна побутова культура, промисли та ремесла, питання етнічної історії лемківської людності знайшли ґрунтовне висвітлення у працях М. Тиводара, Ю. Гошка, Р. Сілецького, Я. Тараса, Т. Гонтар, П. Федаки й інших вітчизняних науковців. Серед дослідників зарубіжжя, праці яких містять відомості про матеріальне середовище українців Східної Словаччини, – Ш. Мрушкович, В. Фролець, Я. Подолак, М. Маркуш, Г. Кралікова, В. Шуркалова [13, с. 19] та ін. Зацікавлення зазначеною тематикою виявляли й окремі народознавчі установи Чехії та Словаччини, проте найбільше в цій дослідницькій царині було зроблено українсько-русинськими національно-культурними інституціями Східної Словаччини. Передусім заснованим у 1956 році Музеєм української культури у Свиднику, який як спеціалізована дослідницька установа систематично та фахово студіював матеріальні й духовні вияви культури автохтонної людності краю. Результати цих дослідів представлено в монографічних працях та численних розвідках і статтях наукового збірника Музею (досі побачило світ 26 томів у 30 книгах) про традиційні заняття й харчування (М. Гвізд); народний одяг (А. Худик); сакральні пам'ятки (Л. Грешлик та Л. Пушкар); народне писанкарство (Й. Вархол); народну медицину й вірування (Н. Вархол); православні храми Словаччини (І. Пушкар, Б. Ковачевічова-Пушкарова) тощо. Етно-

http://www.etnolog.org.ua

культура русинів-українців краю репрезентована також у Словацькому етнографічному атласі (1990), краєзнавчому словнику «Пряшівщина» та інших фундаментальних працях.

Попри цей поважний реєстр установ і постатей, задіяних у вивченні й розробці проблеми, і «незважаючи на величезну базу зібраного доказового матеріалу та значну кількість наукових праць, у Словаччині, – пише М. Сополига, – спеціально ніхто не займається комплексним дослідженням пам'яток традиційної народної культури українців» [10, с. 445–446]. Тим то, добре усвідомлюючи роль і функції реалій народної культури у справі окреслення меж конкретної етнографічної території та національної ідентифікації її мешканців, М. Сополига своїми наполегливими зусиллями прагнув заповнити існуючу прогалину, задокументувавши засобом артефактів і усних відомостей етнокультурну історію регіону.

У 1960–1970-х роках дослідник здійснив численні мандрівки по краю, провів народознавчі експедиції фактично в усі русинсько-українські села Східної Словаччини, де зібрав унікальний етнографічний польовий і документальний матеріал з усіх царин народного життя. Його власні збірки пам'яток, як і незліченні фотофіксації та записи від інформаторів, стали цінним надбанням фондів Музею української культури у Свиднику. Учений поєднує титанічну адміністративно-організаційну роботу заступника директора Музею (з 1976 р.), а згодом директора (з 1986 р.) цієї поважної установи з науковими дослідженнями як матеріальної культури в цілому, так і народної архітектури та побуту українців-русинів Пряшівщини зокрема.

У 1976 році з'являється одне з перших вагомих монографічних досліджень ученого про народне будівництво українців Східної Словаччини, побудоване автором на польових спостереженнях і відомостях, зафіксованих в ході етнографічних експедицій, та на розмаїтих фактологічних даних з опублікованих праць і архівних матеріалів [див.: 12].

Новим здобутком М. Сополиги в опануванні зазначеної тематики та розкритті її на розлогішій фактографічній і теоретичній базі стала монографія «Народне житло українців Східної

http://www.etnolog.org.ua

Словаччини» (опублікована 1983 р. у Братиславі та Пряшеві [13]). Дослідники слушно вказують на узагальнюючий, фундаментальний характер цієї праці, що розкриває природно-кліматичні, соціально-економічні, історичні фактори житлобудівної традиції краю та висвітлює етнокультурні взаємозв'язки в царині народного будівництва.

М. Сополига аналізує передумови збереженості етнічно-української специфіки народного будівництва, слушно підкреслюючи, що визначна роль у процесі розвитку народного житла припадала культурно-етнічним та конфесіональним традиціям. «Велика та довготривала економічна ізольованість досліджуваного регіону була на причині й культурної обмеженості його населення. Тому, наприклад, деякі староукраїнські традиції тут протягом довгих сторіч старанно зберігали свій гомогенний характер» [13, с. 275].

Водночас учений не оминає увагою й культурних взаємовпливів та етнокультурних запозичень, симбіозу культур, що характерні для цієї області Східної Словаччини, яка відіграла помітну роль у формуванні народної культури Карпат та прилеглих земель. Дослідник аналізує детерміновані місцевими природними умовами та міжетнічними відносинами локальні відмінності, виокремлює на підставі специфіки житло-побутової культури три зони досліджуваних територій (східна зона бойківсько-лемківської культури; центральна зона лемківської культури; західна зона лемківської культури).

Утім, попри виявлені вченим своєрідні відмінності житлобудівної традиції українців-лемків Польщі та Східної Словаччини, що виникли внаслідок впливу етнічно відмінних культурних середовищ сусідів, М. Сополига констатує пізню появу цих відмінностей, зауважуючи, що у віддаленішому минулому вони утворювали єдиний культурний комплекс: «...найстарші пам'ятки народного будівництва польських та східнословацьких українців, особливо щодо їх горизонтального планування, конструктивного рішення, внутрішнього обладнання, поодиноких видів і форм меблів та, зокрема, народної термінології, є дуже переконливим доказом, що з етнічного погляду в минулому це

http://www.etnolog.org.ua

була спільна культура» [13, с. 276–277]. Дослідник при цьому акцентує увагу на спільності цієї культури з аналогічними реаліями культури українців-русинів Закарпаття: «…те ж саме торкається й закарпатських українців, які ще й сьогодні мають багато спільного з жителями східнословацької змішаної бойківсько-лемківської частини досліджуваного регіону» [13, с. 277].

Наскрізною ідеєю цієї, як і низки інших розвідок та монографій М. Сополиги, є положення про те, що пам'ятки матеріальної культури місцевої людності виразно вказують на їх найтіснішу пов'язаність з українською етнокультурною традицією, невід'ємною складовою якої вони постають: «...найдавніші будівельні пам'ятки в досліджуваній області – багато їх ознак та компонентів (наприклад, конструкція печі, хата з боковою коморою, хата з сіньми – боїщем, різні прибудови у формі причілків, а також покуття за столом, окремі види меблів і т. д.) – це яскраві докази того, що культура цього народу має українську основу і є її складовою частиною» [цит. за: 3, с. 84]. Цю ж етнічну спорідненість русинів-українців Східної Словаччини з людністю всієї України М. Сополига виявляє і за даними лінгвістики: «Українське населення Східної Словаччини внаслідок своєрідних історичних та політичних обставновок витворило собі також цікавий мовний діалект, який наперекір багатьом архаїзмам та іншомовним (словацьким, угорським, німецьким й іншим) впливам в основному не втратив свій загальноукраїнський характер» [13, с. 8].

Вартісним доповненням праці є багатий ілюстративний матеріал та карти поширення типів житла, планування, форм даху і печей тощо.

Результатом плідної дослідницької діяльності М. Сополиги в царині української народної архітектури Північно-Східної Словаччини стала поява його узагальнюючої праці про сакральну архітектуру «Перлини народної архітектури», виконаної на унікальній фактологічній базі в словацько- та україномовній версіях [14]. Робота репрезентує рідкісні зразки дерев'яної сакральної архітектури, частина з яких (27 дерев'яних храмів з території Північно-Східної Словаччини) завдяки художньо-

http://www.etnolog.org.ua

стильовим характеристикам, суспільно-історичній цінності та мистецькій неповторності ввійшла до складу культурних пам'яток національного значення (згідно з постановою Президії Словацької національної ради). Як зазначається в передмові, автор ставить за мету популяризацію пам'яток культової архітектури українців Пряшівщини: «Предметною публікацією хочемо наблизити широкій громадськості унікальний комплект дерев'яних греко-католицьких або ж православних храмів, що збереглися в області Північно-Східної Словаччини в місцевостях з руською-українським населенням» [14, с. 19]. Хоча, завдяки високій художній та естетичній вартості, ці пам'ятки неодноразово ставали предметом пильного вивчення й дискусій істориків, етнографів, філософів, архітекторів щодо їх генезису та типології, проте узагальненої їх оцінки на основі інтердисциплінарного підходу доти не було. Тим-то дослідник слушно вважав актуальним науковим завданням, що мало ще й виразний соціокультурний контекст, застосувати синтетичний підхід до студіювання та аналізу їх етномистецької сутності й джерелознавчого значення, який дозволив би розкрити складну культурно-генетичну історію цього феномену народної культури з огляду на міжетнічні взаємозв'язки.

М. Сополига аргументовано вказує на природну присутність у Карпатському регіоні, вже починаючи з VI–VII ст., численних пам'яток східних слов'ян, які проникали сюди з областей Дністра, Пруту і Чорноморського побережжя під натиском кочівників.

В аспекті висвітлення етногенезу та етнічної історії українців краю позиція дослідника цілком суголосна науковим поглядам на проблему відомих науковців із Закарпаття – етнологів, мовознавців та істориків (М. Тиводара, О. Мишанича, П. Чучки, Ю. Балеги, І. Сенька та ін.) [див.: 1; 5; 6; 16; 18]. Він, зокрема, стверджує, що, незважаючи на дискусійність питання часових і територіальних меж поширення східнослов'янського культурного впливу, незаперечним залишається факт, що вже із середини I тис. на території Східної Словаччини мешкали представники південно-західної групи східних слов'ян – предки етнографічних груп сучасних українців.

http://www.etnolog.org.ua

Автор праці порушує такі вузлові, проте на той час маловивчені аспекти проблеми сакрального будівництва, як духовні витоки та слов'янські культурні паралелі дерев'яної культової архітектури русинів Східної Словаччини; аналізує особливості будівельних технік та архітектурної майстерності, художньо-мистецького оздоблення. М. Сополига одним з перших з-поміж україністів-етнологів виявляє і висвітлює непрості історико-релігійні процеси на Закарпатті, що перебувало під помітним політично-конфесійним тиском домінуючих держав і релігій; розкриває історичну панораму релігійного життя населення краю в річищі характерних особливостей його етнічного та етнокультурного буття.

Учений підкреслює особливу для місцевої людності роль конфесійного фактора як індикатора етнічності, зазначаючи, що «конфесійна приналежність донині є головною характерною ознакою русинів-українців Східної Словаччини, якою вони відрізняються від словаків і поляків римо-католицького віросповідання» [14, с. 41].

Опираючись на аналіз архітектурної специфіки досліджуваних пам'яток, М. Сополига слушно акцентує відмінність храмової архітектури українців-русинів Карпат від аналогічних сакральних об'єктів германських племен та західних слов'ян, у яких, на його думку, «найбільше віддзеркалюються впливи світових історичних стилів», унаслідок чого «і дерев'яні будівлі споруджувалися за зразком готичних, а пізніше барочних мурованих костьолів» [14, с. 61]. Натомість дерев'яні церкви в словацько-польсько-українському прикордонні, робить принципово важливий висновок учений на основі своїх спостережень, мають беззаперечну пов'язаність з українсько-карпатською групою сакральної архітектури: «В області Північно-Східної Словаччини, подібно як і в бойківській області Закарпатської України і лемківській області Польщі, внаслідок специфічних історичних, політичних, соціально-економічних, культурно-суспільних, природних і кліматичних умов життя сформувався єдиний тип дерев'яних храмів східного обряду» [14, с. 107]. Ці лаконічні, але глибоко змістовні й переконливі висновки праці надають їй

http://www.etnolog.org.ua

характеру своєрідного, мистецькою мовою сформульованого маніфесту українськості краю, задокументованої унікальними пам'ятками церковного будівництва.

Важливим позитивом дослідження є наявність у ньому англомовного та німецькомовного перекладу, який уможливлює залучення його інформативного потенціалу до ширшого наукового простору.

Етнокультурна специфіка українців-русинів краю, питання планування і внутрішньої характеристики народного житла; традиції та новації сільського народного будівництва на теренах Східної Словаччини, пам'яткоохоронна діяльність свидницького Музею української культури стали предметом дослідницької уваги і висвітлення також у його монографічний праці *Ukrajinci na Slovensku. Etnokultúrne tradície z aspektu osídlenia, ľudovey architektúry a bývania* (2002) та рясній низці розвідок, опублікованих у Науковому збірнику Музею української культури у Свиднику (1972 р., № 6, кн. І, с. 119–162; 1976 р., № 7, с. 387–480; 1977 р., № 8, с. 119–159; 1980 р., № 9, кн. І, с. 145–192; 1986 р., № 14, с. 261–315; 1995 р., № 20, с. 187–201 та ін.).

Логічним продовженням студій місцевої традиційності (не лише житлобудівної культури, а й матеріального побуту в цілому – одягу, народного харчування, господарських занять) у її пов'язаності з духовною і звичаєво-обрядовою культурою та з огляду на українсько-словацькі взаємозапозичення стала фундаментальна монографія М. Сополиги *Tradície hmotnej kultúry Ukraincov na Slovensku* (опублікована словацькою мовою у видавництві Словацької академії наук у 2006 р.). Оцінюючи вказану працю, дослідники відзначають, що саме ця монографія, що не має аналогів у Словаччині, «є його найбільшим науковим досягненням» [2, с. 469].

У 2011 році в рамках видавничих проектів «ЕСЕМ Медіа Україна» ця монографія обсягом 329 сторінок була опублікована в Києві (видавництво «Темпора») українською мовою (у перекладі відомого закарпатського вченого Л. Белея) під назвою «Українці Словаччини: матеріальні вияви народної культури та мистецтва». Це масштабна енциклопедичного характеру праця,

http://www.etnolog.org.ua

що комплексно висвітлює в матеріальних виявах і традиційних формах етнічну та етнокультурну історію найзахіднішої гілки українського народу – українсько-русинської меншини Східної Словаччини. Автор поставив і зреалізував амбітне завдання: «простежити основні фази розвитку, які пройшла матеріальна культура від найдавніших часів аж до часу занепаду її традиційного характеру <…> у тісному зв'язку з повсякденним життям людини та її навколишнім середовищем» [15, с. 10]. Дослідження базується на критичному осягненні результатів студій попередників та головно – авторських польових матеріалах, зібраних під час експедиційних подорожей з 1967 по 2002 роки, а часові його рамки охоплюють період з кінця XIX – до першої половини XX ст. Як зазначалося, на відміну від більшості раніше опублікованих монографічних робіт М. Сополиги, що фокусувалися на проблемі народного будівництва й житла східнословацьких українців, нова універсальна за змістом його робота подає огляд етнічної історії краю та представляє весь сегмент матеріального побуту – від традиційних способів господарювання й допоміжних промислів і ремесел до народного одягу, харчування й декоративно-ужиткового мистецтва.

Важливою засадничою складовою, що творить теоретично-методологічне підґрунтя всієї монографії, є перший розділ, присвячений проблемі етногенезу й автохтонності української меншини Словаччини. Автор засобом фактів розвінчує безпідставні спроби піддати сумнівам українське походження етнографічної групи українців-русинів (лемків), подає історію етнічного розвитку місцевої української людності, розкриває етапність етнонімії та еволюцію формування національної самосвідомості й вплив державно-політичного фактора на ідентифікаційні практики в середовищі українців Східної Словаччини. Історіографічний розділ праці містить стислий, проте змістовний огляд літератури з матеріальної культури краю; у ньому акцентуються концепції провідних дослідників та аналізуються й піддаються критиці тенденційні погляди окремих учених [див.: 15, с. 13–43].

Належну увагу М. Сополига приділив природно-кліматичним і топографічним передумовам формування специфічного

http://www.etnolog.org.ua

культурного комплексу у сфері матеріального побуту, одним з перших порушив проблему екології етнокультури регіону.

В окремому розділі дослідження йдеться про особливості місцевої агрокультури, яка, що важливо відзначити, розглядається дослідником не абстрактно й відособлено від її творців, а в прямій проекції на її носіїв, їхнє етнічне походження й домінуючі способи життєзабезпечення. Учений сформулював важливі висновки про те, що структура, специфіка використання земельних ресурсів, асортимент культур, знаряддя рільництва і способи обробітку землі предметно спростовують теорії про «первісне пастуше, кочівне (номадське) або якесь аморфне слов'янсько-романське походження культури цього регіону» [15, с. 310–311]. «Основні характерні риси, – стверджує М. Сополига, – а особливо номенклатура переважної більшості матеріальних артефактів, пов'язаних з укладом життя досліджуваного етносу, засвідчують їх належність до староукраїнського (староруського, руського) культурного простору» [15, с. 311].

У цій монографії в рамках комплексного розгляду матеріальної культури й виробничих сил порушуються проблеми розвитку місцевих промислів і ремесел, що фактично є першою подібною науковою спробою цілісної реконструкції і представлення матеріальної та виробничої сфер з огляду на їх пов'язаність і природно-кліматичну й продуктивно-ресурсну детермінованість. Під таким же кутом зору розглядаються й інші складники матеріальної сфери – житло, харчування, одяг, вироби декоративно-вжиткового мистецтва. Саме розширення дослідницького предметного поля засобом комплексного студіювання всіх аспектів матеріального побуту дозволили М. Сополизі вийти на новий теоретичний рівень наукового осягнення й узагальнення: «Про спільну основу цієї культури [культури мешканців досліджуваного регіону з українською етнокультурою. – *Г. С.*] говорять і асортимент та спосіб вирощування сільськогосподарських культур, і особливості розвитку тваринництва, і форми поселень, упорядкування дворів, і конструкції та форми житлових, господарських і сакральних будівель, і основні форми традиційних меблів, і матеріали,

http://www.etnolog.org.ua

технологія пошиття одягу та його оздоблення, і особливості харчування тощо» [15, с. 311].

Вагомим позитивом праці, що істотно розширює її пізнавальний потенціал, є якісно виконаний і достатньо репрезентативний щодо всіх теренів краю та форм традиційної культури кольоровий і чорно-білий ілюстративний матеріал, карти, графічні замальовки та зображення. Безперечною заслугою автора є опублікування книги у словацькомовній та україномовній версіях, що удоступнить її як для словацьких, так і українських читачів.

На тлі тенденційних спроб політиків сусідніх держав зневелювати українськість місцевого населення, істотно занижуючи кількісні показники української етнічної групи у Східній Словаччині, дослідження М. Сополиги подає об'єктивну й маловідому статистичну інформацію і є, як стверджують рецензенти, першим етнологічним синтезом «такого виду в Словаччині взагалі» [2, с. 469]. Монографія своїм змістом та ідеями виходить далеко за межі суто наукової праці, а її поява набула в Україні характеру проривного явища всієї гуманітаристики початку XXI ст. Властиво, учений виконав завдання, яке не спромоглися зреалізувати ані державні, ані наукові інституції: фактологічною основою своєї роботи та переконливими теоретичними висновками М. Сополига вкотре легітимізував українсько-русинську етнічність Східної Словаччини, довівши її автохтонність і глибинний генетичний та етнокультурний зв'язок з людністю всієї України.

Мирослав Сополига є одним з небагатьох українських учених Словаччини, хто всією силою об'єктивної аргументації стоїть на захисті збереження національно-культурної самобутності українсько-русинської меншини в цій країні. Саме ідея єдності українців-русинів Пряшівщини з усім українством є провідною в його працях і в його титанічній науково-організаційній діяльності. Уже з початку 80-х років XX ст., що супроводжувалися новими суспільно-економічними й політичними тенденціями в Словаччині, зокрема, спробами реалізації так званої програми деукраїнізації русинської меншини краю, учений у межах існую-

http://www.etnolog.org.ua

чої правової бази країни та на підставі історичних і етнологічних фактів розвінчує надуманість проблеми «політичного русинства», вказує на її замовний характер, переконливо обстоює тезу про етногенетичну та мовно-культурну спільність українців-русинів Словаччини з усім українським народом. Йосип Вархол із цього приводу слушно пише, що у своїх численних наукових та науково-популярних статтях, письмових протестах, резолюціях, відкритих листах та різних зверненнях науковоподібні твердження Мирослав Сополига переконливо спростовує вагомими й змістовними аргументами, доводячи етнічну єдність руcько-українського населення в Карпатах і стверджуючи, що «ніхто не має права ліквідувати чи шматувати нашу культуру, бо вона належить нам усім – русинам-українцям як єдиній національній культурно-етнічній спільноті» [2, с. 467].

Як відомо, проблема єдності українства й соборності держави (з огляду на збройне протистояння, інспіроване зовнішньополітичними силами на Сході України, та на посилення сепаратистських настроїв серед окремих заангажованих політиків Закарпаття) постала за часів незалежності як одна з найважливіших у системі стратегії внутрішньої безпеки Української держави. Зростання проявів етнокультурного регіоналізму і дезінтеграційних тенденцій на Закарпатті, зокрема, пропаганда ідеології «політичного русинства», що спрямована на політичну дестабілізацію та розкол територіальної цілісності держави, належать до найнебезпечніших загроз і викликів сучасного суспільно-політичного життя України. Ці деструктивні явища не є вислідом об'єктивних процесів еволюції регіональних спільнот, а мотивуються суб'єктивними чинниками – спекулятивними й протиправними рішеннями деяких політиків, громадських організацій і товариств, діями й заявами частини депутатського корпусу Закарпатської обласної ради, ініціативою яких тиражуються численні публіцистичні видання антиукраїнського характеру. Намагання адептів політичного русинства використати самоназву місцевої людності «русини» як підставу для кодифікації іншої, нібито відмінної від українців, нації, надаючи цьому етноніму (самоназві) характеру явища винятково закарпатсько-

http://www.etnolog.org.ua

го походження й побутування, не витримує жодної критики, позаяк донедавна (ще й на початку XX ст.) чи не по всій етнічній території України цей термін використовувався або самостійно (Галичина), або ж паралельно з етнонімом «українці» (як його синонім) (Поділля, Волинь, Буковина, Південь України) для означення етнічності всіх українців [7]. Подібні політичні практики, спрямовані на дезорієнтацію українців-русинів Закарпаття, трапляються і у сусідній Словаччині; вони згубно впливають на націоконсолідаційні процеси в середовищі словацького українства, спричиняючи асиміляцію української людності.

Трактування й концепційне осмислення М. Сополигою цих надважливих питань походження, назви та мови українців-русинів Закарпаття і Східної Словаччини, їх етнокультурного розвитку та політичного буття в історичній ретроспективі суголосні науковим їх інтерпретаціям відомими вітчизняними й зарубіжними дослідниками. Ідеться, зокрема, про висвітлення історичних витоків та ідейних джерел закарпатського регіонального сепаратизму й сучасних виявів політичного русинства в численних дослідженнях відомого літературознавця й публіциста, члена кореспондента НАН України О. Мишанича; про погляди на виникнення історичних назв Закарпатського краю та сутність політичного русинства як відголоску геополітичних інтересів першої половини XX ст., що викладені в дослідженнях професора Ужгородського університету, знаного вітчизняного етнолога М. Тиводара; про трактування політичного підтексту русинського питання і його антиукраїнської сутності в дослідженнях М. Панчука, О. Майбороди, О. Малця, І. Буркута, І. Сенька, М. Зана та ін.

Принципова наукова позиція М. Сополиги, як і його концепція національної ідентичності українців-русинів Словаччини, істотно употужнює джерелами й об'єктивною етнологічною аргументацією спектр досліджень і висновків з етнокультурної та етнічної історії Закарпаття видатної когорти вітчизняних науковців. Зокрема, вони перегукуються з трактуваннями українських авторів, доповнюють фактографічну й теоретичну базу ґрунтовних студій П. Чучки, Л. Белея, Ю. Балеги, Я. Дашке-

http://www.etnolog.org.ua

вича, В. Піпаша про етнічні та етномовні процеси, особливості формування національної самосвідомості та роль конфесійного фактора в етноідентифікаційних практиках. Інтерпретації М. Сополигою тематики етногенези й національної ідентифікації української меншини Словаччини співзвучні концепціям із проблем асиміляції та деформації ідентичності українців Пряшівщини, Румунії – М. Дуйчака та Л.-І. Горват; з мовної та культурної політики, перспектив лемківсько-русинського руху Словаччини, Угорщини й Польщі – Ю. Бачі, А. Ковача, Ю. Кундрата, М. Мозера, Б. Гальчака та ін. [див.: 17, с. 516–694] .

Хоча питання етнічної ідентифікації українців Пряшівщини, що фактично є одним із пріоритетних у його дослідах, М. Сополига торкається більшою або меншою мірою майже в усіх своїх наукових працях з етнокультури краю і навіть у публікаціях з історії музейництва [11, с. 426–455; 15, с. 13–27], проте найґрунтовніше розглядає його в спеціальній науковій розвідці «До питань етнічної ідентифікації та сучасних етнічних процесів українців Пряшівщини» [9]. За обсягом ця студія істотно поступається вже згадуваним монографічним працям ученого, утім, її суспільно-політичний контекст надзвичайно актуальний, що зумовлює потребу ґрунтовніше зупинитися на основних її постулатах. У ній автор лаконічно розкриває в історичній ретроспективі весь непростий кількасотрічний шлях етнонаціонального й культурного розвитку українців-русинів Пряшівщини; характеризує етнодемографічні процеси в їхньому середовищі, пояснює причини розбіжностей статистичних даних з реальною чисельністю спільноти, зауважуючи, що хоча кількість представників цієї етнічної групи українського походження перевищує 150 тис. осіб, проте, за офіційними статистичними даними, у Словаччині проживає лише 30–40 тис. представників української, або «русинської» національності, які мешкають у 220-ти селах, компактно розташованих на території Північно-Східної Словаччини вздовж словацько-польського кордону [9, с. 208]. Саме багатосотлітня відмежованість українців-русинів від основного ядра свого народу політичними кордонами, на слушну думку дослідника, і спричинилася до того, що «формування етнічної чи національ-

http://www.etnolog.org.ua

ної свідомості відбувалося тут значно повільніше в порівнянні з основною масою українців, а також в довготривалій ізоляції від неї» [9, с. 209].

Історичний потенціал розвідки доповнює довідка щодо природи та динаміки місцевої етнонімії, значення й ролі етноніма «русин» (за умови свідомої протидії і витіснення політичними засобами державних домінуючих народів етноніма «українець»). «Загальновідомо, – пише автор, – що на сьогоднішній західноукраїнській етнічній території жили люди південно-західної групи східних слов'ян, які називалися венеди, анти, склави, а пізніше руси (роси), русини, руські люди <...> Виразні сліди руської, тобто української, культури тут не викликають сумніву <...> Проявляється це в мові, культурі, в етнонімах "русин", "руснак", "руський", в топонімах Руськів, Руська Бистра, Руська Воля, Руська Крайня, Руська Нова Весь, Руський Грабовець, Руський Кручов, Руські Пекляни і т. д.» [9, с. 209]. Міркування М. Сополиги щодо етнічної історії населення краю та еволюції, етапності розвитку українсько-русинської етнонімії відбивають сучасний рівень наукового потрактування співвідношень і функціонування локальних та загальнонаціональних етнонімів: «Подібно, як в інших народів, так і в українців могло функціонувати декілька регіональних чи локальних назв, в основу яких покладено географічні, природно-ландшафтні, соціально-політичні, етнокультурні та інші чинники» [9, с. 211].

М. Сополига порушує ще одне актуальне й недостатньо з'ясоване в етнологічній науці питання – виникнення і термінологічне означення особливих історико-етнографічних регіонів та субетнічних груп українців, зазначаючи, зокрема, що виникнення назв етнографічних груп українців «гуцули», «бойки», «лемки» є результатом особливостей етнокультурної історії західних українців. Дослідник розкриває політичну природу причин, через які історична етноназва сьогоднішніх українців «русин» стала предметом різних спекуляцій. Автор пише, що на Закарпатті в інтересах угорських пануючих верств і з метою посилення роз'єднаності, сепаратистських тенденцій в українсько-русинському середовищі забороняється використання націо-

http://www.etnolog.org.ua

консолідуючої назви «українець» і зумисне консервуються назви «угророс», «карпаторос», «карпаторус», «карпаторусин», «підкарпатський русин», «рутен» [9, с. 211]. На протидію такій політиці і задля збереження й об'єднання українсько-русинської етнічної групи в Угорщині та Словаччині самими українцями, зауважує М. Сополига, «вже в минулому столітті вживаються терміни "русин-українець", "українець-русин", "русько-український", "українсько-руський" і т. п. Ці терміни з таких же міркувань актуальні й сьогодні» [9, с. 211].

У дослідженні автором розглядаються й деякі загальнотеоретичні проблеми сутності етнічності та її визначників, зокрема, щодо основних етноідентифікаційних чинників, що вплинули на збереження українцями Пряшівщини своєї етнічності (мова, культура та етнічна традиція, етнічна територія, етнічна самосвідомість та самоназва, етнопсихологія тощо). З огляду на дезінтеграційні політтехнології, запроваджувані певними політичними колами стосовно мовно-ідентифікаційних практик русинів-українців упродовж останніх десятиріч, набувають особливої ваги висновки М. Сополиги про загальноукраїнське коріння місцевого діалекту русинів Пряшівщини: «У своєму фонетичному, морфологічному, синтаксичному та лексичному складі цей діалект зберіг усі характерні ознаки східнослов'янської мовної групи. Первісний, тобто основний, запас слів сільського населення, який служив для комунікації в рамках сімейного та суспільного життя, але й в традиційних формах заняття, є, безперечно, український» [9, с. 213–214]. Підкреслюючи роль мови як визначального етнічного індикатора, що одночасно виконує інтегруючу функцію між членами етнічної групи та діє як комунікативний бар'єр щодо інших етносів, М. Сополига простежує негативні наслідки штучної словакізації місцевої лемківської говірки, унаслідок якої, на думку автора, формується лексична відмінність лемківсько-русинської говірки від літературної української мови [9, с. 214].

Оплотом етнічності, виразною ідентифікаційною ознакою українсько-русинського населення Пряшівщини, на думку М. Сополиги, постає також віросповідання. Взаємозв'язок

http://www.etnolog.org.ua

«етнічних і конфесійних ознак східнословацьких русинів-українців, – стверджує учений, – є настільки сильним, що інколи дуже важко, ба навіть неможливо встановити, котра ідентифікація є вирішальною» [9, с. 221]. Отже, етнічне самоусвідомлення русинів-українців значною мірою детерміноване якраз віросповіданням.

Дослідник укотре акцентує (з-поміж різних етноідентифікаційних чинників) на винятковій ролі пам'яток місцевого матеріального середовища, етнографічні характеристики яких маніфестують їхню належність до найдавніших виявів української етнокультури. Переконливими доказами українських етнічних витоків населення Східної Словаччини, резюмує науковець, є також численні зразки його духовної творчості – пісні, звичаї, обряди, вірування, легенди, перекази, казки, приказки та інші форми усної народної творчості [див.: 9, с. 217].

Водночас дослідник не абсолютизує ролі етнокультури в етноідентифікаційних процесах, позаяк усвідомлює, що з плином часу та під тиском несприятливих суспільно-політичних реалій означені чинники зазнають істотних змін, їхня роль помітно послаблюється, в українсько-русинському культурному середовищі поступово розгортається процес акультурації через нівеляцію традиційних елементів етнокультури та поширення загальноєвропейських стандартів.

Учений запроваджує новаторські підходи до осягнення особливостей етноідентифікаційних процесів у контексті загальних критеріїв «позитивної» ідентифікації національних меншин, вказує на залежність ідентифікаційних практик не лише від суб'єктивних передумов, але й загалом від якості міжетнічних відносин у суспільстві (рівня етнічної толерантності чи етнічної дистанції), від характеру правового регламентування розвитку національних меншин, від освітньої системи держави та програм міжкультурного діалогу, від мас-медійної діяльності. Що ж до української меншини Східної Словаччини, відзначає М. Сополига, то після 1989 року тут були запроваджені деструктивні за своєю суттю урядові програми деукраїнізації, що вуалювалися демократичними гаслами й зводилися до пропаганди тео-

http://www.etnolog.org.ua

рії про відмінність русинів від українців, до ідей кодифікувати окремий «русинський народ» та його мову.

З належною громадянською політкоректністю та водночас принциповою непоступливістю вчений аналізує існуючі офіційні політтехнології підтримки русинського сепаратизму в Східній Словаччині, виокремлюючи з-поміж них не лише показове декларування демократичності вибору національної орієнтації, а й практики спотворення етнічної історії та етногенезу українців, ігнорування терміна «український» та зумисне насаджування в суспільному дискурсі терміна «русинський», систематичної дискредитації українства в ЗМІ, тиражування негативних стереотипів та, зрештою, проявів українофобії [9, с. 230]. Дослідник вказує на послаблення ролі української інтелектуальної еліти Східної Словаччини в етноідентифікаційних процесах, представники якої віддають перевагу «безпечнішим» ідентифікаціям – за професією, громадянськими, конфесійними чи локально-територіальними критеріями. У висліді все це, резюмує М. Сополига, породило негативні психічні синдроми в середовищі українців-русинів Пряшівщини, що прискорюють асиміляційні процеси серед них [9, с. 230].

М. Сополига, утім, не обмежує своїх спостережень цими локально-регіональними реаліями ідентифікаційних процесів у Пряшівщині, а піднімається до рівня глибокого осмислення явища на загальноукраїнському матеріалі, до провіденційних висновків щодо історичної долі всього українства, яка, на його думку, залежить від рівня цивілізаційного поступу і утвердження держави Україна у світі. Зокрема, основну причину асиміляційних процесів у середовищі русинів-українців у Словаччині, так само як і в інших країнах, учений слушно вбачає в тому, «що українство взагалі, тобто українська ідея, вже століттями перебуває у перманентній кризі» [9, с. 233]. Усвідомлюючи пряму залежність стану зарубіжного українства від рівня національної державно-політичної самореалізації українців, проти яких на їхніх етнічних територіях упродовж віків велася дискримінаційна політика чужих державних утворень, М. Сополига виявляє згубну дію цих реалій, вказує на негативну їх проекцію на

http://www.etnolog.org.ua

цілий український світ: «Систематичне винищування українства, довгорічна цілеспрямована русифікація <...> негативно впливали й на розвиток українців зарубіжжя. Під гаслом інтернаціоналізації і т. зв. консолідації радянського народу було знекровлено та здеформовано національну свідомість українців <…> Приблизно в таких же умовах перебували й українські меншини в сусідніх країнах колишнього соціалістичного табору» [9, с. 233]. Відтак, далекоглядно підсумовує дослідник, доля української меншини Східної Словаччини залежить від загальних геополітичних процесів у Європі, національної політики Словацької Республіки та соціально-економічної і державотворчої ситуації в Україні.

У своїй науково-дослідницькій роботі М. Сополига не обмежується винятково україністикою, він виходить на рівень широких порівняльних студій, долучається до виконання синтетичних досліджень загальнословацького формату. Так, учений брав участь у реалізації ряду престижних наукових проектів у рамках діяльності Народознавчого інституту Словацької академії наук, пов'язаних з роботою над «Етнографічним атласом Словаччини» (1990), «Енциклопедією народної культури Словаччини», а також над розробкою фундаментальних тем (з 1985 р.) про «Етнокультурну спільність в Карпато-Балканській області», а згодом – про «Етнічні процеси в Середній та Східній Європі» та ін.

Як зазначалося, професійна діяльність М. Сополиги не вичерпується його багатоаспектними й масштабними науково-пошуковими проектами, а має органічне продовження в пам'яткоохоронній, видавничій і культурно-просвітницькій його роботі. Згадаймо, бодай побіжно, його редакційно-видавничу практику, яка так само підпорядкована благородній справі опублікування джерел і досліджень з усіх царин наукового знання про українців Словаччини. Зосібна, йому належить особлива заслуга в підготовці й опублікуванні «Наукових збірників Музею української культури у Свиднику». Під керівництвом ученого побачили світ 15 томів цього надзвичайно інформативного й унікального за репрезентованою тематикою наукового видання (що по праву слугує народознавчою енциклопедією українсько-

http://www.etnolog.org.ua

русинського населення Північно-Східної Словаччини). На його сторінках у логічно вмотивованій послідовності порушуються найрізноманітніші україністичні проблеми в їх локально-територіальному вимірі (від історіографічних оглядів і опублікування джерел до мовних, літературознавчих та етнографічних розвідок, представлених авторитетним авторським складом у запровадженій рубрикації: «Історія», «Історія культури», «Етнографія та фольклористика», «Мистецтвознавство», «Мовознавство», «Літературознавство», «Звіти. Хроніка. Рецензії»). Справді, як спектр порушених у збірниках проблем, так і формат викладу матеріалу, узасадненого поважним науковим апаратом, засвідчує їх актуальність та високий рівень і переконливість аргументації. Надзвичайно цінною є рубрика «З історії та джерел», яка вводить до наукового обігу нові або забуті архівні дані та рідкісні публікаційні матеріали й дослідження, серед яких, зокрема, і *Historia Carpato-Ruthenorum* Михайла Лучкая.

У рубриці «Мовознавство» йдеться про соціолінгвістичні дослідження, лексично-семантичні особливості фразеології, мікротопонімію, церковнослов'янську мову, локальні говірки та діалекти, лексикографічні параметри словацько-українського словника тощо, що фактично в регіональному вимірі репрезентує майже всі напрями сучасного мовознавства. За таким самим проблемно-тематичним принципом побудовані й інші рубрики, що створюють повноцінну панораму досліджень з різних україністичних дисциплін за матеріалами з Пряшівщини.

Результатом наукової співпраці Мирослава Сополиги і мовознавців Зузани Ганудель та Івора Ріпки стало видання Музеєм фундаментального «Атласу українських говорів Східної Словаччини» Василя Латти [4], етнографічну спадщину якого М. Сополига підготував і опублікував у дев'ятнадцятому номері «Наукового збірника» Музею. Окремі томи збірника присвячені спеціальним науковим проблемам (словацько-українським взаєминам у сфері історії, культури, мови та літератури (т. 24); східнохристиянським сакральним пам'яткам на словацько-польсько-українському пограниччі (т. 25) та ін.), винесеним на обговорення учасників зорганізованих М. Сополигою міжна-

http://www.etnolog.org.ua

родних наукових конференцій. Видання серії музейних збірників, які істотно збагачують тематичну палітру україністичних студій у цілому, заповнюючи прогалини вітчизняної гуманітаристики, – направду, подвижницька праця вченого, адресована як сучасникам, так і прийдешнім поколінням дослідників.

Європейській народознавчій громаді М. Сополига відомий не лише як визнаний дослідник народного будівництва й сакральної архітектури, але і як незмінний упродовж 30 років керівник Музею української культури у Свиднику, що постав 1956 року, а нині є потужним центром україністичних досліджень у Словаччині [див.: 8; 11; 19]. Учений безпосередньо опікувався творенням сучасних експозицій Музею – саме під його керівництвом на фактологічній основі масштабних наукових досліджень культурно-історичного розвитку українського населення ЧСФР сформована постійна музейна експозиція площею 1700 м^2, що хронологічно охоплює період від найдавніших часів до сучасності. Відкрита 1991 року за участі науковців з 18 країн світу, вона була високо поцінована етнографічною громадою Словацької академії наук – її авторський колектив одержав Першу премію Словацького етнографічного товариства.

Невпинний пошук правдивого знання про свій народ мобілізував М. Сополигу на наполегливу працю з розгортання широкомасштабної пам'яткоохоронної діяльності в царині народної архітектури та створення музейної експозиції під відкритим небом. В основу започаткованого ним 1975 року експозиційного комплексу просто неба (скансен), який виник на основі розробленого вченим нового музейного проекту, лягла колекція найтиповіших зразків народної житлобудівної традиції із 226 сіл українського населення Східної Словаччини. Нині ця експозиція (площею 11 га) налічує понад 50 пам'яток і є одним з найвизначніших музейних осередків Словаччини як за рівнем науково-дослідницької та пам'яткоохоронної, так і за масштабами просвітницької діяльності.

Історія Музею української культури, лише саму назву якого на початку 1990-х років (у зв'язку з курсом на так звану деукраїнізацію) заповзяті владоможці офіційно змінювали мало не

http://www.etnolog.org.ua

10 разів, силкуючись заставити колектив зректися його означення «український», як у варцадлі відбиває непросту долю українців-русинів Пряшівщини і директора Музею Мирослава Сополиги зокрема, який органічно поєднує громадянську вірність Словаччині як державі з відданістю своєму народу, уособлюваному етнічно українською людністю Пряшівщини. Безпідставні звинувачення й неодноразові звільнення з роботи, образливі публічні кампанії з метою дискредитувати вченого, що тривали з різною інтенсивністю роками, – таку ціну довелося сплатити дослідникові за свою принципову позицію. Проте ці випробування лише гартували характер ученого, якому все ж таки вдалося зберегти і Музей, і його українську сутність.

Як ініціативний громадський діяч, справжній гуманіст М. Сополига щиро опікується питаннями міжнаціонального миру і злагоди – він розробив і зреалізував низку проектів, спрямованих на гармонізацію українсько-словацьких відносин (міжнародна наукова конференція у 2006 р. «Словацько-українські взаємовідносини в області історії, культури, мови та літератури»), налагодження доброзичливих толерантних міжнаціональних стосунків у країні («Музейна презентація національних меншин в Словаччині», 1996 р.). Відповідаючи на виклики часу і дбаючи про міжкультурний діалог у Європі, М. Сополига сприяє реалізації сучасних популярних проектів, присвячених Дням європейської культурної спадщини (Свидник) та використанню музейного потенціалу для розвитку туристичного руху (у рамках транскордонної співпраці між Польщею та Словаччиною).

Водночас М. Сополига – організатор, співорганізатор та учасник багатьох міжнародних конференцій, симпозіумів і семінарів у Словаччині, Україні, Польщі, Чехії, Бельгії та Голландії. Учений активно долучився до роботи організаційного комітету з підготовки 25 конференції Асоціації європейських музеїв просто неба.

Свідченням широкого визнання наукового доробку М. Сополиги є запрошення його у 2007 році до акредитаційного процесу Інституту етнології в ролі експерта з оцінки роботи (за 2003–2006 рр.) і визначення перспектив діяльності Етнологічного ін-

http://www.etnolog.org.ua

ституту Словацької академії наук (на подальший чотирирічний період).

Незаперечний науковий авторитет ученого маніфестує поважний список його офіційного членства у провідних дослідницьких і урядових структурах – дійсний член Товариства ім. Т. Г. Шевченка, віце-президент Міжнародної асоціації україністів, дійсний член Асоціації європейських музеїв під відкритим небом (*Association of European Open Air Museums*), член спеціалізованої вченої ради Національної академії наук України, член Ради Уряду Словацької республіки у справах національних меншин (1991–1998), член Президії Союзу музеїв Словаччини, довгорічний член Президії Етнографічного товариства Словаччини, член Президії Світової федерації українських лемківських організацій, багаторічний член Президії Центральної Ради Союзу русинів-українців Словацької республіки.

Дослідник підтримує найтісніші наукові зв'язки з Україною. Так, з 2006 року він є почесним доктором Ужгородського національного університету. Учений був активним учасником міжнародної українсько-словацької етнографічної експедиції 1991 року на Пряшівщину, матеріали якої покладені в основу двотомної історико-етнографічної монографії «Лемківщина» (Львів, 1999). Під керівництвом М. Сополиги відбулася важлива наукова конференція «Українці в прикордонних областях Карпат: проблеми акультурації, асиміляції, ідентифікації» (2011).

Давня і плідна співпраця поєднує М. Сополигу з народознавцями Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України: Мирослав Дмитрович – багаторічний член спеціалізованої вченої ради ІМФЕ із захисту докторських та кандидатських робіт, автор і член редколегії інститутського часопису «Народна творчість та етнологія», співавтор і рецензент колективних фундаментальних праць з етнічної та етнокультурної історії України [2], експерт і опонент під час захисту дисертаційних досліджень.

Огляд наукового доробку М. Сополиги переконує, що знайдеться небагато дослідників, котрі могли б дорівнятися до його дивовижних досягнень: персональна бібліографія вченого ста-

http://www.etnolog.org.ua

новить понад 1500 позицій (наукові статті, музейні путівники та рецензії); сягає 60-ти авторських або виконаних у співавторстві книжкових видань. Такого наукового ужинку вистачило б на цілий колектив! Наукові здобутки М. Сополиги мають потужний і благотворний вплив на етнографічне вивчення історії і культури Карпат та на славістичний потенціал сучасної європейської науки. Його подвижницька діяльність воістину робить честь сучасній гуманітаристиці цілої України та Словаччини!

Примітки

[1] Народився Мирослав Сополига 1946 року в містечку Свидник (Словаччина), з яким пов'язані його життєвий і науковий шляхи. Проте дитинство його пройшло на багатій історичною пам'яттю Рівненщині, куди в повоєнний період 1947 року в рамках міграційних процесів на 14 років переселилися його батьки. Після повернення (1961) з родиною до Свидника і закінчення 1962 року місцевої середньої школи М. Сополига поступає на філософський факультет Університету ім. П. Шафарика в Пряшеві, де здобуває освіту за спеціальністю «Історія, українська мова та література».

У 1967 році після закінчення університету М. Сополига розпочав багаторічну працю у Свиднику, у Музеї української культури, де з 1972 року очолив відділ етнографічної роботи. Вибір народознавчої спеціальності молодим дослідником був не випадковим з огляду на його глибокий і незмінний інтерес до народної культури ще зі студентських літ.

Одночасно з широкоформатною та багатоаспектною пошуково-дослідницькою діяльністю (узасадненою на зібраному власноруч експедиційному матеріалі), учений розбудовує Музей, збагачуючи його фонди й експозицію унікальними колекціями пам'яток етнокультури. На основі проведених експедиційних дослідів та зібраних матеріалів і відомостей М. Сополига в 1979 році успішно захистив кандидатську дисертацію «Народне житло українців Східної Словаччини» на філософському факультеті Університету ім. Я. Коменського та Словацької академії наук у Братиславі. Новим етапом наукового поступу М. Сополиги став захист докторської дисертації «Народне житло українців Пряшівщини» і здобуття ступеня доктора історичних наук у 1993 році в Інституті мистецтвознавства, фольклористики та етнології

http://www.etnolog.org.ua

ім. М. Т. Рильського НАН України. Це стало важливим фактом офіційного визнання наукових досягнень ученого не лише в Словаччині, але й, як зазначають дослідники, у цілій Середній Європі.

[2] Етнічна та етнокультурна історія України. – Київ, 2011. – Т. 2. – 528 с. (співавтор); Українці-русини: етнолінгвістичні та етнокультурні процеси в історичному розвитку. – Київ, 2013. – 750+XXX с. (співавтор та співредактор).

Джерела та література

1. *Балега Ю. І.* Політичне русинство, або фенцико-бродіївські привиди на Закарпатті. – Ужгород, 2010.

2. *Вархол Й.* До вершини наукового Олімпу (До 60-річчя від дня народження доктора філософії Мирослава Сополиги, доктора історичних наук) // Науковий збірник Музею української культури у Свиднику. – Свидник, 2007. – Вип. 24. – С. 463–472.

3. *Данилюк А. Г.* Дослідження народного житла // Народна творчість та етнографія. – 1985. – № 3. – С. 83–84.

4. *Латта В.* Атлас українських говорів Східної Словаччини / наукове і картографічне доопрацювання та упорядкування З. Ганудель, І. Ріпки, М. Сополиги. – Пряшів, 1991.

5. *Мишанич О.* Політичне русинство: історія і сучасність. – Київ, 2013.

6. *Сенько І.* Земля з іменем: краєзнавчі студії. – Ужгород, 1998.

7. *Скрипник Г.* «Русини» – етнонім, що має українців єднати... // Українці-русини: етнолінгвістичні та етнокультурні процеси в історичному розвитку. – Київ, 2013. – С. I–XXIX.

8. *Сополига М.* 50 років діяльності Музею української культури у Свиднику // Науковий збірник Музею української культури у Свиднику. – Свидник, 2007. – Вип. 24. – С. 299–317.

9. *Сополига М.* До питань етнічної ідентифікації та сучасних етнічних процесів українців Пряшівщини // Науковий збірник Музею українсько-руської культури у Свиднику. – Пряшів, 2001. – Вип. 22. – С. 208–236.

10. *Сополига М.* Історіографія дослідження традиційної матеріальної культури Північно-Східної Словаччини // Українці-русини: етнолінгвістичні та енокультурні процеси в історичному розвитку. – Київ, 2013. – С. 430–453.

http://www.etnolog.org.ua

11. *Сополига М.* Музей української культури в Свиднику на початку третього тисячоліття (2000–2009 р.р.) // Науковий збірник Музею української культури у Свиднику. – Свидник, 2010. – Вип. 25. – С. 426–454.

12. *Сополига М.* Народна архітектура українців Східної Словаччини. – Свидник, 1976. – 132 с.

13. *Сополига М.* Народне житло українців Східної Словаччини. – Братислава ; Пряшів, 1983. – 388 с.

14. *Сополига М.* Перлини народної архітектури = *Sopoliga M.* Perly l'udovej architektúry. – Пряшів, 1996. – 128 с.

15. *Сополига М.* Українці Словаччини: матеріальні вияви народної культури та мистецтва. – Київ, 2011. – 330 с.

16. *Тиводар М. П.* Закарпаття: народознавчі роздуми. – Ужгород, 1995.

17. Українці-русини: етнолінгвістичні та етнокультурні процеси в історичному розвитку. – Київ, 2013. – 750+XXX с.

18. *Чучка П.* Національна свідомість закарпатських українців у XX столітті: етнолінгвістичний та культурно-історичний аспекти. – Ужгород, 2005.

19. *Sopoliga M.* Múzeum ukrajinsko-rusinskej kultúry vo Svidniku. – Svidnik, 2006.

IMGE

http://www.etnolog.org.ua

**Президія VIII Міжнародного конгресу україністів.
Директор Музею української культури у м. Свиднику
проф. М. Сополига, професор Віденського університету М. Мозер,
голова Асоціації україністів Словаччини проф. М. Мушинка,
директор ІМФЕ ім. М. Т. Рильського, президент МАУ
акад. Г. Скрипник, член Президії НАН України акад. О. Онищенко**

**Виступ М. Сополиги на пленарному засіданні
VIII Міжнародного конгресу україністів. м. Київ. 22 жовтня 2013 р.
Колонна зала Київської міської державної адміністрації**

http://www.etnolog.org.ua

1

2

Участь М. Сополиги в секційних (1) та пленарному (2) засіданнях VIII Міжнародного конгресу україністів. м. Київ. 21–24 жовтня 2013 р.

http://www.etnolog.org.ua

М. Сополига та М. Глушко на засіданні спеціалізованої вченої ради ІМФЕ ім. М. Т. Рильського із захисту докторських та кандидатських дисертацій. м. Київ. Травень 2016 р.

Спеціалізована вчена рада ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України із захисту докторських та кандидатських дисертацій. Г. Скрипник, Г. Бондаренко, В. Борисенко, М. Сополига. м. Київ. Травень 2016 р.

http://www.etnolog.org.ua

**Учасники Семінару з питань підготовки кадрів з народознавства та координації дослідницької діяльності.
В. Борисенко, М. Глушко, М. Сополига, І. Павленко. За трибуною П. Чернега. ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України.
Київ. 4 березня 2015 р.**

**VIII Міжнародний конгрес україністів. М. Сополига, В. Радчук.
м. Київ. 21–24 жовтня 2013 р.**

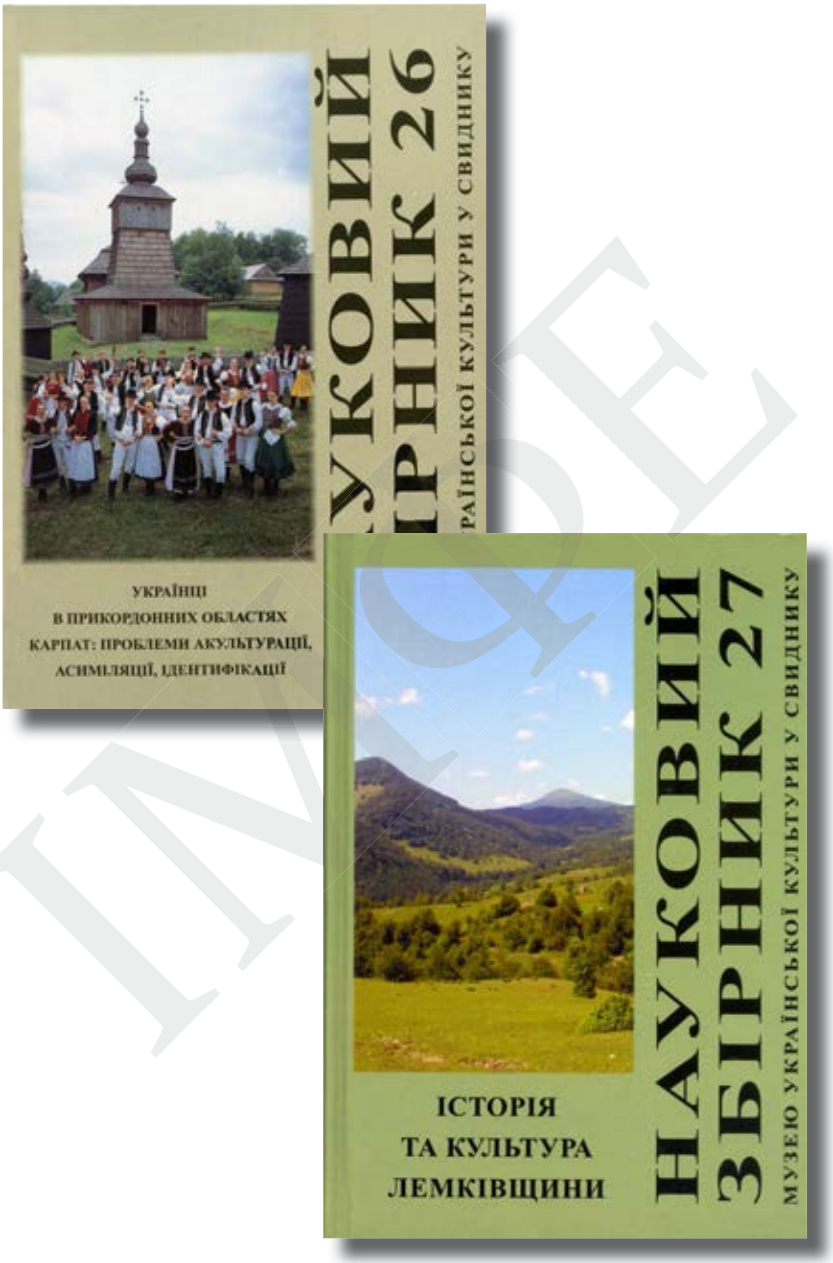
http://www.etnolog.org.ua

Біля пам'ятника Т. Шевченку
(М. Сополига – в останньому ряду крайній праворуч).
м. Канів. Жовтень 2013 р.

http://www.etnolog.org.ua

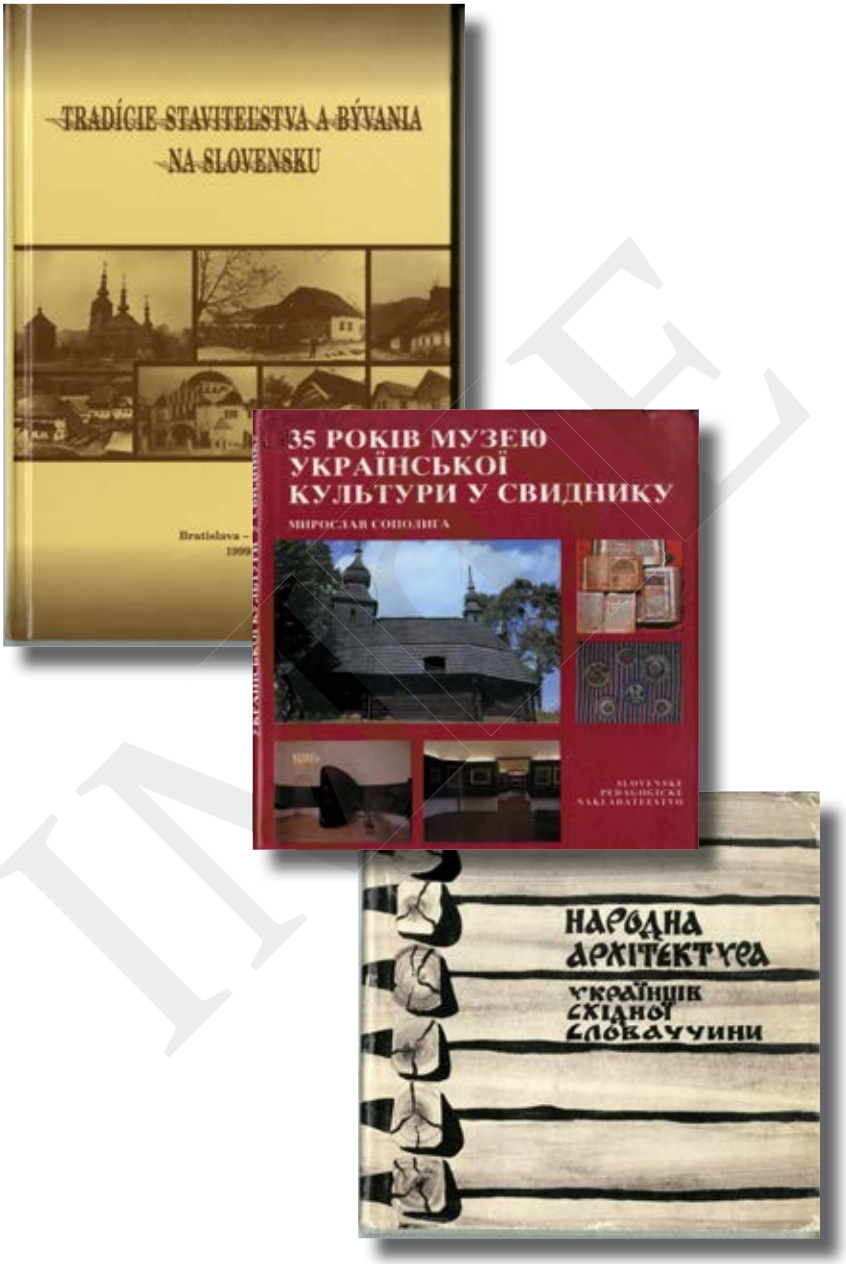
IMAGE

http://www.etnolog.org.ua

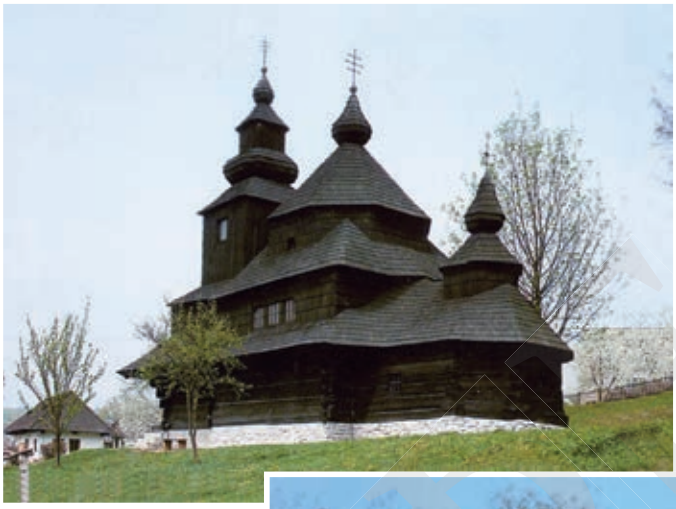


http://www.etnolog.org.ua

http://www.etnolog.org.ua



http://www.etnolog.org.ua



Церква Святого Архангела Михаїла. 1764 р. Лемківська русько-українська тридільна дерев'яна церква. с. Новоселиця

Церква Святого Миколая. 1741 р. Лемківський тридільний дерев'яний храм. с. Кожухівці

(За: *Сополига М.* Перлини народної архітектури = Sopoliga M. Perly l'udovej architektúry. – Пряшів, 1996. – 128 с.)

http://www.etnolog.org.ua

Церква Покрови Богородиці. 1763 р. Лемківський русько-український тричастинний дерев'яний храм. с. Ялинки

Церква Покрови Богородиці. Друга половина XVIII ст. Лемківська русько-українська тридільна дерев'яна церква. с. Новоселиця

(За: *Сополига М.* Перлини народної архітектури = Sopoliga M. Perly l'udovej architektúry. – Пряшів, 1996. – 128 с.)

http://www.etnolog.org.ua

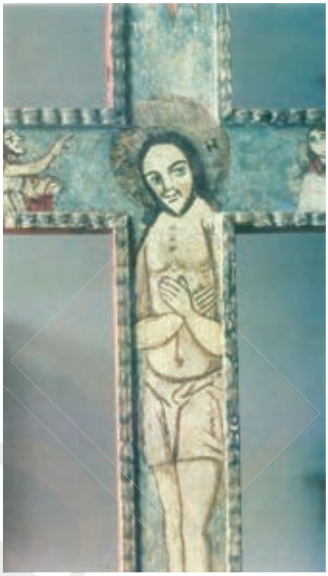
Богородиця-Одигітрія з апостолами. XV ст. с. Бехерів

Святий Василій. XVIII ст. с. Крайнє Чорне

Христос-Пантократор. XV ст. с. Чабини

(За: *Сополига М.* Українці Словаччини: матеріальні вияви народної культури та мистецтва. – Київ, 2011. – 330 с.; *Сополига М.* 35 років Музею української культури в Свиднику. – Братислава ; Пряшів, 1990. – 192 с.)

http://www.etnolog.org.ua



Розп'яття.
XVIII ст. с. Гавай

Деісус. XVIII ст.

(За: *Сополига М.* Українці Словаччини: матеріальні вияви народної культури та мистецтва. – Київ, 2011. – 330 с.; *Сополига М.* 35 років Музею української культури в Свиднику. – Братислава ; Пряшів, 1990. – 192 с.)

http://www.etnolog.org.ua

Інтер'єр хати із с. Кечковець (кухонна та спальна частини). Музей української культури у Свиднику

Господарська садиба із с. Кечковець. Музей української культури у Свиднику

(За: *Сополига М.* 35 років Музею української культури в Свиднику. – Братислава ; Пряшів, 1990. – 192 с.)

http://www.etnolog.org.ua

Жінки в кожушках. с. Якуб'яни

Парубоцтво в народному вбранні. с. Якуб'яни. Фонди Музею української культури у Свиднику

(За: *Сополига М.* Українці Словаччини: матеріальні вияви народної культури та мистецтва. – Київ, 2011. – 330 с.)

IMOE

http://www.etnolog.org.ua

Чоловічий кожушок «брушляк». с. Нижні Репаші

Хустка. с. Боглярка. Фонди Музею української культури у Свиднику

Корсетка, вишита вовняними нитками. с. Габура. Фонди Музею української культури у Свиднику

Спідниця з вибійки. с. Якуб'яни

(За: *Сополига М.* Українці Словаччини: матеріальні вияви народної культури та мистецтва. – Київ, 2011. – 330 с.)

http://www.etnolog.org.ua

УДК 39(437.6=161.2):316.347

Мирослав СОПОЛИГА
(Свидник, Словаччина)

ДО ПРОБЛЕМИ ЕТНОГЕНЕЗУ УКРАЇНСЬКОЇ МЕНШИНИ СЛОВАЧЧИНИ

Регіон Карпат, де живуть українці, є стратегічним та економічно привабливим, тому вже кілька століть він привертає увагу фахівців різного рівня та з різними намірами. Йому присвячена величезна кількість праць, зокрема широко висвітлюється проблема походження та історії закарпатських українців. На жаль, чимало авторів праць мають іншу мету, ніж можна було б очікувати від учених у сфері гуманітарних наук. Дуже обережно та критично треба ставитися до видань, автори яких послуговуються псевдонауковими методами, спрямованими на задоволення певних політичних інтересів і територіальних претензій. Окремі автори не зважають на вкрай складну ситуацію у сфері історичного, соціально-економічного, релігійного та етнокультурного розвитку регіону. Однак є низка праць, які стали вагомим внеском у вирішення проблеми генези та історичного розвитку цього віками пригноблюваного етносу, саме визнання якого часто штучно ускладнювалося. Комплексний аналіз історії та розвитку культури східнословацьких українців ще чекає на свого дослідника.

Предметом дискусій при вивченні українців (русинів, лемків)[1] Словаччини та Польщі передусім є питання етногенезу й автохтонності, а також часу появи українців на цих землях. Полеміка з приводу цих питань точиться у двох основних площинах. Українські та російські історики однозначно визнають східнослов'янське походження досліджуваної етнічної групи. Незаангажовані чеські, словацькі та польські дослідники стоять на подібних позиціях[2]. Однак під впливом різних ідеологічних та геополітичних візій деякі автори намагаються піддати сумнівам східнослов'янське або українське походження етнографічних груп русинів (лемків), які, на їхню думку, сформувалися на базі місцевого автохтонного

http://www.etnolog.org.ua

словацького або польського населення під впливом пастушої волоської колонізації з теренів Румунії та Трансильванії[3]. На жаль, незважаючи на те що ці хибні й спекулятивні теорії вже давно аргументовано спростовано[4], дехто їх дотепер популяризує. Багато словацьких істориків також дійшли висновку, що в рамках так званої колонізації на теренах сучасної Східної Словаччини переважав український елемент, а термін «волох» мав соціально-правове, а не етнокультурне значення[5].

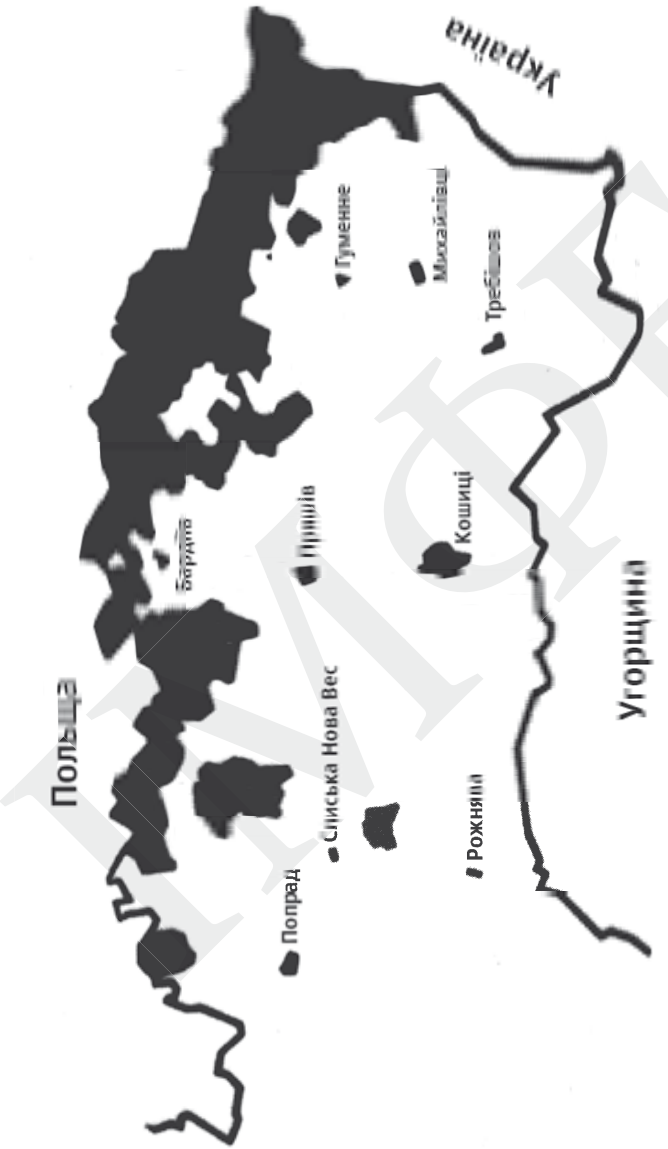
Незважаючи на сучасні державні кордони, етногенез українців у Східній Словаччині треба вивчати в контексті ширших географічно-історичних реалій. Адже сучасні території Західної, а особливо Закарпатської, України та Північно-Східної Словаччини – землі колишніх Земплинської, Шариської та Списької жуп – тривалий час перебували у складі одних державних утворень, а їх мешканці мали спільну, тобто подібну долю.

Ще донедавна в науковій літературі нерідко висловлювали такі твердження, що регіон Карпат, зокрема й північно-східні райони сучасної Словаччини, тривалий час, аж до початку волоської колонізації у XV–XVI ст., залишався незаселеним. Однак багато археологічних та історичних даних свідчать, що заселення більшої частини Східної та Середньої Європи, у тому числі й території сучасної України та Східної Словаччини, почалося ще в кам'яний вік[6]. Проте це дуже віддалені початки історії цього регіону, вивчення яких наразі не належить до наших завдань.

У нашому випадку набагато актуальнішим завданням є простежити процес формування українського етносу в досліджуваному регіоні. Загальновідомо, що він безпосередньо пов'язаний з приходом на ці терени в VI–VII ст. східних слов'ян. Це відбувалося під тиском кочівних племен, які робили постійні наїзди з районів Дніпра, Пруту і Чорного моря[7]. Дискусійним залишається хіба що питання інтенсивності та території поширення східнослов'янського етнічного субстрату, особливо в західному напрямі.

Відомо, що на теренах, де нині живе західна гілка українців, колись мешкали представники південно-західної групи східних слов'ян. Від V ст. їх називають венедами, антами та склавами.

http://www.etnolog.org.ua



http://www.etnolog.org.ua

Багато істориків уважають прямими предками закарпатських, у тому числі й сучасних східнословацьких, українців білих хорватів. Білі хорвати – це представники південної гілки східних слов'ян, які в VII–VIII ст. переселилися в наші краї з району Подніпров'я. На нашу думку, у випадку білих хорватів маємо справу з місцевою назвою тих самих людей, які, по суті, нічим у мові й культурі не відрізнялися від представників інших племен, що в ті часи населяли територію сучасної України. Етимологію етноніма «хорвати» пов'язують із назвою «Карпати»: «хорвати» («ґорбати», «горбати», «хорваті»), тобто мешканці гір, верховинці. Означеннями «білий», «червоний», «чорний» колись позначали сторони світу. Отже, білі хорвати – це західні горці (ґуралі). Частина їх згодом переселилася на південь та стала основою сучасної південнослов'янської нації – хорватів. А ті, які залишилися в Карпатах, асимілювалися з іншими східнослов'янськими племенами, та їх разом почали називати «русами» («росами», «русинами»), «руськими людьми». Від середини IX ст. етнонім «руський» став загальновідомим, однак пізніше його привласнили московити (москалі), тобто сучасні росіяни [8].

Перші писемні згадки про приєднання місцевих племен до державного утворення, тобто Київської Русі, припадають на першу половину IX ст. У X ст. роздроблені слов'янські племена об'єднуються в єдиний державно-політичний організм, а тому останню згадку про плем'я білих хорватів датують 992 роком [9]. У межах Київської Русі об'єдналися всі названі племена, і тоді почався процес формування староруського (руського) етносу, з якого згодом сформувався старожитній український народ. Однак питання західних кордонів Київської Русі ще донині є предметом численних дискусій, для об'єктивної оцінки яких необхідний комплексний інтердисциплінарний підхід, шо ґрунтується на даних історії, археології, філології та етнології.

Уже давніше деякі дослідники стверджували, що у VIII ст. численні групи руської (рутенської, української) людності потрапили на терени сучасної Східної Словаччини як учасники Арпадових військових або сторожових дружин [10]. У відомій Арпадовій хроніці [11] згадується про ще масовіше переселення давніх укра-

http://www.etnolog.org.ua

їнців (рутенів) у X ст. із Подніпров'я на терени сучасного Закарпаття та Східної Словаччини. Тоді, мовляв, українці переселилися разом з угорцями. Відомо, що в XI та XII ст. руська сторожа виконувала для угорських королів таку саму роль, як і печеніги, половці, а згодом язиґи та кумани. Сторожу королівського двору називали рутенами навіть у XVI ст., хоча в її складі тоді вже не було етнічних русинів [12]. Отже, ще з X–XI ст. на теренах сучасної Східної Словаччини з'являються руські (староукраїнські) поселення, які населяла згадана сторожа та їхні рідні. Про це свідчать і сучасні ойконіми південної земплинської частини Словаччини (Руське, Руська Бистра, Русків) та Угорщини (*Cönczruszka*). Спершу такі поселення засновували в прикордонній смузі, а також на перехресті важливих шляхів. Сучасні дослідження однозначно засвідчують, що північні кордони Угорщини в районі Спишу та Шаришу досягли карпатських хребтів наприкінці XIII – на початку XIV ст. А це означає, що масова хвиля колонізації накрила ці терени набагато раніше, завдяки чому сюди потрапила значна кількість східнослов'янської людності [13].

Остаточно сформована руська, тобто староукраїнська етнічна стихія розпочала інтенсивне заселення Північно-Західних Карпат, у тому числі й території сучасної Східної Словаччини, у другій половині XIII ст., у період після розпаду Київської Русі на окремі дрібні князівства, особливо після монголо-татарської навали. Однак Угорщина також поступово пересуває свої кордони аж до північно-західних карпатських хребтів (Закарпаття). Подібну долю мали й інші західні регіони, заселені руcько-українською людністю. Польща за допомогою Угорщини підкорила Галичину, а Північна Буковина була приєднана до Молдавського князівства.

Процес заселення Північно-Східної Словаччини загалом завершується аж у XV–XVI ст. Це відбулося завдяки припливу хліборобського населення, викликаного передусім економічними та політичними чинниками – пошуками шматка хліба на території сучасної Східної Словаччини через посилення феодальної експлуатації в Галичині та закарпатській частині України, а також втечею населення, головним чином бунтарів та опришків, від панських покарань і перед набігами татар [14]. У науковій

http://www.etnolog.org.ua

літературі цей етап заселення людністю, яка займалася скотарством та хліборобством, називається волоською колонізацією.

Місцеві землевласники, зацікавлені в процвітанні своїх маєтків, усіляко підтримували цей колонізаційний процес, надавали новим поселенцям різні пільги та переваги (концесії). Це й приваблювало український етнічний елемент, який саме тоді поселився у Східній Словаччині. Так виникли приблизно 300 сіл, у яких переважали українці. Тоді сформувалися також і великі домінії – маковицька, стропківська, чічавська, гуменська.

Поява на теренах сучасної Північно-Східної Словаччини староукраїнського (руського) хліборобського та пастушого елементу заклала тут міцний фундамент під майбутнє постійне заселення українців, яке поступово розросталося. Нові українські поселення виникали фактично аж до XVI ст. Наприклад, у 1572 році на Земплині як нове поселення (*villa nova*) згадують Чертіжне, Владичу та Бистре. У 1600 році на Шариші, у маковицькій домінії, новими поселеннями називають Кореївці, Крайню Порубку, Чорне, Вишню Писану, Нижню Писану, Минівці, Вапеник, Довгуню, Белеївці, Вишній Комарник, Прикру, Бодружал, Гінківці, Поляну, Дрічну, Гутку, Бистру[15].

Місцеве українське населення завдяки тривалій територіальній та економічній ізоляції дотепер зберегло свою етнічну ідентичність – мову, матеріальну культуру, віросповідання. Це засвідчує величезна кількість наукових праць, головним чином словацьких дослідників[16]. Тому будь-які спроби применшити український характер заселення цього регіону, як це роблять автори згаданих теорій, пов'язаних із так званим волоським правом тощо, є щонайменше несерйозними.

Як засвідчують численні етнографічні дослідження, скотарство на значній частині Північно-Східної Словаччини ніколи не було основним заняттям населення. Більше того, слово «волохи» не вказувало на етнічну належність денотата, а лише на його соціальний статус, тобто на його заняття на підставі волоських традицій. Тобто волохи у Східній Словаччині не мали румунської етнічної самосвідомості. Хоча в першій половині XV ст. на Шариші та Земплині згадуються «волохи», але в реєстрах цер-

http://www.etnolog.org.ua

ковних десяток зазначається, що то були волохи «руської віри», тобто і руські за походженням [17]. У складі аналізованих колонізаційних хвиль румунський етнічний елемент не поширився на захід далі від Ужгородської столиці [18]. При цьому цілком природно, що в досліджуваному українському етнічному середовищі простежуються певні румунські впливи, зокрема у високогірному вівчарстві та термінології, пов'язаній із цим заняттям. Однак у своїй основі вони нічим не вирізняються на тлі таких впливів у середовищі словацького або польського високогірного вівчарства. Характерно, що руська (українська) колонізація поширювалася далі на захід, але в словацькому та моравському середовищах її етнічні сліди вже менш помітні.

На території сучасної Східної Словаччини осідав, по суті, виняткова хліборобський або хліборобсько-тваринницький елемент. Тому в такому етнічному середовищі не могла сформуватися власна шляхта або верства міщан. Нечисленною була тут і верства вільних селян. Адже на українських етнічних теренах Східної Словаччини власниками феодальних латифундій були поміщики неукраїнського походження, а шляхта також була неукраїнською. Переважна більшість українців прийшли в ці країни тоді, коли тут неукраїнська панівна верства вже сформувала соціальні структури, проникати в які було дуже непросто. Це траплялося у винятків випадках, але, як правило, ціною асиміляції. Подібна ситуація була з поселенням у містах. Природно, що й ці чинники значною мірою позначилися на ментальності місцевої української людності. Це помітно з її низького рівня самооцінки, безмежної покірності, слухняності та вміння пристосовуватися. Ці риси й нині притаманні більшості сільського населення, вони мають серйозний вплив на етнокультурні, релігійні, політичні особливості формування української національної меншини.

Перелічені чинники певною мірою спричинилися до того, що на теренах сучасної Східної Словаччини український етнос ніколи не створював жодних самоврядних або політичних утворень. З літератури нам, звичайно, відома назва «Руська крайня», але тут радше маємо справу з господарсько-адміністративним поділом, ніж з політико-державним поняттям. Термін «крайня»

http://www.etnolog.org.ua

вживали на позначення території окремих так званих столиць, тобто доміній (маковицької, гуменської), а за своїм поняттєвим наповненням він відповідав термінові «діштрикт» – частина, район землеволодіння [19]. Саме так, безперечно, можна витлумачити окремі місцеві ойконіми (Крайня Бистра, Крайнє Чорне, Крайня Поляна) та прізвища (Крайняк, Крайник тощо).

На наш регіон поширювалася офіційна назва північних областей Угорського королівства – «*Filvidék*». У період Угорщини українські етнічні терени найчастіше називали Підкарпатською Руссю, Карпатською Руссю, Угорською Руссю. Між мешканцями були поширені географічні назви Закарпаття і Підкарпаття. В умовах бездержавного статусу регіону такі географічні назви всіляко підтримувала тогочасна влада. Представники панівних державотворчих народів ніколи не були зацікавлені у справі національного відродження закарпатських русинів-українців, а тому всіляко підтримували сепаратистські течії в межах українського руху. Ідея об'єднання всіх русинів-українців викликала у них різкий спротив. У цьому регіоні Карпат вживання етноніма «українець», як і українська ідея загалом, із погляду тогочасних владних та територіальних інтересів панівних народів були неприйнятними. Тому для означення представників нашого етносу офіційно нав'язували етноніми «русин», «руснак», «рутен», а останнім часом і «лемко». У сучасній фаховій літературі етнонім «лемко» вживають для називання представника найзахіднішої етнографічної групи українців. Ця назва утворилася від частки «лем» («лиш»), яку вживають місцеві мешканці, на відміну від решти українців. Спершу цю назву сприймали як прізвисько. Першим у науковій літературі (1820) лемками назвав жителів Східної Словаччини словацький етнограф Ян Чапловіч. З польського боку пріоритет у вживанні етноніма «лемко» належить мовознавцеві Йосипу Левицькому (1834). Згодом цю назву використають також інші автори. Проте в цей час самі мешканці лемками себе не називали. Лише через 100 років, тобто в першій половині XX ст., етнонім «лемко» починає дедалі активніше вживатися серед галицьких русинів, однак серед простого люду на південних схилах Карпат цю назву й надалі не визнавали.

http://www.etnolog.org.ua

Нині частина того населення в Польщі вважає себе окремим лемківським народом, так само як у Словаччині поширені спроби витворити окремий русинський народ. Ці групи демонстративно відмежовуються від решти лемків та русинів української орієнтації. Однак парадоксально, що ніхто, тобто ні русини, ні лемки, ні українці, ні навіть ті їхні одноплеменці, котрі з певних причин офіційно вважають себе словаками або поляками, не заперечує свого спільного етнічного походження. Частина польських лемків, так само як і деякі «русинські» національні групи у Словаччині, Угорщині, Румунії, Сербії та інших країнах, мають свої офіційні об'єднання, що сповідують ідею окремого «русинського» народу та незалежної «русинської» держави [20].

Корені сучасного політичного русинізму сягають періоду Угорського королівства та австро-угорської монархії. Тоді, зокрема в середині XIX ст., на противагу державній асиміляційній політиці у громадських колах Західної України зароджується рух національного відродження, який, однак, мав русофільське спрямування, бо на нього серйозно впливали панівні російські шовіністичні кола. Руське населення, що проживало в Ґабсбурзькій імперії на північних схилах Карпат, під впливом освіченої інтелігенції, передусім львівської, дуже швидко усвідомило своє спільне з рештою українського народу походження. Однак руські будителі на теренах Угорщини (О. Духнович, А. Добрянський та ін.) хоч і визнавали спорідненість угорських та галицьких русинів, проте українську орієнтацію вважали неприйнятною. Вони наївно сподівалися на визволення від російського царя. Можливо, учні не до кінця усвідомлювали небезпеку русофільських теорій, які заперечували самобутність українського народу, у тому числі й русинів Східної Словаччини, та вважали їх гілкою «великаго русскаго народа», тобто «малороссами». У визвольну місію Росії тоді багато хто вірив і серед інших бездержавних слов'янських народів, зокрема словацькі народники [21], наприклад штурівці [22]. Тому немає жодних підстав ототожнювати національне відродження періоду XIX ст. із сучасним так званим русинським рухом, бо, окрім іншого, це є зневагою пам'яті про місцевих будителів. У культурно-освітній, публіцистичній,

http://www.etnolog.org.ua

а особливо літературній діяльності О. Духнович використовував церковнослов'янську мову, яку намагався збагатити деякими місцевими говірковими елементами, проте на рівні лексики та граматики він орієнтувався на російську мову. На теренах історичного Закарпаття впливовість русофільської орієнтації була помітною і після Першої світової війни. Однак паралельно з русофільством тут щораз більшу підтримку здобувала ідея об'єднання Підкарпатської Русі з Україною. Особливо актуальною ця ідея стала у зв'язку з розпадом Австро-Угорщини. Уже тоді значна частина закарпатських русинів за прикладом своїх галицьких співплемінників усвідомлювала себе частиною українського народу та дедалі частіше вживала промовисті назви «Підкарпатська Україна», «Карпатська Україна», «Закарпатська Україна» [23].

Після Першої світової війни за угодами Паризької мирної конференції в 1919 році територія Закарпаття була приєднана до Чехословацької Республіки як окрема політико-адміністративна одиниця – Підкарпатська Русь. Однак більша частина українського населення, що проживала на теренах сучасної Східної Словаччини, відійшла до іншої політико-адміністративної одиниці тогочасної Чехословаччини – Словаччини.

Тут і надалі тривав складний процес національного самоусвідомлення, у якому попеременно домінували окремі напрями, лідери яких орієнтувалися на різні держави. Звичайно, окрім прихильників автономії, у межах Чехословаччини були й сили, підтримувані угорською національною меншиною, які прагнули приєднання Закарпаття до Угорщини. Надалі впливовою залишалася русофільська течія, у середовищі якої декларувалися намагання витворити окремий карпаторуський народ, а згодом і самостійну державу.

У міжвоєнний період процес національного усвідомлення спрямовувала місцева інтелігенція, зокрема греко-католицьке духовенство та учительство. Мовою навчання було так зване «язичіє» – мішанина місцевих українських говірок, церковнослов'янської та російської мов. Молодь виховували в переконанні, що русини є частиною українського або російського

http://www.etnolog.org.ua

народу. Суто «русинську», або тутешняцьку етнічну самоідентифікацію тоді не визнавали. У статистичних даних русинів записували в одній графі з малорусами (українцями) та росіянами[24].

Усупереч складності етнокультурних процесів, більшість підкарпатських русинів щораз дужче усвідомлювали, що за своїм походженням, культурою, мовою та вірою вони належать до великої сім'ї українського народу. На теренах Закарпаття українська ідея мала величезну популярність, що, зрештою, привело до проголошення незалежної Карпатської України (1938–1939). У міжвоєнний період на території Закарпаття відбулася величезна кількість народних віче, зборів, на яких публічно та однозначно проголошували, що закарпатські русини належать до українського народу[25].

Наукові кола міжвоєнної доби також визнавали єдність українців та русинів. Чеська академія наук ще в 1919 році проголосила, що мешканці Підкарпатської Русі розмовляють такою ж мовою, як і галичани, тобто українською. Тому на території Підкарпатської Русі нема потреби створювати нову літературну мову.

У 1945 році значна частина українських закарпатських етнічних територій була приєднана до України в складі СРСР. Лише найзахідніша група русинів-українців залишилася у складі Чехословаччини, а з 1993 року – незалежної Словацької Республіки. З цього приводу треба зазначити, що в Пряшеві ще в березні 1945 року була заснована Українська національна рада, яка репрезентувала інтереси русько-українського населення Словаччини[26]. Це був знаменний акт, у якому східнословацькі русини однозначно визнавали себе представниками української нації. Прикметно, що в цей час ніхто не пропагував ідею самобутнього «русинського» етносу чи окремого русинського народу. Безперечно, це не робилося лише з політичних міркувань. Адже більшість населення, яка іменувала себе історичною назвою «русини», ще задовго до цього визнала себе українцями. Це стосується передусім населення колишньої Галичини, Буковини та Волині, яке становило приблизно 90 % «проблемного» народу. Мешканці колишньої Підкарпатської Русі ідентифікувалися як українці та добровільно приєдналися до України. Факт, що руси-

http://www.etnolog.org.ua

ни належать до української нації, дуже спокійно та розважливо сприйняла значна частина інтелігенції русофільської орієнтації. Усе це переконливо спростовує всі заяви про «насильну українізацію» русинів у 50-х роках ХХ ст. Українська національна самосвідомість місцевих жителів виникла раніше, ніж у 50-х роках ХХ ст., і вона є результатом тривалого та складного процесу національного відродження. Визнання себе українцями виражало волю більшості мешканців. Це був правильний вибір, адже теоретично ще існувала можливість записати себе росіянином, русином або словаком.

У досліджуваному регіоні повоєнної доби російська національна орієнтація місцевих жителів утратила не лише яке-небудь наукове обґрунтування, а й політичну підтримку. І самі представники місцевих «росіян» зрозуміли, що абсурдно вважати населення цього регіону росіянами. Саме тому змінили мову викладання в місцевих школах: українська мова замінила російську, а не «русинську», як нині дехто стверджує.

З огляду на сказане, не можна піддавати сумнівам правильність вибору тогочасних руських громадсько-політичних діячів. Самовизнання недавніх русинів українцями мало нарешті завершити тривалі безглузді дискусії щодо національної ідентичності місцевої людності та стати на заваді її асиміляції.

Однак виникають запитання, чи вибір русинів-українців Східної Словаччини щодо їх національної ідентифікації був демократичний та належно осмислений, і взагалі чи такий вибір міг уповні реалізуватися в умовах тоталітарного суспільства, яке ґрунтувалося на сумнозвісних засадах пролетарського інтернаціоналізму. Адже, як відомо, саме в повоєнний період відбулося переселення національно найсвідомішої частини українського населення Словаччини в Україну[27], було ліквідовано Українську національну раду Пряшівщини[28], відбулися трагічні події у зв'язку з боротьбою з українським буржуазним націоналізмом та ліквідацією греко-католицької церкви[29], знижено кількість українських шкіл, організовано переслідування українських культурних та громадських діячів під час так званого нормалізаційного процесу 70-х років ХХ ст. Усе це потребує ретельного

http://www.etnolog.org.ua

дослідження та наукового аналізу. Українці Словаччини належать до історичних народів, які здавна займають цю територію. Вони заселили загалом суцільний ареал на словацько-польсько-українському пограниччі, де ще й сьогодні становлять більшість місцевого населення. Однак той факт, що словацькі українці ніколи не жили в одній державі зі своїми співплемінниками, спричинився до реанімації тенденцій, які перешкоджали його національному самоусвідомленню.

Тому, наприклад, етнонім «українець» («український»), що, як відомо, винник ще у XII ст., у цьому регіоні починає поширюватися лише на початку XX ст. Аморфність і локальний характер національної самосвідомості місцевого населення є наслідком та свідченням тривалого соціального й національного гніту в умовах різних режимів.

Названі факти в комплексі з несприятливим географічним розташуванням та складними природно-кліматичними умовами вкрай негативно позначилися на демографічний ситуації досліджуваного етносу. Однак варто зауважити, що заселення теренів Словаччини взагалі (а отже, і приріст місцевого населення) було дуже повільним. Вважають, що на початку XVIII ст. на території сучасної Словаччини проживало близько 250 тис. осіб, і то, головним чином, у низинних районах та долинах річок. Після монголо-татарської навали в 1241 році кількість жителів тут знизилася, однак саме тоді почалося дозаселення гірських регіонів, яке всіляко підтримували угорські феодали й навіть сам король Бела IV. Наприкінці XV ст. у Словаччині проживало приблизно півмільйона осіб. У 1787 році кількість населення на теренах сучасної Словаччини досягла 1 953 000 осіб, із яких приблизно 20 % становили національні меншини: угорці, німці, євреї, цигани, русини-українці. За даними перепису населення в 1850–1851 роках, які віддзеркалюють національну структуру території сучасної Словаччини, із 2 308 411 мешканців словаки складали 71 %, угорці – 11,7 %, німці – 8,4 %, русини (українці) – 5,2 %, євреї – 3,7 % [30]. Уже тоді в трьох східнословацьких жупах – Земплинській, Шариській та Спаській – жило близько 120 тис. русинів-українців. У 1870 році їх кількість зросла до 140 324 осіб.

http://www.etnolog.org.ua

Але в наступні десятиліття статистика фіксує помітне зниження кількості русинів-українців.

У 1890 році на території сучасної Словаччини проживало вже лише 83 573 русини (українці). У 1900 році їх кількість становила 82 666 осіб, у 1910 році – 89 910 осіб, а в 1921 році – 84 272 особи [31]. До такого стану значною мірою спричинилися нестерпні соціально-економічні умови. У неурожайні роки багато людей вимирати від голоду та різних хвороб. Серйозний вплив на демографічний стан досліджуваного регіону мала еміграція. Лише протягом 1881–1913 років із чотирьох східнословацьких жуп – Абовської, Земплинської, Шариської, Списької – у пошуках роботи емігрували 348 616 осіб [32]. Український етнограф В. Гнатюк, який побував у цих краях у 1886–1889 роках, писав, що в багатьох селах Земплинської жупи залишилися тільки жінки й діти, бо всі чоловіки в пошуках шматка хліба подалися у світи. Шариську жупу вважали колискою еміграції [33]. Негативний вплив на кількість населення цього регіону мала і Перша світова війна. Однак наперекір несприятливим умовам результати перепису населення в 1930 році місцевих русинів-українців були загалом обнадійливі. Від загальної кількості населення, що проживало на території сучасної Словаччини (3 324 111 осіб), словаками записалися 2 250 616 осіб (67,7 %), угорцями – 585 434 (17,6 %), німцями – 156 279 (4,7 %), чехами – 121 696 (3,7 %), русинами (українцями) – 95 783 (2,9 %), євреями – 65 000 (1,9 %), поляками – 7023 (0,2 %), а 107 280 осіб заявили про належність до інших національностей [34].

У міжвоєнний період загальна кількість русинів (українців) раптово знижується, особливо внаслідок посилення шовіністичної «людацько»-фашистської пропаганди. У свій спосіб цьому сприяли й події Другої світової війни, а також міграція населення в рамках повоєнного облаштування Європи. Насильна депортація українців із північних схилів Карпат у Польщі, операція «Вісла», як і оптація українців зі Словаччини в Україну в 1947 році – усе це мало глибокий і тривалий вплив на подальший демографічний та етнокультурний розвиток досліджуваного регіону.

У 1950 році серед 3 442 312 жителів Словаччини українців було лише 1,4 %, або 48 тис. осіб. Уже побіжний аналіз цих да-

http://www.etnolog.org.ua

них викликає серйозні сумніви щодо їх об'єктивності [35]. Подібна ситуація спостерігається і за результатами наступних переписів населення. Так, при перепису населення в 1961 році українцями записалися 33 333 особи [36]. Суттєво не зросла кількість представників цього етносу і за даними перепису 1970 року, хоча ще в 1968 році було офіційно дозволено записуватися не лише етнонімом «українець», але і його історичним дублетом «русин» («русинський»). Тоді русинами-українцями записалася 39 281 особа [37], до того ж із 257 українських сіл лише в 66 представники цього етносу становили понад 50 % загальної кількості їх мешканців. Подібний стан спостерігався і при подальших переписах населення, коли кількість українців зменшувалася ще й тому, що їх розділили на два різні етноси – українців та русинів. У 1991 році населення Словаччини становило 5 274 334 особи, 14,4 % яких – несловаки. Серед несловацького населення Словаччини русинами записалися 17 197 осіб, а українцями – 13 281 особа. Статистичний звіт Словацької Республіки за 2004 рік містить дані про 35 052 громадян – русинів та українців за національністю, які становлять 0,65 % загальної кількості населення країни [38].

З погляду етнічної або національної ідентифікації особи етноніми «русин», «руснак» та «українець» – є рівнозначні. Етнонім «русин» відомий серед усіх українців. Це історична назва українців, яка сягає своїм корінням епохи Київської Русі. Досліджуваний нами етнос неможливо поділити на русинів та українців ні за територіальним критерієм, ні на підставі особливостей його історичного або культурного розвитку.

Примітки

[1] Лемки – найзахідніша українська етнічна група, що проживає на північних та південних схилах Карпат (Низьких Бескидів). Унаслідок примусового повоєнного переселення в рамках операції «Вісла» близько 70 % лемків із північних (польських) схилів Карпат були переселені в УРСР та західні регіони Польщі.

[2] *Niederle L.* Rukověť slovanských starožitnosti. – Praha, 1953; *Chaloupecký V.* Staré Slovensko. – Bratislava, 1923; *Halaga O.* Slovanské osídlenie

http://www.etnolog.org.ua

Potisia a východoslovenskí grékokatolíci. – Košice, 1947; Etnografický atlas Slovenska. – Bratislava, 1990; *Podolák J.* Niektoré problémy porovnávacieho štúdia ľudových kultúr karpatskej oblasti // Ľudová kultúra v Karpatoch. – Bratislava, 1972; *Olszański H.* Budownictwo chłpskie na pograniczu polsko-ruskim na Podkarpaciu. Wzajemne powiazania i różnice // Tradície staviteľstva a bývania na Slovensku. – Bratislava ; Svidník, 1999. – S. 35–40.

[3] *Uličný F.* Dejiny osídlenia Šariša. – Košice, 1990; *Reinfuss R.* Łemkowie jako grupa etnograficzna. – Sanok, 1998.

[4] *Cranjala D.* Rumunské vlavy v Karpatech. – Praha, 1938; *Гошко Й.* Населення Українських Карпат XV–XVIII ст. – К., 1976; *Гошко Й.* Звичаєве право населення Українських Карпат та Прикарпаття XIV–XIX ст. – Л., 1999; *Langer J., Hoško J.* Obyčejové právo v ukrajinských Karpatech a Přikarpatí // Etnologia Europae Centralis. Časopis pro národopis střední Evropy. – Brno, 2001. – N 5. – S. 91–93; Лемківщина. Матеріальна культура. – Л., 1999. – Т. 1.

[5] *Ratkoš P.* Rozvoj valašského ovčiarstva a jeho prírodné podmienky v 14–17. st. // Nové obzory. – Košice, 1984. – Roč. 26; *Podolák J.* Niektoré problémy porovnávacieho štúdia ľudových kultúr karpatskej oblasti... та ін.

[6] *Varsík B.* Osídlenie košickej kotliny. – Bratislava, 1964. – D. I.

[7] *Niederle L.* Rukověť slovanských starožitnosti...

[8] Аж до середини XII ст. етнонім «руський» поширювався лише на предків сучасних українців. У цьому значенні він донині побутує на західноукраїнських етнічних теренах. Протягом XII–XVI ст. московити (москалі), тобто жителі Московського князівства, поступово привласнили етнонім «руський», що і зараз породжує плутанину при викладі етнічної історії українців. Більше того, літературна словацька мова, на відміну від інших мов, наприклад польської, не розрізняє *ruski* (руський, український) та *rosijcki* «московський», тобто сучасний російський. Див. ще: *Krasowski I.* Problem Rusinów w Bieskidze Niskim // Łemkowie w historii i kulturze Karpat. I. – Sanok, 1995. – S. 381–386.

[9] *Мельник В. М., Шукшина Е. В.* Ранняя этническая история южных славян. – Запорожье, 1979. – С. 32.

[10] *Čada F.* Jazyková otázka na Slovensku a Podkarpatské Rusi v historickém vývoji. – Brno, 1929. – S. 13.

[11] Ідеться про анонімну хроніку «Gesta Hungarorum» («Діяння угорців») [прим. перекладача].

[12] *Gajdoš M., Konečný S., Mušinka M.* Rusíni // Ukrajinci v zrkadle polstoročia. Niektoré aspekty ich vývoja na Slovensku po roku 1945. – Prešov ; Užhorod, 1999. – S. 8.

http://www.etnolog.org.ua

[13] *Varsík B.* O pôvode a etymológii niektorých miestných názvov na východnom Slovensku // Zborník Filozofickej fakulty Univerzity Komenského. – Bratislava, 1958. – N IX. – S. 143–151; *Haraksim L.* K sociálnym a kultúrnym dejinám Ukrajincov na Slovensku do roku 1867. – Bratislava, 1961. – S. 14; *Hodinka A.* A munkacsi görög-kath, püspökseg története. – Budapest, 1909. – S. 65–67; *Halaga O.* Hospodársko-spoločenský vývoj Šariša a Spiša ako pohraničia v 12–13. storočí // Nové obzory. – Prešov, 1961. – N 3. – S. 200–220; *Баран О.* Історія Південної Лемківщини (Пряшівщини) до 1867 р. // Лемківщина. Земля – люди – історія – культура. – Нью-Йорк ; Париж ; Сідней ; Торонто, 1988. – № I. – С. 279–280.

[14] *Гошко Й.* Населення Українських Карпат... – С. 11; *Podolák J.* Niektoré problémy porovnávacieho štúdia ľudových kultúr karpatskej oblasti... – S. 35.

[15] Conscriptio portarum com Zempliniensis, 1572. – Обласний архів. – Будапешт, А-2677; Registrum restantionis domorum com. Sarosiensis, 1600. – Обласний архів. – Будапешт, А-2655. – Цит. за: *Haraksim L.* K sociálnym a kultúrnym dejinám Ukrajincov na Slovensku do roku 1867... – С. 20.

[16] Etnografický atlas Slovenska...; *Лемма В.* Атлас українських говорів Східної Словаччини. – Пряшів, 1991; *Podolák J.* Horná Cirocha. Vlastivedná monografia zátopovej oblasti. – Košice, 1985; *Podolák J.* Zamagurie. Národopisná monografia oblasti. – Košice, 1972; *Сополига М.* Перлини народної архітектури. – Пряшів, 1996; Краєзнавчий словник русинів-українців Пряшівщини. – Пряшів, 1999 та ін.

[17] *Haraksim L.* K sociálnym a kultúrnym dejinám Ukrajincov na Slovensku do roku 1867... – С. 18; *Гаджега В.* Додатки до історії русинів і руської церкви в бувшій жупі Земплінській // Науковий збірник товариства «Просвіта». – Ужгород, 1932. – Т. IX. – С. 5–20, 58–62.

[18] *Cranjala D.* Rumunské vlavy v Karpatech...

[19] У 1918 році з метою збереження єдиної Угорщини було здійснено спробу створити автономну Руську крайну. Докладніше див.: Нариси історії Закарпаття (1918–1945). – Ужгород, 1995. – Т. II. – С. 53–57.

[20] *Fedynyšynec V.* Naša mierová rusínska cesta. – Prešov, 1992.

[21] *Сополига М.* До питань етнічної ідентифікації та сучасних етнічних процесів українців Пряшівщини // Науковий збірник Музею українсько-руської культури. – Пряшів, 2001. – Т. 22. – С. 225.

[22] Штурівці – представники словацької інтелігенції, згуртовані навколо свого народного будителя Людовіта Штура (1815–1856), подвиж-

http://www.etnolog.org.ua

ника етнічно-культурної єдності всіх слов'ян, кодифікатора словацької літературної мови [прим. перекладача].

[23] Див.: Нариси історії Закарпаття...; *Ванат І.* Матеріали до Української народної ради Прящівщини. – Пряшів, 2001.

[24] Єпископ-ординарій П. Ґойдич закликав вірних Пряшівської єпархії під час перепису населення записуватися русинами. Однак цей етнонім він уважав історичною назвою українців. Про це свідчить також той факт, що в часи переслідувань греко-католиків у повоєнний період, коли єпископ відбував пожиттєве ув'язнення, у документах він називав себе українцем (див.: *Birčak J.* Slovo episkopa Gojdiča. Výber z publikovaného dedičstva biskupa Pavla Gojdiča. – Prešov, 2004. – S. 217).

[25] Нариси історії Закарпаття.... – С. 46–53.

[26] *Ванат І.* Матеріали... – Т. І.

[27] *Ванат І.* Волинська акція. – Пряшів, 2001.

[28] *Ванат І.* Матеріали...

[29] *Barnovský M.* K otázke takzvaného ukrajinského buržuázneho nacionalizmu na Slovensku // Historický časopis. – 1996. – N 1. – S. 64–82; *Barnovský M.* Likvidácia gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku roku 1950 a obnovenie jej činnosti roku 1968 // Науковий збірник Музею українсько-руської культури. – Пряшів, 2001. – Т. 22. – С. 17–35.

[30] *Pöss O.* Menšiny na Slovensku. Stará téma v novej Európe // Pamiatky a múzeá. – 2000. – N 4. – S. 1–2.

[31] Пор.: *Ванат І.* Нариси новітньої історії українців Східної Словаччини. – Пряшів, 1990. – Т. І (1918–1938); 1985. – Т. ІІ (1938–1948). – С. 112; *Mušinka M.* Vpliv národopisu na formovanie národného povedomia Rusínov-Ukrajincov východného Slovenska // Národopisné informácie. – Bratislava, 1988. – S. 43.

[32] *Tajták L.* Východoslovenské vysťahovalectvo do prvej svetovej svetovej vojny // Nové obzory. – Prešov, 1961. – N 3. – S. 221–247.

[33] *Ванат І.* Нариси новітньої історії... – Т. І. – С. 26.

[34] *Pöss O.* Menšiny na Slovensku. Stará téma v novej Európe... – S. 3–4.

[35] Там само. – S. 4.

[36] *Bajcura I.* Cesta k internacionálnej jednote. – Bratislava, 1982. – S. 29.

[37] Štatistická ročenka Slovenska 1991. – Bratislava, 1991.

[38] Štatistická ročenka Slovenska 2004. – Bratislava, 2004. – S. 195.

Переклад Любомира БЕЛЕЯ

http://www.etnolog.org.ua

БІБЛІОГРАФІЯ НАЙВИЗНАЧНІШИХ НАУКОВИХ ПРАЦЬ МИРОСЛАВА СОПОЛИГИ *

Книжкові видання:

- Народна архітектура українців Східної Словаччини = Ľudová architektúra Ukrajincov východného Slovenska / vydalo Východoslovenské vydavateľstvo n. p. Košice ako účelovú publikáciu pre Múzeum ukrajinskej kultúry vo Svidníku. – Košice, 1976. – 132 s. – 83-012-76.
- Музей української культури у Свиднику. Путівник по експозиції = Múzeum ukrajinskej kultúry vo Svidníku. Sprievodca po expozícii / упоряд. Микола Русинко. Видало Східнословацьке видавництво, н. п. в Кошицях для потреб Музею української культури у Свиднику. – Кошиці, 1981. – 108 с. (співавтор, с. 46–56). – 83-019-81.
- Народне житло українців Східної Словаччини / vydalo Slovenské pedagogické nakladateľstvo v Bratislave ; Odbor ukrajinskej literatúry v Prešove. – Bratislava, 1983. – 388 s. – 67-074-82.
- Horná Cirocha. Vlastivedná monografia zátopovej oblasti. Ján Podolák a kol. / vydalo Východoslovenské vydavateľstvo v Košiciach pre Východoslovenské múzeum v Košiciach a Vlastivedné múzeum v Humennom. – Košice, 1985. – 636 s. (autor kapitoly Ľudové staviteľstvo a bývanie, s. 272–331). – 83-033-85.
- Chránená krajinná oblasť Vihorlat / vedúci autorského kolektívu Ivan Vološčuk ; vydala Príroda, vydavateľstvo kníh a časopisov, n. p. v Bratislave pre Ústredie štátnej ochrany prírody v Liptovskom Mikuláši, Správu CHKO Vihorlat Michalovce. – Bratislava, 1987. – 287 s. (autor kapitoly Ľudové staviteľstvo a bývanie, s. 118–135).
- 35 років Музею української культури у Свиднику / Словацьке педагогічне видавництво в Братиславі ; Відділ української літератури в Пряшеві. – Братислава ; Пряшів, 1990. – 192 с. – ISBN 80-08-00749.
- *Латта Василь.* Атлас українських говорів Східної Словаччини / наукове і картографічне доопрацювання та упорядкування:

---

* Персональна бібліографія М. Сополиги становить понад 1500 позицій, у тому числі 60 самостійних і колективних монографій, понад 400 наукових і науково-популярних статей.

http://www.etnolog.org.ua

Зузана Ганудель, Івор Ріпка, Мирослав Сополига ; видало Словацьке педагогічне видавництво в Братіславі ; Відділ української літератури в Пряшеві для потреб Музею української культури на основі замовлення 0-81/2-88 від дня 12 жовтня 1988 р. – Пряшів, 1991. – 555 с. – ISBN 80-0801210-2.

- Łemkowie w historii i kulturze Karpat / pod redakcją Jerzego Czajkowskiego. – Sanok, 1995. – Cz. I. – Wyd. II. – 408 s. (spoluautor). – ISBN 83-85195-59-9.
- Łemkowie w historii i kulturze Karpat / pod redakcją Jerzego Czajkowskiego. – Sanok, 1995. – Cz. II. – Wyd. II. – 398 s. (spoluautor).
- Perly ľudovej architektúry = Перлини народної архітектури / Vydali DINO, vydavateľská fotoagentúra v Prešove a Štátne múzeum ukrajinsko-rusínskej kultúry vo Svidníku. – Prešov, 1996. – 128 s. – ISBN 80-85575-15-9.
- Ľudová architektúra a urbanizmus vidieckych sídiel na Slovensku z pohľadu najnovších poznatkov archeológie a etnografie / Ministerstvo kultúry SR, Národné pamiatkové a Krajinné centrum. Academic. – Bratislava : Elektronic Press s. r. o., 1998. – 360 s. (spoluautor). – ISBN 80-88880-23-8.
- Tradície staviteľstva a bývania na Slovensku (s osobitným akcentom na kultúrne prejavy v prostredí etnických minorít) / hlavný redaktor a zostavovateľ Miroslav Sopoliga ; v rámci projektu Múzeá a etniká 1999 vydali Slovenské národné múzeum – Múzeum židovskej kultúry v Bratislave a Múzeum ukrajinsko-rusínskej kultúry vo Svidníku s podporou Ministerstva kultúry SR vo vydavateľstve EXCO s. r. o. v Prešove. – Bratislava ; Prešov, 1999. – 256 s. – ISBN 80-968178-7-6.
- Лемківщина. Історико-етнографічне дослідження. Т. І. Матеріальна культура / ред. Ю. Гошко. Інститут народознавства Національної академії наук України. – Львів, 1999. – 358 с. (співавтор).
- Slovenské múzeá v prírode. Sprievodca (spoluautorka: Iveta Zuskinová) / publikáciu vydalo občianske združenie Únia múzeí v prírode na Slovensku so sídlom v Múzeu liptovskej dediny v Pribyline v spolupráci so Zväzom múzeí na Slovensku Banská Bystrica s finančným príspevkom Štátneho fondu kultúry Pro Slovakia. – Tlač : M PRINT Liptovská Sielnica, 2001. – 80 s. – ISBN 80-968551-0-7.
- Ukrajinci na Slovensku. Etnokultúrne tradície z aspektu osídlenia, ľudovej architektúry a bývania / vydal Fórum Inštitút – Spoločensko-vedný ústav. Výskumné centrum európskej etnológie. – Dunajská Streda, 2002. – 176 s.

http://www.etnolog.org.ua

- Tradície hmotnej kultúry Ukrajincov na Slovensku / edícia Klenotnica slovenskej ľudovej kultúry. – Bratislava : Veda, 2006. – 294 s. – ISBN 80-224-0883-2.
- Múzeum ukrajinsko-rusínskej kultúry vo Svidníku. Sprievodca = Музей українсько-руської культури у Свиднику. Провідник / vydalo slovenské národné múzeum – Múzeum ukrajinsko-rusínskej kultúry vo Svidníku s finančnou podporou zo Štátneho rozpočtu Ukrajiny. – Svidník, 2006. – 100 s. – ISBN 80-968832-8-3.
- Chute a vône Slovenska / zostavila Prof. PhDr. Rastislava Stoličná, DrSc ; vydalo Slovenské národné múzeum v rámci projektu Múzeá a etniká. – Martin, 2007. – 130 s. (spoluautor).
- Skanzen vo Svidníku. Sprievodca po Národopisnej expozícii SNM – Múzea ukrajinskej kultúry = Скансен у Свиднику. Путівник по Етнографічній експозиції під відкритим небом СНМ – Музею української культури / vydali: Spoločnosť priateľov múzea ukrajinsko-rusínskej kultúry vo Svidníku a Slovenské národné múzeum – Múzeum ukrajinskej kultúry vo Svidníku s finančným príspevkom Ministerstva kultúry SR a zo Štátneho rozpočtu Ukrajiny. – Svidník : Tlačiareň svidnícka, s. r. o., 2008. – 128 s. – ISBN 978-80-89392-02-5.
- Українці Словаччини: матеріальні вияви народної культури та мистецтва / видання здійснено у рамках видавничих проектів «ЕСЕМ Медія Україна». – Київ : Темпора 2011. – 330 с. – ISBN 978-617-569-042-0.
- Етнічна та етнокультурна історія України : у 3 т. Т. 2 / Л. Ф. Артюх, В. Ф. Горленко, Т. О. Ніколаєва, М. Д. Сополига, Г. Г. Стельмащук, Г. С. Щербій ; Національна академія наук України, Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського ; відп. ред. Г. А. Скрипник. – Київ, 2011. – 528 с. – ISBN 978-966-02-6062-7.
- Poklady ľudovej kultúry = Скарби народної культури / vydalo: Občianske združenie Spoločnosť priateľov Múzea ukrajinsko-rusínskej kultúry vo Svidníku s finančným príspevkom Úradu vlády Slovenskej republiky a Slovenského národného múzea – Múzea ukrajinskej kultúry vo Svidníku. – Svidník : Tlačiareň svidnícka, s. r. o., 2012. – 52 s. – ISBN 978-80-893-92-54-4.
- Українці-русини. Етнолінгвістичні та етнокультурні процеси в історичному розвитку / голов. ред. Г. Скрипник; Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського,

http://www.etnolog.org.ua

Міжнародна асоціація україністів. – Київ, 2013. – 748 с. (співавтор та співредактор). – ISBN 978-966-02-6767-1.

- Łemkowie, Bojkowie, Rusini – historia, wspólczesność, kultura materialna i duchowa / redakcia naukowa Bohdan Halczak, Stefan Dudra, Roman Drozd, Mirosław Sopoliga, Paul J. Best, Evhen Ladna, Michal Šmigeľ. – Słupsk ; Zielona Góra ; Svidník, 2014. – 905 s. – ISBN 978-83-7842.
- Науковий збірник Музею української культури у Свиднику = Vedecký zborník Múzea ukrajinskej kultúry vo Svidníku (далі – НЗ МУК). – № 28. – Č. 15–27 (готується до друку).

Наукові статті:

- Жиле приміщення в народному будівництві північно-східної частини Снинщини в другій половині XIX та на початку XX століття // НЗ МУК. – Свидник, 1972. – № 6. – С. 119–163.
- Народне будівництво українців Східної Словаччини // НЗ МУК. – Свидник, 1976. – № 7. – С. 387–481.
- Horizontálne členenie ľudového domu v slovensko-poľsko-ukrajinskom pohraničí na východnom Slovensku // Slovenský národopis. – 1976. – Roč. 24. – Č 2. – S. 290–304.
- Традиційне народне житло в області Верхньої Цирохи на Снинщині // НЗ МУК. – Свидник, 1980. – № 9/II. – С. 59–96.
- Принципи охорони пам'яток народного будівництва та їх аплікація у роботі Свидницького музею української культури // НЗ МУК. – Свидник, 1980. – № 9/I. – С. 445–492.
- Ofen und Herd im Volkswohnsitz der Ukrainer in der Ostslowakei // Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae. – 1982. – T. 31 (1–4). – P. 315–335. – 16 foto + 1 mapa.
- Národopisná expozícia v prírode vo Svidníku // Slovenský národopis. – 1982. – Roč. 30 – Č. 2. – S. 379–384.
- Ohniskové zariadenia v ľudovom obydlí vo východoslovensko-ukrajinsko-poľskej kontaktovej oblasti // Zborník Slovenského národného múzea. – 1983. – LXXVII. Etnogafia, 24. – S. 157–183.
- A kutatások jelenlegi allása és az ukrán népi épiteszet médőrzése Kelet-Szlovákiaban // Zb. A III. Békéscsabai Nemzetkőzi Néprajzi Nemzetiségkutató Konferencia előadasai (1985. Október 2-4). – Budapest ; Békéscsaba, 1986. – S. 897–917.

http://www.etnolog.org.ua

– A paraszthàz jellegzetes vónasai a Kárpátok ukránlakta terűletein. (Charakteristické znaky ľudového obydlia v oblasti ukrajinských Karpát) // Népi építészet a Kárpát-Medence északkeleti tézségében / ed.: Balassa M. Ivan-Cseri Miklós – Viga Gyula szerek). – Miskolc ; Szentendre, 1989. – S. 145–163.
– Granice i glówne cechy kultury Łemków północno-wschodniej Slowacji // Zb. Łemkowie w historii i kulturze Karpat. – Cz. I / ed.: Jerzy Czajkowski. – Rzeszów, 1992. – S. 245–260.
– Z problematiky typologii budowli sakralnych na terytorium północno-wschodniej Słowacji // Zb. Łemkowie w historii i kulturze Karpat. – Sanok, 1994. – Č. 2.II.
– Encyklopédia ľudovej kultúry z hľadiska prezentácie Rusínov-Ukrajincov na Slovensku // Slovenský národopis. – 1995. – Roč. 43. – Č. 4. – S. 503–506.
– K problematike vývoja etnickej menšiny Rusínov-Ukrajincov na Slovensku // Etnologické rozpravy. – 1997. – Č. 1–2. – S. 88–97.
– Drevené chrámy východného obradu na Slovensku // Zb. Kresťanský chrám byzantského obradu včera a dnes / vydala Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity. – Prešov, 2000. – S. 128–143.
– K problematike etnickej identifikácie Ukrajincov na Slovensku // Zb. Slovensko-ukrajinské vzťahy v oblasti národnostných menšín. Acta Facultatis Philosophicae Universitatis Prešoviensis. Slavistický zborník. – Prešov, 1999. – S. 76–86.
– Vedecko-výskumná činnosť Múzea ukrajinsko-rusínskej kultúry // Zb. Múzeum a etnograf. – Levice, 1999. – S. 27–33.
– До питань етнічної ідентифікації та сучасних етнічних процесів українців Пряшівщини // Науковий збірник Музею українсько-руської культури у Свиднику. – Пряшів, 2001. – № 22. – С. 208–236.
– Проблеми збереження культурної спадщини українців Словаччини // Матеріали І Міжнародної наукової конференції «Актуальні проблеми етнічного відродження Лемківщини». – Львів, 2003. – С. 44–57.
– K problematike etnickej histórie a národnostnej identifikácie Ukrajincov na Slovensku // Etnologické rozpravy. – Bratislava, 2002. – Č. 2. – S. 57–73.
– Charakteristické črty a typológia drevených chrámov v oblasti východného Slovenska // Ethnologia Europae Centralis. Časopis pro národopis Střední Europy. – Brno, 2003. – Č. 6. – S. 29–39.

http://www.etnolog.org.ua

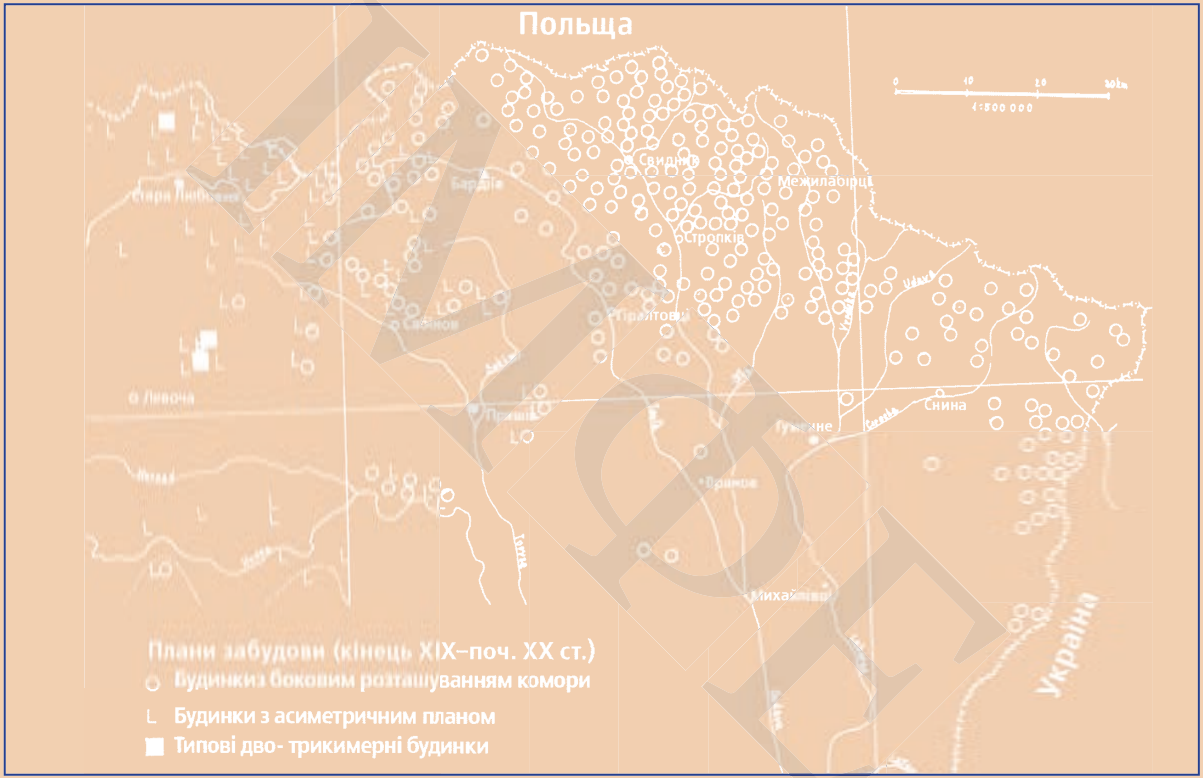
- Tradičné rastlinné potraviny Ukrajincov v oblasti severovýchodného Slovenska // Zborník referátov z Medzinárodnej konferencie prírodovedných pracovníkov múzeí a pracovníkov múzeí v prírode. – Liptovský Mikuláš, 2003. – S. 89–97.
- Súčasný stav a perspektívy múzeí v prírode na Slovensku // Etnografia. Zborník Slovenského národného múzea. – Martin, 2004. – 45. – S. 9–22.
- Tradičná agrokultúra v oblasti ukrajinského etnika východného Slovenska // Zborník Etnograf a múzeum, VIII. ročník seminára. Dokumentácia a prezentácia regionálnych špecifík v agrokultúre. – Nitra, 2004.
- До питань етнічної історії та національного визначення українців Словаччини // Народна творчість та етнографія. – Київ, 2005. – № 3.
- Україна та українці Словаччини (етнокультурний аспект) // Carpatica = Карпатика. Вип. 35. Європейські цінності та конфесійно-національна ідентичність населення Українських Карпат. – Ужгород : Ужгородський національний університет, 2006. – С. 83–95.
- 50 років діяльності Музею української культури в Свиднику // Науковий збірник Музею української культури у Свиднику. – Свидник, 2007. – № 24. – С. 299–317.
- Ľudový textil Ukrajincov na východnom Slovensku (z aspektu výzdoby) // Zborník Ľudový textil a spôsob jeho výzdoby. Etnológ a múzeum, XIII. – Komárno, 2009. – S. 109–120. – ISBN 978-80-969785-9-3.
- Kultúrno-etnické procesy vo východnej časti slovensko-poľského pohraničia // Polska – Słowacja. Pogranicze kulturowe i etniczne. Archivum etnograficzne 49 / red. R. Stoličná, A. Pieńczak, Z. Kłodnicki. – Wrocław ; Cieszyn, 2009. – S. 15–29. – ISBN 978-83-87266-77-6.
- Ľudový nábytok Ukrajincov na Slovensku // Ľudový nábytok v múzeách na Slovensku. – Tekovské múzeum v Leviciach, 2010. – S. 45–56.
- Drevené chrámy na východnom Slovensku (etnologický aspekt) // Kresťanstvo v dejinách Zemplína: zborník z rovnomennej cechoslovenskej vedeckej konferencie, konanej 17–18 septembra 2010 v Michalovciach / Vydali Zemplínske múzeum a Inštitút histórie Filozofickej fakulty Prešovskej univerzity. – Michalovce ; Prešov, 2011.
- Historicko-politické kontexty asimilácie Ukrajincov na Slovensku // Dynamika akulturácie na etnickej hranici / ed. Boris Michalek. –

http://www.etnolog.org.ua

Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre, 2011. – S. 58–71.

– Роль музею в процесі утвердження української ідентичності населення Північно-Східної Словаччини // НЗ МУК. – Свидник, 2011. – № 26. – С. 350–361.
– Деякі документи до історії Музею української культури у Свиднику в контексті деукраїнізації (1990–2006 р.р.) / підібрав та упорядкував Мирослав Сополига // НЗ МУК. – Свидник, 2011. – № 26. – С. 362–505.
– Slovensko-ukrajisnké vzťahy v kontexte múzejníctva // Łemkowie, Bojkowie, Rusini – historia, współczesność, kultura materialna i duchowa. T. V. Uniwersytet Zielonogórski. – Słupsk ; Zielona Góra ; Svidnik, 2014. – S. 795–805.
– Українці в контексті музейної документації та презентації національних меншин у Словаччині // Закордонне українознавство: осередки, архіви, бібліотеки / збірник Національного університету «Острозька академія» ; Інститут дослідження української діаспори. – Острог, 2014.

IMGI



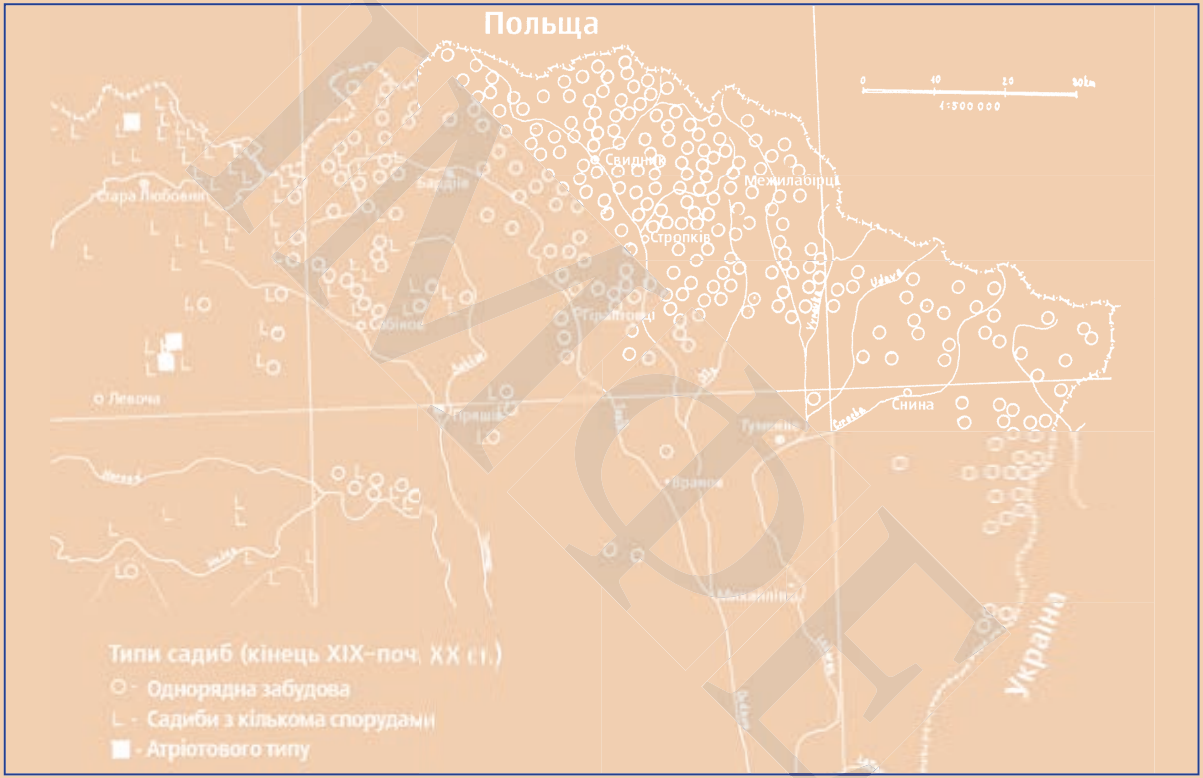
Авторська карта М. Сополиги. План забудови (кінець XIX – початок XX ст.)

http://www.etnolog.org.ua

http://www.etnolog.org.ua

СОЦІАЛЬНА І ЕТНОПОЛІТИЧНА ІСТОРІЯ УКРАЇНИ
(за даними статистики та етнографії)

ІМЕ



Авторська карта М. Сополиги. Типи садиб (кінець XIX – початок XX ст.)

http://www.etnolog.org.ua

http://www.etnolog.org.ua

УДК 314.117:303]"1989"

Володимир СКЛЯР
(Харків)

СТАТИСТИЧНІ МАТЕРІАЛИ ПЕРЕПИСІВ НАСЕЛЕННЯ 1989 ТА 2001 РОКІВ ПРОТИ МІФУ ПРО «ПОЛІЕТНІЧНІСТЬ» НАСЕЛЕННЯ УКРАЇНИ

Опираючись на аналіз статистичних матеріалів переписів населення України 1989 та 2001 років, можна спростувати міф про його «поліетнічність». Установлено, що за цей час простежувалася тенденція до зростання етнічної однорідності населення України: збільшення рівня частки українців з-поміж усього населення на тлі зниження рівня частки етнічних меншин, насамперед росіян. До етнічного складу населення України входить українська етнічна більшість та 17 етнічних меншин (11 – традиційних та 6 – новітніх). Переважну більшість найменувань інших малочисельних етносів, серед яких домінували мігранти, не варто включати до етнічної структури населення України. Ураховуючи країни походження етнічних меншин та представників окремих етносів, їхню чисельність та особливості їхнього розміщення на теренах України, можна дійти висновку, що цілком відсутні підстави для визнання «поліетнічності» її населення.

Ключові слова: Україна, статистичні матеріали, переписи населення, етнічний склад, українці, міф про «поліетнічність», етнічні меншини, представники малочисельних етносів.

На основе анализа статистических материалов переписей населения Украины 1989 и 2001 годов можно опровергнуть миф о «полиэтничности» её населения. Определено, что за это время наблюдалась тенденция к росту этнической однородности населения Украины: увеличение удельного веса украинцев среди всего населения в условиях сокращения удельного веса этнических меньшинств, прежде всего русских. Этническую структуру населения Украины составляли украинское этническое большинство и 17 этнических меньшинств (11 – традиционных и 6 – новейших). Большинство наименований малочисленных этносов, среди которых доминировали мигранты, не стоит включать в этническую структуру населения Украины. Учитывая страны проис-

http://www.etnolog.org.ua

хождения этнических меньшинств и представителей малочисленных этносов, численность и особенности их территориального расселения на территории Украины, можно сделать вывод, что отсутствуют реальные причины для определения «полиэтничности» её населения.

Ключевые слова: Украина, статистические материалы, переписи населения, этнический состав, украинцы, миф о «полиэтничности», этнические меньшинства, представители малочисленных этносов.

On the base of analysis of statistical data of population censuses of 1989 and 2001 in Ukraine, the author disproves the myth about *polyethnicity* of its population. It is ascertained that in the meantime there was a tendency to growth of ethnic homogeneity of Ukrainian population and to increase of the Ukrainians' portion level among all the population against the background of reduction of fraction level of ethnic minorities, primarily of the Russians. The ethnic composition of Ukrainian population comprises the Ukrainian ethnic majority and 17 (11 conventional and 6 newest) ethnic minorities. The overwhelming majority of names of other not numerous ethnic groups, among which migrants prevailed, should not be included into ethnic structure of Ukrainian population. Taking into account the countries of provenance of ethnic minorities and representatives of individual ethnic groups, as well as their size and features of their distribution throughout Ukraine, there are no slightest grounds for recognizing the *polyethnicity* of its population.

Keywords: Ukraine, statistical data, population censuses, ethnic composition, Ukrainians, myth about *polyethnicity*, ethnic minorities, representatives of smaller peoples.

Суспільно-політичні та етнічні процеси в сучасній Україні, як і раніше, тісно взаємозв'язані та взаємообумовлені. Дослідження етнічних процесів у країні, завдяки їхній науковій і суспільній значущості, посідають чільне місце в українській етнології. Сучасна Україна є не лише посттоталітарною, але й постколоніальною країною. Одним із найпомітніших наслідків бездержавного минулого є інерційний вплив етномовних процесів попередньої доби. Визначальними ознаками етномовних процесів доби бездержавності стало зростання рівня частки росіян та російськомовного населення серед загальної чисельності населення України на тлі скорочення рівня частки українців та україномовного населення. Тобто активно відбувалася мовна та етнічна деукраї-

http://www.etnolog.org.ua

нізація України. Особливо активно ці процеси відбувалися в урбаністичному середовищі її східних та південних областей.

Якраз з метою поглинання Росією України та недопущення відновлення її незалежності і здійснювалася імперська політика заміни українців та україномовного населення на росіян та російськомовне населення на українських теренах, насамперед у Криму та на Донбасі. Здобуття Україною незалежності зупинило її деукраїнізацію й призвело до змін етнічного складу її населення, істотно відмінних від радянських часів. За часів незалежності простежувалася тенденція до зростання рівня частки українців та україномовних серед загальної чисельності населення України на тлі зниження рівня частки росіян та російськомовних.

Переписи населення є найповнішими, репрезентативними та достовірними статистичними матеріалами для проведення фахового дослідження етнічних процесів. Порівняльний аналіз статистичних матеріалів переписів 1989 та 2001 років [6–8] дозволяє встановити основні тенденції в змінах етнічного складу населення напередодні здобуття та в перше десятиліття незалежності України. Перепис 2001 року виявився першим і, на жаль, єдиним за часів відновлення державної незалежності України. Наступний перепис планували на 2011 рік, однак його проведення постійно відтерміновується. Гібридна війна, розв'язана Російською Федерацією проти України в 2014 році, істотно вплинула на етномовну структуру населення, особливо на Донбасі та в Криму.

Етнічні процеси в Україні знайшли відображення в науковому доробку українських етнологів, істориків, демографів, географів, мовознавців, соціологів та політологів: В. Борисенко, М. Дністрянського, В. Євтуха, Ф. Заставного, В. Капелюшного, В. Крисаченка, Р. Лозинського, Л. Масенко, В. Наулка, Ю. Огульчанського, Л. Панасюка, Я. Радевича-Винницького, В. Романцова, В. Сергійчука, Г. Скрипник, О. Ткаченка, С. Чорного та ін.

Попри цей фундаментальний доробок українських учених, етнічний склад населення України, особливо його мовна структура, постійно зазнають свідомих фальшувань. До того ж нинішня кремлівська влада використовує як привід до втручання у внутрішні справи України «захист» росіян та російськомовного

http://www.etnolog.org.ua

населення, свідомо перебільшуючи їхню чисельність. Українському суспільству продовжують нав'язувати стару російсько-радянську міфологему про зростання «багатонаціональності» («поліетнічності») населення України. Оприлюднення лише числа (130 етносів) як аргументу на підтвердження «поліетнічності» населення України, без урахування ***чисельності*** кожного з них, а також країн ***походження***, ***терміну перебування*** та особливостей ***територіального розміщення*** за окремими областями, містами обласного підпорядкування та районами, є фактично збереженням ілюзій чужинецької пропаганди і не має жодного стосунку до реального етнічного складу населення України.

Виникнення міфу «про 130 етносів» (як різновиду міфу про «поліетнічність») пов'язане з опублікуванням результатів Всеукраїнського перепису населення 2001 року, де було подано перелік із 132 найменувань [7, с. 23–26]. До цього в матеріалах перепису населення України 1989 року, опублікованих ЦСУ СРСР у 1991 році, було представлено лише 17 найбільших за чисельністю етносів України, понад 30 тис. осіб кожен [8, с. 78]. Слід зауважити, що в цьому виданні були відсутні дані про грузинів, чисельність яких тоді була в Україні меншою ніж 30 тис. осіб. У матеріалах перепису населення 1989 року, опублікованих 1991 року новоствореним Міністерством статистики України (нині – Держкомстат України) налічувалося 51 найменування етносів, із чисельністю кожного понад 1000 осіб [6, с. 4–7]. Відсутність повного переліку етносів України в опублікованих результатах перепису 1989 року призвело до появи хибної думки (навіть серед частини науковців) про те, що за часів незалежності на її теренах з'явилися представники етносів, яких не було раніше.

Однак, як свідчать матеріали архіву Держкомстату України, за переписом 1989 року в Україні нараховувалося 128 етносів. Проведення перепису населення забезпечувало Центральне статистичне управління СРСР за єдиними стандартами для всіх союзних республік. До того ж під час проведення перепису 1989 року найменування етносів були подані не за алфавітом, а за їхньою «ієрархією» у складі СРСР, поділяючись на сім груп. До першої входили 15 титульних етносів союзних республік, проте не за

http://www.etnolog.org.ua

абеткою і навіть не за чисельністю. До другої входили 29 етносів, які дали назви автономним республікам, включаючи також десять із Дагестану. Третя група складалася із шести етносів, які мали автономні області. Четверта – вісім етносів, які дали назви національним округам. До п'ятої групи входили 19 автохтонних етносів півночі та сходу Росії. 16 етносів Європейської частини СРСР, Кавказу та Середньої Азії складали шосту групу. До останньої, сьомої, групи належали «іноземці», 35 етносів – вихідців з-за меж СРСР. Тому 17 найбільших за чисельністю етнічних меншин України за переписом 1989 року опинилися в чотирьох різних групах. Росіяни, білоруси, молдовани, вірмени, азербайджанці та грузини – у першій групі, татари – у другій, євреї – у третій, кримські татари, цигани та гагаузи – у шостій. Ще шість етнічних меншин опинилися в групі «іноземців»: болгари, угорці, румуни, поляки, греки та німці [6, с. 4–7].

У Всеукраїнському переписі населення 2001 року зберігався перелік етносів 1989 року, але замість поділу на групи вони розміщувалися за алфавітом після українців. До 128 найменувань додано ще чотири: шведи, турки-месхетинці, канадці та чилійці, тобто всього 132 етноси [7, с. 23–26].

На скорочення загальної чисельності населення України за 1989–2001 роки впливали зниження рівня народжуваності та зростання рівня смертності, а також міграції. З 1991 року в країні розгорнулися депопуляційні процеси. Демографічну кризу загострила й масова трудова міграція, що особливо активно посилилася з другої половини 90-х років XX ст. Проте зміни етнічної структури населення залежать не лише від міграційних та депопуляційних процесів. Варто зазначити, що етнічний склад населення змінювався також під впливом процесів етнічної асиміляції, тобто зміни етнічної самоідентифікації представників окремих етносів.

За слушним визначенням українського етносоціолога В. Євтуха, «етнонаціональна структура – різновид соціальної структури, функціонально та ієрархічно організована множина спільнот і груп, об'єднаних насамперед етнічною ознакою» [4, с. 4]. Абсолютну більшість серед усього населення України станов-

http://www.etnolog.org.ua

лять українці. До складу її населення входять також представники інших етнічних груп. Однак не всі з них слід віднести до етнічних меншин. Для визначення статусу малочисельних етнічних груп найбільше підходить термін «представники окремих етносів», запропонований В. Євтухом [4, с. 6]. За міжнародно визнаним визначенням поняття «етнічна меншина» Ф. Капоторті, це «група населення, яка відрізняється від основної групи населення своїм етнічним походженням чи то своєю національністю, чи то своєю мовою, чи то своєю релігією; за своєю чисельністю поступається основній групі населення; не займає домінантної позиції в країні; демонструє бажання зберігати свою самобутність і свою культуру, традиції, релігію чи мову; не складається з недавніх іммігрантів або біженців; має глибоке коріння в країні проживання (як правило, громадяни цієї країни)» [4, с. 5].

Ураховуючи все це, найважливішими критеріями визначення статусу етнічної меншини можна насамперед назвати ***чисельність***, що впливає на можливість самовідтворення в межах власного етнічного середовища, та ***час перебування*** на території України, тобто рівень укоріненості. З урахуванням цих міркувань можна зробити висновок, що малочисельні представники окремих етносів, а також мігранти, незважаючи на їхню чисельність, до етнічних меншин не належать. Позитивний вплив на збереження власної ідентичності для меншин має компактний тип розселення, що сприяє збереженню оптимальної вікової структури і, відповідно, домінуванню моноетнічних (ендогамних) шлюбів. Натомість дисперсний тип розселення призводить до розповсюдження міжетнічних (екзогамних) шлюбів, і, як наслідок цього, обмежує перспективи відтворення у власному етнічному середовищі, тобто сприяє мовній та етнічній асиміляції.

Як свідчать статистичні матеріали, загальна чисельність населення України зменшилася з 51 452 034 осіб у 1989 році до 48 240 902 осіб у 2001 році, тобто на 6,24 % (3 211 132 особи). За цей самий час спостерігався (хоча й незначний) приріст числа українців – на 122 640 осіб (0,33 %), із 37 419 053 осіб до 37 541 693 осіб. Варто зазначити, що ***за 1989–2001 роки скорочення загальної чисельності населення України відбулося тільки за раху-***

http://www.etnolog.org.ua

нок етнічних меншин. Їхня сукупна чисельність скоротилася з 14 032 804 осіб до 10 510 570 осіб, тобто на 3 522 234 особи (25,10 %). Протилежні напрями змін чисельності українців (зростання) та етнічних меншин (скорочення) призвели до змін етнічного складу населення України за 1989–2001 роки на користь українців. Так, рівень частки українців збільшився з 72,73 % у 1989 році до 77,82 % у 2001 році, тобто на 5,09 %. За цей самий час частка етнічних меншин зменшилася з 27,27 % до 22,18 %, ще 0,39 % становила частка тих, хто не вказав свого етнічного походження [10]. Українці складають абсолютну більшість серед усього населення в усіх областях України, і лише в Криму вони поступалися за чисельністю росіянам. Варто наголосити, що в 13 областях частка українців серед загальної чисельності населення навіть перевищувала 90 % [9].

Отже, ***за 1989–2001 роки простежувалася тенденція якраз не до зростання «поліетнічності» населення України, а навпаки, за цей час відбулося зростання етнічної однорідності її населення.*** Збільшення чисельності українців за 1989–2001 роки стало не результатом природного приросту, бо відбувалася депопуляція, а наслідком змін етнічної самоідентифікації частини представників етнічних меншин та окремих малочисельних етносів.

За походженням із 131 етносу України: 19 – вихідці з країн Європи: болгари, угорці, румуни, поляки, греки, німці, словаки, чехи, албанці, у тому числі фактично іноземці: іспанці, фіни, серби, італійці, французи, шведи, голландці, хорвати, австрійці, англійці. 17 етносів походили з Азії і є фактично іноземцями: корейці, араби, в'єтнамці, турки, ассирійці, китайці, курди, «народи Індії та Пакистану», «афганці», перси, уйгури, дунгани, халха (монголи), белуджі, японці. До давніх вихідців з Азії належать ще дві етнічні меншини України: євреї та цигани. Іноземцями є і чотири етноси, які походять з Америки: американці (громадяни США), канадці, кубинці та чилійці. Проте ***всі інші 87 етносів походили з території колишнього СРСР***. Це, зокрема, білоруси та молдовани; чотири етноси з країн Балтії: литовці, латиші, естонці та ліви (етнос-релікт); шість етносів із Закавказзя: вірмени, азербайджанці, грузини, абхази, грузинські євреї та турки-месхетинці, депортовані з Грузії 1944 року до Середньої Азії. Вихідцями із

http://www.etnolog.org.ua

Середньої Азії є сім етносів: узбеки, казахи, таджики, туркмени, киргизи, каракалпаки та середньоазійські (бухарські) євреї.

Слід зауважити, що ***для 68*** із 131 етносу, тобто для переважної більшості, ***історичною Батьківщиною є безпосередньо територія Російської Федерації.*** До них, зокрема, належать росіяни, вісім етносів Поволжя та Уралу: татари, чуваші, мордва, удмурти, башкири, марійці, комі, комі-пермяки, калмики; 23 етноси Північного Кавказу: осетини, лезгини, чеченці, даргинці, аварці, лакці, табасарани, кумики, удіни, кабардинці, інгуші, ногайці, адигейці, балкарці, черкеси, карачаївці, рутульці, талиші, абазини, агули, цахури, тати, гірські євреї. Половина етносів – вихідців із Російської Федерації ***(35 із 68) походили з півночі Європейської Росії, Сибіру та Далекого Сходу***: карели, буряти, якути, ненці, хакаси, алтайці, ханти, мансі, тувинці, долгани, чукчі, у тому числі 22 етноси-релікти: ороки, іжорці, нівхи, орочі, вепси, чуванці, саамі, евени, ульчі, коряки, селькупи, негідальці, евенки, нганасани, нанайці, удегейці, кети, шорці, енці, ітельмени, тофалари, юкагири, а також ескімоси та алеути. Проте переважна більшість алеутів мешкає на Алеутських островах (США), а більшість ескімосів – у Канаді та на Алясці (США).

Більшість етносів-реліктів не мають писемності власною мовою. До того ж ці малочисельні етноси асимільовані за мовою не лише в Україні, але й на власних етнічних землях. До речі, 20 мов цих малочисельних етносів занесено до Червоної книги мов Російської Федерації й належать вони до категорії тих, що зникають [1, с. 128]. З погляду етнологічної науки, передусім російської, дослідження етносів-реліктів має важливе значення. Але який стосунок мають їхні поодинокі представники до етнічного складу населення України? Жодного!

Отже, ***абсолютна більшість етносів, перерахованих у матеріалах Всеукраїнського перепису населення, походили з-за меж України, насамперед із території Російської Федерації***. За терміном перебування в Україні більшість серед етносів (вихідців із території колишнього СРСР) складають мігранти радянських часів. З-поміж етносів, які походили з Азії, переважали

http://www.etnolog.org.ua

мігранти останніх двох десятиліть. ***Мігранти-іноземці не мають жодного стосунку до етнічного складу населення України***.

На теренах сучасної України, крім українців, відбувся етногенез ще трьох етносів: кримських татар, караїмів та кримчаків, і вони не мають державних утворень за межами України. Чисельність караїмів та кримчаків (кримських євреїв), яких варто визнати етносами-реліктами, залишалася досить незначною і в 2001 році складала, відповідно, 1196 осіб та 406 осіб, абсолютна більшість серед них розселені дисперсно в Криму [9]. Досить загрозливим для караїмів та кримчаків є високий рівень їхньої мовної асиміляції (зросійщення) в умовах дисперсного типу розселення.

Виходить, що із 17 етнічних меншин лише для кримських татар територія України є історичною батьківщиною. Шість меншин походять із країн, які безпосередньо межують з Україною: росіяни, білоруси, молдовани, угорці, румуни та поляки. До того ж чотири з них ще у XX ст. мали статус домінантної меншини: угорці – на Закарпатті, румуни – на Буковині та в Придунав'ї, поляки – у Галичині та на Волині, а росіяни – на всій території України до 1991 року.

За часом перебування на території України етнічні меншини істотно відрізняються. Український науковець В. Крисаченко запропонував поділити етнічні меншини України на дві частини: історичні та новітні. Критерієм такого поділу став термін перебування меншин на теренах України: не менше 200–250 років [5, с. 190]. Із цих міркувань до традиційних (історичних) меншин належать кримські татари, молдовани, румуни, болгари, угорці, поляки, євреї, греки, цигани, німці та гагаузи. Росіяни, білоруси, а також вірмени з формальних ознак належать до традиційних етнічних меншин, бо були представлені на території України раніше XX ст. Однак абсолютну більшість серед кожної із цих трьох меншин становлять мігранти та їхні нащадки в першому поколінні. Тобто за часом перебування на теренах України значна частина росіян, а також абсолютна більшість білорусів та вірменів є фактично представниками новітніх меншин. Переважно з мігрантів також складаються ще три меншини – азербайджанці, грузини і татари.

http://www.etnolog.org.ua

Для більшості мігрантів до кінця їхнього життя історичною батьківщиною залишається країна, звідки вони походять. Інтегруватися повністю в нове етнічне середовище можуть лише їхні діти, а ще швидше – онуки. З точки зору адаптації в українське суспільство, у досить неоднозначному становищі опинилися ще дві етнічні меншини, депортовані з України за часів сталінського тоталітаризму; це насамперед стосується кримських татар та німців. Майже на 50 років вони опинилися не за своєю волею за межами України. Тому переселення до України лише для старшого покоління, дитинство чи молодість яких пройшла на її території, стало справді поверненням на історичну батьківщину.

Отже, тільки 17 етносів можливо внести до переліку традиційних та новітніх меншин України. При цьому лише 11 із них належать до традиційних етнічних меншин, а шість – до новітніх, бо складаються переважно з мігрантів. Усі інші 114 етносів, за незначним винятком (караїми, кримчаки, чехи, словаки, албанці та шведи), належать до новітніх етносів, які з'явилися в Україні не так давно – лише у XX ст., передусім у другій його половині. ***Поява переважної більшості представників цих етносів, серед яких домінували мігранти та їхні нащадки в першому поколінні, стала прямим наслідком доби бездержавності – перебування України у складі СРСР.*** Виняток складають представники азійських етносів, які опинилися на теренах України за часів незалежності як іноземці. Іноземцями є також малочисельні представники європейських та американських країн.

Важливе значення для оцінки етнічного складу населення має аналіз територіального розміщення меншин в Україні та типу їхнього розселення. Меншини досить нерівномірно розселені на території України, навіть у межах окремих областей. Жодна з них не домінує за чисельністю з-поміж усього населення окремих областей. Росіяни також не мають суцільної етнічної території в Україні. Вони становлять абсолютну більшість серед міського населення Криму та в шести містах обласного підпорядкування на Донбасі й лише у трьох прикордонних районах: Краснодонському та Станично-Луганському Луганської і Путивльському Сумської областей, однак серед усього населення

http://www.etnolog.org.ua

м. Путивля більшість складають українці. Слід зауважити, що в прикордонних районах Російської Федерації ще у 20-х роках XX ст. українці становили більшість з-поміж усього населення (Стародубщина, Північна Слобожанщина, Західна Донщина, Кубань).

До того ж переважна більшість росіян зосереджена не в прикордонних районах, а в містах углибині України, де вони не складають абсолютної більшості серед усього населення, в оточенні українського населення прилеглих сільських округ. Територіальне розміщення росіян у Криму також не має ознак суцільних етнічних земель. Вони складають абсолютну більшість лише з-поміж населення Севастополя та міського населення АР Крим. Серед сільського населення Криму росіяни становлять відносну більшість. Із 14 районів АР Крим абсолютну більшість росіяни складають лише в п'яти. Територіальне розміщення росіян в Україні досить нерівномірне. У 2001 році майже дві третини їхньої загальної чисельності припадало тільки на чотири області (Донецьку, Луганську, Одеську, Харківську) та Крим. Розселення росіян у більшості областей України належить до дисперсного типу. Лише в окремих містах і районах Криму, а також в окремих місцевостях Донбасу зберігався малокомпактний тип їхнього територіального розміщення.

Серед інших 16 етнічних меншин України чотири (угорці, румуни, молдовани та болгари) мають ареали компактного розселення в одній із областей, однак не на всій їх території, а лише в окремих районах, де вони домінували серед загальної чисельності населення. Зокрема, угорці складали абсолютну більшість з-поміж усього населення Берегівського району Закарпатської області – 76,14 % (41 163 особи із 54 062 осіб) та відносну більшість у місті Береговому – 49,06 % (12 785 осіб із 26 554 осіб). Однак серед загальної чисельності населення області частка угорців досягала тільки 12,08 % (151 516 осіб із 1 254 614 осіб). Частка області становила 96,78 % (151 316 осіб із 156 566 осіб) серед загального числа угорців в Україні [9]. Тобто Закарпаття (а точніше – лише його південно-західні райони) слугувало основним осередком територіального розміщення угорців в Україні.

http://www.etnolog.org.ua

Румуни домінували за чисельністю тільки в Герцаївському районі Чернівецької області – 91,45 % (29 554 особи із 32 316 осіб). При цьому серед загальної чисельності населення Чернівецької області їхня частка складала лише 12,46 % (114 555 осіб із 919 028 осіб). Частка області серед загальної чисельності румунів в Україні становила 75,87 % (114 555 осіб із 150 989 осіб) [9]. Чернівецька область (два її південні райони) залишалася основним ареалом територіального розміщення румунів в Україні.

Молдовани складали абсолютну більшість серед усього населення Новоселицького району Чернівецької області – 57,54 % (50 329 осіб із 87 461 особи) та відносну більшість у Ренійському районі Одеської області – 49,01 % (19 938 осіб із 40 680 осіб). Однак з-поміж усього населення Чернівецької та Одеської областей частка молдованів залишалася незначною та становила, відповідно, 7,31 % (67 225 осіб із 919 028 осіб) та 5,04 % (123 751 особа із 2 455 666 осіб). Частка Чернівеччини та Одещини серед загального числа молдованів в Україні досягала, відповідно, 25,99 % (67 225 осіб) та 47,85 % (123 751 особа) із 258 619 осіб [9]. Тобто Чернівецька та Одеська області (а точніше – лише окремі райони цих двох областей) були головним осередком територіального розміщення молдованів в Україні.

Болгари становили абсолютну більшість населення Болградського – 60,81 % (45 576 осіб із 74 951 особи), а також відносну більшість населення Арцизького – 38,96 % (20 161 особа із 51 742 осіб) та Тарутинського – 37,54 % (16 958 осіб із 45 169 осіб) районів Одещини. Проте серед загальної чисельності населення цієї області частка болгарів складала лише 6,14 % (150 683 особи із 2 455 666 осіб). Частка області серед загального числа болгарів в Україні досягала 73,66 % (150 683 особи із 204 574 осіб) [9]. Тобто Одещина (три її південно-західні райони) залишалася основним осередком територіального розміщення болгарів в Україні.

Ще три етнічні меншини (кримські татари, греки та гагаузи) хоча й мали ареали малокомпактного типу розселення, однак не домінували за чисельністю в жодному з районів. Кримські татари розселені в усіх 14 районах АР Крим: Білогірському – 29,23 % (19 425 осіб із 66 458 осіб), Кіровському – 25,54 % (14 816

http://www.etnolog.org.ua

осіб із 58 016 осіб), Сімферопольському – 22,22 % (33 161 особа із 149 253 осіб), Совєтському – 22,21 % (8 344 особи із 37 576 осіб), Джанкойському – 21,55 % (17 744 особи із 82 328 осіб), Первомайському – 21,53 % (8 653 особи із 40 367 осіб), Бахчисарайському – 21,28 % (19 695 осіб із 92 542 осіб), Сакському – 17,46 % (14 137 осіб із 80 964 осіб), Красноперекопському – 17,20 % (5 477 осіб із 31 843 осіб), Красногвардійському – 16,65 % (15 619 осіб із 93 782 осіб), Нижньогірському – 16,03 % (9 136 осіб із 56 976 осіб), Ленінському – 15,49 % (10 784 особи із 69 629 осіб), Роздольненському – 13,34 % (4 961 особа із 37 185 осіб) та Чорноморському – 12,67 % (4 321 особа із 34 112 осіб). Значно нижчою була частка кримських татар серед усього населення міст автономії. Найбільша за кількістю громада кримських татар зосереджувалася в Сімферопольському районі (33 161 особа) та в місті Сімферополі (25 005 осіб). Серед загальної чисельності населення АР Крим їхня частка складала 12,03 % (243 433 особи із 2 024 056 осіб). Частка АР Крим серед загальної чисельності кримських татар в Україні становила 98,08 % (243 433 особи із 248 193 осіб) [9]. Тобто Крим як історична Батьківщина кримських татар залишається головним ареалом їхнього територіального розміщення в Україні.

Греки розселені в південних районах Донецької області: Першотравневому – 20,07 % (5 882 особи із 29 312 осіб), Володарському – 19,97 % (6 223 особи із 31 168 осіб), Великоновосілківському – 19,73 % (9 730 осіб із 49 323 осіб), Тельманівському – 17,45 % (6 172 особи із 35 365 осіб) та Старобешівському – 13,38 % (7 491 особа із 35 952 осіб). Найбільша за чисельністю громада греків на Донеччині зосереджувалася в Маріупольській міськраді – 4,29 % (21 923 особи із 510 835 осіб). Серед усього населення області частка греків залишалася досить незначною – 1,61 % (77 516 осіб із 4 825 563 осіб). Частка області серед загального числа греків в Україні досягала 84,67 % (77 516 осіб із 91 548 осіб) [9]. Тобто Донеччина слугувала основним ареалом територіального розселення греків в Україні.

Гагаузи розселені в південно-західних районах Одеської області: Болградському – 18,69 % (14 008 осіб із 74 951 особи), Ренійському – 7,91 % (3 216 осіб із 40 680 осіб) й Тарутинському – 6,03 %

http://www.etnolog.org.ua

(2 722 особи із 45 169 осіб). Серед усього населення Одещини їхня частка залишалася досить незначною і становила лише 1,12 % (27 617 осіб із 2 455 666 осіб). Частка області серед загального числа гагаузів в Україні складала 86,51 % (27 617 осіб із 31 923 осіб) [9]. Тобто Одещина була головним осередком територіального розміщення гагаузів в Україні. Проте ще більше гагаузів розселено на півдні Молдови, у сусідніх з Одещиною районах.

Поляки розселені дисперсно в Житомирській, Хмельницькій та Львівській областях, де їхня частка серед усього населення становила, відповідно, лише 3,53 % (49 046 осіб із 1 389 393 осіб), 1,61 % (23 005 осіб із 1 426 649 осіб) та 0,73 % (18 948 осіб із 2 605 956 осіб). Татари дисперсно розселені в Донецькій і Луганській областях, євреї – у найбільших містах України: Києві, Дніпропетровську, Одесі, Харкові, цигани – у Закарпатській, Донецькій, Дніпропетровській, Одеській, грузини – у Донецькій, Харківській, Запорізькій, Дніпропетровській, азербайджанці – у Донецькій, Харківській, Дніпропетровській областях, АР Крим, німці – у Донецькій, Дніпропетровській, Запорізькій, Одеській областях, АР Крим, вірмени – у Донецькій, Харківській, Дніпропетровській, Одеській областях, АР Крим, білоруси – у Донецькій, Дніпропетровській, Луганській, Харківській областях, АР Крим. Більшість кримських татар, угорців, гагаузів, румунів, молдованів та болгарів мешкали не в містах, а в сільській місцевості. Серед решти дев'яти етнічних меншин переважає міське населення і, відповідно, дисперсний тип розселення; у жодному місті обласного підпорядкування чи районі вони не домінували за чисельністю [9].

Отже, територіальне розміщення всіх 17 етнічних меншин було досить нерівномірним. Основним ареалом територіального розміщення етнічних меншин в Україні були окремі райони та міста південних та східних областей України, а також західних областей – Чернівецької та Закарпатської. Варто погодитися зі слушним висновком українського етногеографа М. Дністрянського про те, «що Україна за етнотериторіальною структурою населення належить до типу переважно моноетнічних держав, понад 80 % території яких – це ареал розселення одного етносу,

http://www.etnolog.org.ua

а розселення етнічних меншин має переважно малокомпактний та дисперсно-змішаний характер» [2, с. 223].

За чисельністю представники 131 етносу поділяються на дві групи. 17 із них належать до етнічних меншин України: росіяни, білоруси, молдовани, кримські татари, болгари, угорці, румуни, поляки, євреї, вірмени, греки, татари, цигани, азербайджанці, грузини, німці та гагаузи. Чисельність кожної з них істотно відрізнялася. Серед усіх меншин одна (росіяни) є найбільшою – 8 334 141 особа в 2001 році. Чисельність інших становила: від 31 923 гагаузів до 275 763 білорусів, що складало від 0,07 % до 0,57 % серед усього населення України [9]. Слід наголосити, що ще століття тому в кордонах сучасної України існували три великі за чисельністю меншини: євреї, росіяни та поляки. За підрахунками українського етнолога В. Наулка, наприкінці XIX ст. в Україні росіяни за чисельністю поступалися навіть євреям, відповідно, 2 401 тис. осіб та 2 615,3 тис. осіб [3, с. 48]. Політичні катаклізми XX ст., війни, депортації, міграції та асиміляційні процеси призвели до перетворення євреїв, поляків, а також німців із багаточисельних етнічних меншин, які мали ареали компактного розміщення в Україні, на меншини з переважно дисперсним типом розселення.

Нині найбільшою за чисельністю етнічною меншиною в Україні є росіяни. Однак їхня чисельність скоротилася з 11 355 582 осіб у 1989 році до 8 334 141 особи в 2001 році, тобто на 26,61 % (3 021 441 особу). Отже, за рахунок росіян скоротилася як сукупна чисельність етнічних меншин України (85,78 %), так і всього її населення (94,09 %). У результаті інтенсивного зменшення числа росіян зазнала скорочення і їхня частка серед загальної чисельності населення України: з 22,07 % у 1989 році до 17,28 % у 2001 році, тобто на 4,79 %. Унаслідок того, що сукупна чисельність етнічних меншин в Україні скорочувалася дещо повільніше, ніж чисельність росіян, змінювалася і структура етнічних меншин. Частка росіян у 1989 році становила 80,92 % сукупного числа етнічних меншин, а в 2001 році – 79,29 % [10].

Варто зазначити, що, незважаючи на це скорочення, чотири з п'яти представників етнічних меншин України були росіянами за етнічним походженням. Тобто між росіянами та етнічними

http://www.etnolog.org.ua

меншинами, крім росіян, в Україні простежувалося таке ж співвідношення за чисельністю, як і між українцями та етнічними меншинами: чотири до одного. Сукупна чисельність представників інших 130 етносів також зменшилася з 2 677 222 осіб у 1989 році до 2 176 429 осіб у 2001 році, тобто на 18,71 % (500 793 особи). Скоротився також рівень їхньої частки серед усього населення України з 5,20 % до 4,51 %, тобто на 0,79 %. За рахунок зменшення рівня частки росіян дещо зросла частка цієї групи населення серед загальної кількості етнічних меншин: із 19,08 % до 20,71 %, тобто на 1,63 % [10].

Протягом 1989–2001 років простежувалося зростання чисельності п'яти етнічних меншин із 17. Найістотніше (уп'ятеро) зросла чисельність кримських татар – на 430,24 % (201 386 осіб), із 46 807 осіб до 248 193 осіб. Майже подвоїлася чисельність вірменів – на 84,30 % (45 694 особи), з 54 200 осіб до 99 894 осіб. Помітно збільшилася також чисельність грузинів – на 45,28 % (10 659 осіб), із 23 540 осіб до 34 199 осіб та азербайджанців – на 22,23 % (8 215 осіб), із 36 961 особи до 45 176 осіб. Приріст чисельності всіх цих чотирьох меншин став результатом масових міграцій на терени України. Унаслідок зміни етнічної самоідентифікації частини молдованів, насамперед на Буковині, збільшилася також і чисельність румунів на 11,99 % (16 164 особи), з 134 825 осіб до 150 989 осіб [10].

Серед інших 11 меншин, чисельність яких зазнала істотного скорочення за 1989–2001 роки, перше місце посідали євреї. Їхня чисельність за цей період зменшилася майже вп'ятеро, з 486 326 осіб до 103 591 особи, тобто на 78,70 % (382 735 осіб). Ці зміни стали результатом масової міграції євреїв на історичну батьківщину, а також до США та Німеччини. Міграційні процеси вплинули й на зменшення чисельності німців на 9,64 % (3 650 осіб), із 37 849 осіб до 33 302 осіб, та греків – на 7,15 % (7 046 осіб), із 98 594 осіб до 91 548 осіб. Переважно в результаті етнічної асиміляції зазнала істотного скорочення чисельність білорусів на 37,33 % (164 282 особи), із 440 045 осіб до 275 763 осіб, поляків – на 34,34 % (75 049 осіб), із 219 179 осіб до 144 130 осіб, молдованів – на 20,31 % (65 906 осіб), із 324 525 осіб до 258 619 осіб, болгарів – на 12,50 % (29 226 осіб), із 233 800 осіб до 204 574 осіб. Помітно

http://www.etnolog.org.ua

зменшилася також чисельність татар – на 15,62 % (13 571 особу), з 86 875 осіб до 73 304 осіб. Незначного скорочення зазнала за цей час і чисельність угорців – на 4,01 % (6 545 осіб), із 163 111 осіб до 156 565 осіб. Чисельність ще двох меншин: циганів (ромів) та гагаузів – за 1989–2001 роки фактично не змінилася, скорочення перших складало 0,69 % (330 осіб), із 47 917 осіб до 47 587 осіб, а других – 0,14 % (44 особи), із 31 967 осіб до 31 923 осіб [10].

За чисельністю представників інших 114 етносів варто поділити на дві окремі групи. Слід наголосити, що ***частка всіх разом узятих цих 114 етносів серед загальної чисельності населення України у 2001 році складала лише 0,37 %.*** До першої групи належать етноси, чисельність яких перевищувала 1 тис. осіб (36 етносів). Ця група складалася з двох підгруп. До першої підгрупи входять 11 етносів із чисельністю від 5 тис. осіб до 12 тис. осіб: корейці – 12 711 осіб, узбеки – 12 353 особи, чуваші – 10 593 особи, мордва – 9 331 особа, турки – 8 844 особи, литовці – 7 207 осіб, араби – 6 575 осіб, словаки – 6 397 осіб, чехи – 5 917 осіб, казахи – 5 526 осіб, латиші – 5 079 осіб. До другої підгрупи належать 25 етносів із чисельністю від 1 тис. до 5 тис. осіб: осетини – 4 834 особи, удмурти – 4 712 осіб, лезгини – 4 349 осіб, таджики – 4 255 осіб, башкири – 4 253 особи, марійці – 4 130 осіб, в'єтнамці – 3 850 осіб, туркмени – 3 709 осіб, албанці – 3 308 осіб, ассирійці – 3 143 особи, чеченці – 2 877 осіб, естонці – 2 868 осіб, китайці – 2 213 осіб, курди – 2 088 осіб, даргинці – 1 610 осіб, комі – 1 545 осіб, карели – 1 522 особи, аварці – 1 496 осіб, «народи Індії та Пакистану» – 1 483 особи, абхази – 1 458 осіб, караїми – 1 196 осіб, комі-пермяки – 1 165 осіб, киргизи – 1 128 осіб, лакці – 1 019 осіб та «афганці» – 1 008 осіб [9].

З-поміж 36 етносів першої групи вісім представляли титульні етноси колишніх союзних республік, 15 – автономних республік Російської Федерації і були переважно мігрантами радянських часів, дев'ять – мігранти з Азії останніх двох десятиліть. Чотири етноси розселені на теренах України ще до XX ст.: словаки – на Закарпатті, чехи – на Волині, караїми – у Криму та албанці – у Болградському районі Одещини. За 1989–2001 роки зменшилася чисельність 23 етносів – переважно вихідців з пострадянського

http://www.etnolog.org.ua

простору: узбеків, чувашів, мордви, литовців, казахів, латишів, осетинів, удмуртів, лезгинів, таджиків, башкирів, марійців, естонців, комі, карелів, аварців, комі-пермяків, киргизів, лакців, а також словаків, чехів, албанців та караїмів [10].

Навпаки, за рахунок міграцій збільшилася чисельність представників азійських етносів та вихідців із Кавказу. Зокрема, чисельність турків зросла за цей час у 33 рази, курдів та «народів Індії та Пакистану» – майже удев'ятеро, в'єтнамців – увосьмеро, арабів – уп'ятеро, китайців та «афганців» – утричі [10]. При цьому приріст в абсолютних показниках залишався досить незначним. Усі ці етноси не мали ареалів компактного територіального розміщення, а розселені дисперсно переважно в містах півдня та сходу. Лише серед чехів, словаків та албанців переважало сільське населення.

До другої групи входили представники інших 78 етносів, чисельність кожного з яких не досягала й 1 тис. осіб. ***Частка цієї групи (78 етносів) серед загальної чисельності населення України в 2001 році становила лише 0,17%***. Цю групу етносів за чисельністю варто поділити на три підгрупи. До першої підгрупи входили представники 21 етносу з чисельністю від 300 до 1000 осіб: табасарани, іспанці, ороки, іжорці, фіни, кумики, американці, серби, удіни, нівхи, кабардинці, інгуші, італійці, перси, кримчаки, буряти, ногайці, адигейці, турки-месхетинці, калмики та якути. Другу підгрупу складали представники 29 етносів з чисельністю від 100 до 300 осіб: орочі, вепси, кубинці, французи, ліви, чуванці, ненці, балкарці, черкеси, уйгури, карачаївці, шведи, гірські євреї, хакаси, ескімоси, голландці, рутульці, саами, дунгани, талиші, абазини, хорвати, каракалпаки, австрійці, англійці, агули, грузинські євреї, евени та халха (монголи). До третьої підгрупи належали поодинокі представники інших 28 етносів, із чисельністю менше 100 осіб кожен: ханти, цахури, алтайці, ульчі, коряки, тати, селькупи, негідальці, канадці, у тому числі 19 – менше 50 осіб: евенки (48), нганасани (44), японці (44), мансі (43), тувинці (43), нанайці (42), удегейці (42), кети (37), шорці (33), белуджі (31), чукчі (30), долгани (26), енці (26), ітельмени (18), тофалари (18), середньоазіатські євреї (13), чилійці (13), юкагири (12)

http://www.etnolog.org.ua

та алеути (6) [9]. Друга група (78 етносів) складалася лише з окремих представників етносів, розселених дисперсно серед міського населення, і переважно з мігрантів, за винятком кримчаків. До складу цієї групи, найбільшої за кількістю найменувань етносів, входили представники автономних утворень РФ, етноси-релікти Сибіру та Далекого Сходу, іноземці – вихідці з країн Європи, Азії та Америки, а також етнографічні групи євреїв.

Таким чином, протягом 1989–2001 років відбулися значні зміни в етнічному складі населення України. За цей час зросла чисельність та частка українців серед загальної чисельності населення України. Тобто простежувалася тенденція до зростання етнічної однорідності, а не «поліетнічності» населення України. Це зростання стало наслідком змін етнічної самоідентифікації частини етнічних меншин та представників окремих етносів. Тому скорочення загальної чисельності населення України відбулося за рахунок меншин, сукупна чисельність яких зменшилася на 25 %. Досить істотного скорочення зазнала найбільша за чисельністю етнічна меншина України – росіяни. За чисельністю етноси України діляться на дві групи: 17 етнічних меншин (11 – традиційних та 6 – новітніх), а також 114 груп представників окремих етносів, переважна частина яких є мігрантами радянської доби та їхніми нащадками в першому поколінні. При цьому частка всіх цих 114 етносів серед загальної чисельності населення України в 2001 році становила лише 0,37 % [10].

Тому, ураховуючи чисельність та територіальне розміщення українців, а також тип розселення, походження та термін перебування етнічних меншин і представників окремих етносів, цілковито відсутні підстави для визначення України як поліетнічної держави. Поліетнічний склад населення має лише Крим і окремі райони Донбасу, Одеської, Закарпатської та Чернівецької областей. Тобто міф про «поліетнічність» населення не відповідає реаліям статистичних матеріалів переписів населення України 1989 та 2001 років. Зарахування до складу етнічних меншин декількох десятків найменувань поодиноких представників етносів-реліктів та іноземців, які опинилися в Україні як мігранти, з наукового погляду є некоректним. Спекуляції навколо «поліетнічності»

http://www.etnolog.org.ua

є не чим іншим, як свідомим фальшуванням етнічного складу населення. Об'єктивні знання про поділ населення України за етнічними ознаками дозволять подолати стереотипи чужинецької пропаганди та сприятимуть подальшій консолідації українства.

Отже, до етнічного складу населення України входить українська етнічна більшість та 17 етнічних меншин. Переважну кількість інших малочисельних етносів, з-поміж яких домінували мігранти, не варто включати до етнічної структури населення України. Ураховуючи країни походження етнічних меншин та представників окремих етносів, їхню чисельність та особливості розміщення на теренах України, як уже зазначалося, цілком відсутні підстави для визнання «поліетнічності» її населення. На відміну від України, визначальною ознакою етнічного складу сучасної Російської Федерації, як до цього Російської імперії та СРСР, залишається поліетнічність. Вона стала безпосереднім результатом багатовікової російської імперської політики, спрямованої на завоювання чужих територій та підкорення чужих народів. Тому поліетнічною країною залишається Російська Федерація, але якраз не Україна, попри намагання російської влади (як за часів Російської імперії, особливо за радянської доби) зробити її такою.

Дослідження етнічного складу населення України мають надзвичайно важливе значення в сучасній українській етнологічній науці. Актуалізується також етномовна проблематика і в суспільно-політичному дискурсі.

Джерела та література

1. *Алпатов В. М.* 150 языков и политика: 1917–2000. Социолингвистические проблемы СССР и постсоветского пространства / В. М. Алпатов. – Москва, 2000. – 224 с.

2. *Дністрянський М. С.* Етнополітична географія України: проблеми теорії, методології, практики / М. С. Дністрянський. – Львів : Літопис, 2006. – 490 с.

3. Етнонаціональні процеси в Україні: історія та сучасність / О. Б. Бернштейн, Н. А. Зіневич, В. Т. Зінич та ін. ; за ред. В. І. Наулка. – Київ : Гол. спец. ред. літ. мовами нац. меншин України, 2001. – 423 с.

http://www.etnolog.org.ua

4. *Євтух В. Б.* Етнонаціональна структура українського суспільства : довідник / В. Б. Євтух, В. П. Трощинський, К. Ю. Галушко, К. О. Чернова. – Київ : Наукова думка, 2004. – 344 с.

5. *Крисаченко В. С.* Етнічна палітра сучасного українського соціуму // Український соціум / О. С. Власюк, В. С. Крисаченко, М. Т. Степико та ін. ; за ред. В. С. Крисаченка. – Київ : НІСД, 2005. – 792 с.

6. Національний склад населення України. Ч. 1. За даними Всесоюзного перепису населення 1989 року. – Київ : Мінстат України, 1991. – 219 с.

7. Національний склад населення України та його мовні ознаки за даними Всеукраїнського перепису населення 2001 року / за ред. О. Г. Осауленка. – Київ : Держкомстат України, 2003. – 246 с.

8. Национальный состав населения СССР. По данным Всесоюзной переписи населения 1989 г. – Москва : Статистика, 1991. – 156 с.

9. Розрахунки за статистичними матеріалами Всеукраїнського перепису населення 2001 року.

10. Розрахунки за статистичними матеріалами переписів населення 1989 та 2001 років.

SUMMARY

Socio-political and ethnic processes in modern Ukraine are still closely related and interdependent. The study of ethnic processes in Ukraine occupies the main place in Ukrainian ethnology, if taking into account their scientific and public importance. Modern Ukraine is not only post-totalitarian but also a post-colonial country. One of the most considerable consequences of our stateless past is inertia of influence of ethno-linguistic processes of the previous days. The determinative signs of ethno-linguistic processes of the stateless past can be discovered in growth of fraction level of the Russians and Russian-speaking population among total Ukrainian population against the background of reduction of portion level of the Ukrainians and Ukrainian-speaking people.

Population censuses are the most complete, representative and reliable statistical data for professional researching of ethnic processes. The comparative analysis of statistical data of censuses of 1989 and 2001 allows determining basic tendencies in the changes of ethnic composition of population on the eve of acquisition and in the first decade of Ukrainian independence. In the late XXth – early XXIst centuries, considerable changes took place in ethnic composition of Ukrainian populations, and they are different from

http://www.etnolog.org.ua

those of the stateless past. In the meantime, the size and portion of the Ukrainians grew among total population of Ukraine. That is, there was a tendency to growth of ethnic homogeneity, but not *polyethnicity* of Ukrainian population. This growth has become a result of changes of ethnic self-identification of some minorities and representatives of individul ethnic groups. Therefore, the reduction of total Ukrainian population took place due to minorities, the combined quantity of which diminished by 25 %. The Russians got the most substantial reduction in quantity among ethnic minorities of Ukraine. By their size, the ethnic groups of Ukraine divide into two groups: 17 (11 conventional and 6 newest) ethnic minorities and 114 groups of representatives of individual ethnic groups.

The portion of all these 114 ethnic groups among total Ukrainian population in 2001 made up only 0.37 %. All those 114 ethnic groups, aside from an inessential exception (Karaites, Krimchaks, Czechs, Slovaks, Albanians and Swedes), belong to the newest ethnic groups which appeared in Ukraine not so long ago – as early as in the XXth century, first of all in its second half. The emergence of the vast majority of these ethnic groups, the most among which was composed from migrants and their descendants in the first generation, has become a direct consequence of the stay of Ukraine within the USSR. An exception is made by the representatives of Asian ethnic groups which found themselves as foreigners on the Ukrainian territory in the days of independence acquisition. Among foreigners are also the representatives of smaller peoples from European and American countries. Thus, the myth about *polyethnicity* of Ukrainian population does not meet the realities of statistical data of population censuses of 1989 and 2001 in Ukraine.

Consequently, the Ukrainian ethnic majority and 17 ethnic minorities constitute the ethnic composition of Ukrainian population. The overwhelming majority of other scanty ethnic groups, among which migrants prevailed, should not be included into ethnic structure of Ukrainian population. Taking into account the countries of provenance of ethnic minorities and representatives of individual ethnic groups, as well as their size and features of their distribution throughout Ukraine, there are no slightest grounds for recognizing the *polyethnicity* of its population. The research of ethnic composition of Ukrainian population has an extraordinarily importance in modern Ukrainian ethnology. The ethno-linguistic range of problems in social and political discourse is topical as well.

Keywords: Ukraine, statistical data, population censuses, ethnic composition, Ukrainians, myth about *polyethnicity*, ethnic minorities, representatives of smaller peoples.

http://www.etnolog.org.ua

УДК 314.117:303.8]"1937"

Володимир СЕРГІЙЧУК
(Київ)

ПЕРЕПИС, ДО ЯКОГО ВИНИКАЮТЬ ПИТАННЯ

У статті йдеться про маніпуляції з «чесним» переписом населення СРСР 1937 року, у якому відсутні відповіді на засадничі питання демографічної науки стосовно його руху, зокрема, про місце народження особи, що не дає можливості встановити реальні міграційні потоки, у тому числі під час підрахунку втрат від Голодомору 1932–1933 років.

Ключові слова: перепис населення 1937 року, міграційні потоки українців у 1920-х – на початку 1930-х років, установлення кількості жертв Голодомору 1932–1933 років в Україні.

В статье рассказывается о манипуляциях с «честной» переписью населения СССР 1937 года, в которой отсутствуют ответы на базовые вопросы демографической науки относительно его движения, в частности, о месте рождения человека, что не дает возможности установить реальные миграционные потоки, в том числе при подсчете потерь от Голодомора 1932–1933 годов.

Ключевые слова: перепись населения СССР 1937 года, миграционные потоки украинцев в 1920-х – в начале 1930-х годов, определение количества жертв Голодомора 1932–1933 годов в Украине.

The article refers to the manipulations with the so-called *honest* 1937 Soviet Population Census, which has no answers to the fundamental questions of demographic science on population movement, in particular a person's place birth, making it impossible to establish the actual migration flows, including those during the calculation of losses from the 1932–1933 Famine.

Keywords: 1937 population census, Ukrainian migration flows in the 1920s – early 1930s, ascertainment of the number of victims from the 1932–1933 Famine in Ukraine.

Горбачовська «перебудова» дала можливість розкрити багато таємниць більшовицької влади, серед яких і Всесоюзний перепис населення 1937 року, що його сталінське керівництво спочатку

http://www.etnolog.org.ua

визнало успішним (організаторів відзначили орденами), а потім оголосило дефектним, бо, мовляв, результати виявилися неприйнятними. Усі матеріали перепису засекретили, а щойно народжених – розстріляли.

Отже, інформують російські, а за ними й окремі українські дослідники, результатам цього перепису потрібно довіряти, адже він, так би мовити, скроплений кров'ю. «Найбільш об'єктивним документальним свідченням про чисельність втрат від голодомору, – стверджував професор Станіслав Кульчицький 31 січня 1990 року на засіданні вченої ради Інституту історії УРСР, – є перепис населення 1937 року, оскільки дані перепису 1939 року були сфальсифіковані».

Те, що Сталіна не влаштовували результати, які виявилися на кілька мільйонів меншими, ніж він проголосив з високих трибун, тут жодних сумнівів немає. Інша річ, чи можемо ми оцінювати наслідки цього перепису як справді повноцінного й придатного послужити для реального визначення тих змін, які відбулися в СРСР щодо руху населення за період з 1926-го по 1937 рік. І якщо взяти до уваги, що демографію насамперед цікавлять проблеми відтворення, розселення й міграції населення, то чи відповідає цим вимогам база даних Всесоюзного перепису 1937 року.

На жаль, не зовсім. Скажімо, під час перепису 1897 року запитували, «чи народився тут, а якщо не тут, то де саме (губернія, повіт, місто)», а перепис 1926-го вимагав відповісти, «де народився і скільки часу проживає тут». Завдяки цьому можна було встановити, скільки людей мешкає в конкретному населеному пункті постійно, а скільки прибуло і звідки. Тобто можна було визначити міграційні потоки всередині республік, областей і загалом СРСР. З матеріалів перепису 1926 року видно, що на 36 % збільшилася імміграція в Україну осіб, які народилися за її межами. Якщо 1897 року таких було 1 038 211 осіб, то в 1926-му – 1 409 222 особи.

Однак якби ми поцікавилися подібними результатами перепису 1937 року, то не отримали б їх, оскільки якраз аналогічне питання під час опитування громадян у січні 1937 року зникло як із запитальника, так і з інструкції перепису від 28 квіт-

http://www.etnolog.org.ua

ня 1936 року, що була підготовлена для переписувачів. Відома російська дослідниця В. Жиромська про це пише так: «В целях изучения миграционных процессов в стране в переписной лист 1926 г. была введена группа вопросов о месте рождения и продолжительности проживания в месте проведения переписи. Эта группа включала целый комплекс подвопросов: где родился; если не здесь, то где (требовалось назвать губернию, уезд, волость или город). В последний раз примерно в тех же формулировках эти вопросы и подвопросы встречались в первом варианте переписного листа 1937 г. В последующих проектах и переписных листах 1937 и 1939 г. эти вопросы сняты, поскольку в обстановке массового насильственного переселения раскулаченных они приобрели опасную остроту».

Хто викреслив указані питання з переписних листів, засвідчив начальник Центрального управління народногосподарського обліку Держплану СРСР Краваль, який у жовтні 1936 року на нараді інспекторів Москви сказав, що «переписной лист краткий, ясный и глубоко содержательный, с первого до последнего вопроса был написан лично товарищем Сталиным».

Позаяк результати перепису Сталіна не задовольнили, їх вирішили анулювати. У постанові Ради народних комісарів СРСР від 26 вересня 1937 року зазначалося: «Ввиду того, что Всесоюзная перепись населения 6-го января 1937 г. была проведена Центральным Управлением Народнохозяйственного Учета Госплана СССР с грубейшим нарушением элементарных основ статистической науки, а также с нарушением утвержденных Правительством инструкций, Совет Народных Комиссаров Союза ССР признал организацию переписи неудовлетворительной и самые материалы переписи дефектными».

Чим це обернулося для нас сьогодні? А тим, що недобросовісним науковцям і політикам можна маніпулювати результатами цього перепису. Наприклад, російські історики, які раніше не визнавали Голодомору 1932–1933 років в Україні, тепер хочуть довести, що на теренах Росії був такий самий голод, а в окремих регіонах, мовляв, у процентному відношенні втрати сільського населення від нього були вищими, ніж в УСРР.

http://www.etnolog.org.ua

В. Жиромська в «Российской газете» (за 6 грудня 2006 року) написала: «…четыре как минимум региона тогдашней РСФСР – Саратовская область, АССР Немцев Поволжья, Азово-Черноморский край, Челябинская область – пострадали больше, чем Украина. Ее сельское население уменьшилось на 20,4 процента, это очень много, но общее население уменьшилось не так уж сильно – всего на 1,9 процента. Это значит, что миграцию украинского сельского населения поглощала в основном украинская же индустрия».

Якраз такі дані зафіксував Всесоюзний перепис 1937 року. Проте він не дає відповіді на питання, куди поділися, скажімо, саратовські селяни. Адже про широкомасштабний голод на Саратовщині раніше не повідомлялося. Не входить цей регіон і до переліку адміністративно-територіальних одиниць, звідки вивезли більшість сільського населення як куркулів. Тим паче, що російський історик В. Земсков на основі архівних даних стверджує, що в 1930–1931 роках з Нижньої Волги (крім Саратовщини, це й Сталінградщина та Астраханщина) таких вивезли всього 30 933 особи: Північний край – 5 566 осіб, Урал – 1 878 осіб, Казахстан – 18 092 особи.

І перевірити нічого неможливо, бо в запитальнику перепису відсутня графа про місце народження людини. Може, вони й справді осіли по навколишніх містах, де різко зросло населення порівняно з 1926 роком? Офіційні дані стверджують, що міста Нижньоволзького краю кількісно збільшилися за одинадцять років між двома переписами так: Саратов – з 212 395 осіб до 351 326 осіб (165,4 %), Балашов – з 26 821 особи до 50 275 осіб (187,4 %), Сталінград – з 153 502 осіб до 392 088 осіб (255,4 %), Астрахань – з 183 254 осіб до 234 332 осіб (127,8 %), Енгельс – з 34 167 осіб до 56 988 осіб (166,8 %).

Це ж туди Нижньоволзький крайком у роки першої і другої п'ятирічок, за словами В. Жиромської, направляв тисячі людей на будови. А ще ж поряд виріс Магнітогорськ, а недалеко від нього – Орськ, де кількість жителів зросла на 463,2 %.

Якби перепис 1937 року був повноцінним, то ми знали б також, наскільки «приросли» саратовцями Москва, Ленінград,

http://www.etnolog.org.ua

Воронеж, Казань, Пенза, Горький, Новосибірськ, Томськ. Слід звернути увагу й на висновок російського дослідника М. Платунова, який у 1976 році у своїй монографії «Переселенческая политика Советского государства и ее осуществление в СССР (1917 – июнь 1941 гг.)», зокрема, зауважував, що на початку 1930-х років з районів Поволжя простежувалося зростання кількості переселенців, а з України, навпаки, – різке скорочення.

В. Жиромська, до речі, у цитованій праці не пише безпосередньо, що головною причиною зменшення кількості сільського населення тієї-таки Саратовщини був голод. І пензенський професор В. Кондрашин, копіюючи її порівняльну таблицю регіональних втрат у своїй монографії «Голод 1932–1933: трагедия российской деревни», також не заявляє, що це саме голод призвів до такого катастрофічного зменшення кількості сільського населення зазначеного регіону. Це так думає український історик В. Кульчицький, який при цьому ще й критикує російського колегу за те, що в того «таблиця з регіональними даними про зменшення сільського населення між двома переписами знаходиться в іншому місці книги і не пов'язується з сюжетами про вилучення всіх нехлібних продуктів і запровадження блокади краю». Мовляв, «так автор уникає висновку про геноцид, який напрошується в ході зіставлення чесно описаних в книзі елементів каральної акції».

Зовсім інша ситуація з переписом 1926 року. Він чітко вказував, куди спрямовувалася міграція із Саратовщини: Азербайджан – 35 264 особи, Республіка німців Поволжя – 11 554 особи, Самарська губернія – 13 749 осіб, Астраханська – 19 601 особа, Сталінградська – 17 524 особи. Загалом вихідців із Саратовщини в інших регіонах СРСР нараховувалося тоді 328 061 особа.

А скільки їх перемістилося з місця народження за 1926–1937 роки, Сталін заборонив знати.

Можна також згадати про урбанізацію Челябінської області за вказаний період: населення обласного центру зросло з 57 655 осіб до 256 871 особи (445 %). Зрозуміло, що постає цілком логічне в цій ситуації питання, де взялися люди для Магнітогорська (152 385 осіб), якого в 1926 році взагалі не існувало. А різке

http://www.etnolog.org.ua

збільшення міського населення Західносибірського краю! Новосибірськ чисельно зріс зі 117 863 осіб до 360 080 осіб (305 %), Сталінськ – з 3 882 осіб до 158 035 осіб (407,1 %), Кемерово – з 21 726 осіб до 124 682 осіб (573,9 %), Прокоп'євськ – з 10 717 осіб до 96 661 особи (901,9 %).

Тепер щодо поглинання українського селянства місцевими будовами перших п'ятирічок. На 1 січня 1926 року сільського населення в УСРР нараховувалося 23 961 707 осіб. За розрахунками авторитетного українського демографа того часу А. Хоменка, на 1 січня 1931 року воно мало зрости до 25 532 тис., ураховуючи те, що його середньорічний приріст становив 1,81 %.

Справді, у зв'язку з форсованою індустріалізацією українське село залишило чимало селян, у 1930–1931 роках з УСРР було вислано куркулів 63 817 родин: у Північний край – 19 658, на Урал – 32 127, у Західний Сибір – 6 556, у Східний Сибір – 5 056, до Якутії – 97, у Далекосхідний край – 323. Крім того, після перепису 1926 року з УСРР переселилося на союзні колективні фонди майже 100 тис. селян.

І ось після всіх цих масштабних депортацій і добровільних переселень, вимушеного переходу частини наших селян у лави городян у період першої п'ятирічки станом на 1 жовтня 1932 року сільського населення в УСРР нараховувалося 24 674 тис. осіб, як подано в офіційних документах. А за переписом 1937 року його виявилося тільки 18 825 842 особи. А де ж інші, а також ті, що народжувалися після жовтня 1932 року до січня 1937-го? (За даними професора С. Кульчицького, приріст становив у цілому по УСРР: 1934 р. – 88,2 тис. осіб; 1935 р. – 417,2 тис. осіб; 1936 р. – 533,7 тис. осіб). Принаймні дві третини з них, а це близько 700 тис. осіб, мали б додатися до визнаної владою кількості селян наприкінці 1932 року. Тобто як мінімум 25 370 тис. осіб ще мешкали тоді в українському селі. А знайшлося на початку 1937-го в українському селі – ще раз нагадуємо цю катастрофічну цифру – тільки 18 825 842 особи. Від цієї кількості ще треба відняти переселених росіян і білорусів у вимерлі після 1933 року українські села. Окреме питання – втрати від

http://www.etnolog.org.ua

Голодомору в 1932 році, яких тут також не враховано, бо необхідно продовжувати пошук документів.

Але де ж поділося з початку 1933 року щонайменше шість з половиною мільйонів сільських мешканців?

Невже й справді всі вони стали городянами, яких, за переписом 1937 року, нараховували 9 561 767 осіб? Згідно з міським переписом 1931 року, в УСРР було 6 098,9 тис. жителів, у другому кварталі 1932-го одержували продовольчі пайки – 6 762 тис. осіб, станом на 1 жовтня 1932 року – 7 235 тис. осіб (на цей час фігурує ще одна цифра відповідно до вимог на централізоване продовольче забезпечення (без залізничників і водників, яких з родинами рахували понад мільйон) – 7 918 тис. осіб). Однак на 1 січня 1933 року кількість тих, хто мав продовольче забезпечення від держави, була обмежена – 7 308 тис. осіб (без залізничників і водників).

Отже, українські міста й робітничі селища з початку 1933 року зросли лише на мільйон-півтора мільйона осіб. І ніким не доведено, що ця кількість мала тільки українське походження, оскільки численні документи свідчать про те, що вже з початку масштабної індустріалізації на новобудови УСРР завозили робочу силу переважно з Росії й Білорусі.

Особливо це стосується півдня і сходу України, де закладаються великі промислові гіганти. Хмари вербувальників розлітаються по всіх регіонах Росії й Білорусі, аби набрати якомога більше робочої сили насамперед для Донбасу, хоча чимало необхідних спеціалістів було і в українських селах. Скажімо, заступник завідувача відділу ринку праці Наркомату праці УСРР Полтавченко 1 липня 1927 року не підписав посвідчення про набір вербувальником Луганської біржі праці І. Раконіним 300 мулярів, 200 теслярів і 150 каменоломів у Брянській і Орловській губерніях, зазначивши, що цей контингент можна набрати в Гніванському районі Вінницького округу.

І знову, як справедливо зазначає З. Лихолобова, на Донбас стікалися селяни-відходники, в основному з Росії – Рязанської, Курської, Орловської, Воронезької, Тамбовської та інших губерній. Так, улітку 1927 року, за свідченням цього автора, серед робітни-

http://www.etnolog.org.ua

ків-сезонників, що прибули на Донбас, не-українці (переважно вихідці з російських губерній) становили приблизно 70 %.

Так було і в Подніпров"ї, що викликало протести українських письменників: «На Дніпробуд не пускають ні одного робітника-українця, а створюють російські колонії, російські фабрично-заводські центри в серці України».

Такий підхід до забезпечення робочою силою українських новобудов продовжуватиметься й надалі. Так, 16 листопада 1930 року новий план вербування робітників для шахт Донбасу з-поза меж УСРР затверджується в таких цифрах: з Білорусі 1100 осіб – для тресту «Артемвугілля», із Центрально-Чорноземної області (далі – ЦЧО) 1050 осіб – для «Донбасантрациту» і 1600 осіб – для «Сталінвугілля», а зі Смоленщини 1250 осіб – для «Луганськвугілля». А ще ж мали для підприємств Донбасжитлобуду завербувати 4000 робітників з-поза меж УСРР.

Те саме повторилося і в 1931 році. Тоді 11 будконтор тресту «Донбасжитлобуд» виділили 65 вербувальників: у ЦЧО – 29, до Татарстану – 10, Білорусі – 12, Західної області – 6 і в УСРР – 10. Такий територіальний розподіл був зумовлений тим, що наряди передбачали набір з УСРР тільки 9100 робітників, а з-поза її меж – 14 900. Станом на 10 жовтня 1931 року з України було завербовано 225, а з-поза її меж – 5010 робітників.

Постановою директивних органів на третій квартал 1931 року планувалося завезти для шахт Донбасу з ЦЧО 7000 осіб, але нове завдання передбачало вже іншу цифру – замість 15 000 робітників з Росії вже завозили 41 000.

Крім того, восени 1931 року планували з військових частин завербувати на роботу на Донбас і для Дніпробуду (2500) 25 тис. робітників.

І навіть у 1932–1933 роках, коли тисячі голодних українських селян кинулися рятуватися до промислових підприємств, де видавали пайки, їх не поспішали там підтримати. Так, на шахти тресту «Кадіїввугілля» в жовтні 1932 року на роботу приймали в основному не голодних українських селян, а вихідців з інших регіонів СРСР: з України – 118 осіб, з Татарстану – 403 особи, з Білорусії – 125 осіб, із ЦЧО – 194 особи. 26 жовтня 1932 року політ-

http://www.etnolog.org.ua

бюро ЦК КП (б)У постановило, що із 48 961 необхідного робітника для вугільних шахт Донбасу на четвертий квартал 1932 року 20 000 повинна покрити Україна, а 28 961 – БСРР і РСФРР. Зокрема, з БСРР мали надіслати 8 200 осіб, з Татарстану – 9000 і з ЦЧО – 11 760.

У пропозиціях Дніпробуду зазначалося, що на 1932 рік необхідно було залучити близько 30 000 кваліфікованих робітників. А оскільки, мовляв, Україна дати не може, поставити питання «про відведення Дніпробуду районів вербування на кваліфіковану робочу силу безпосередньо НКП СРСР по РСФРР. Для покриття заявки на робочу силу на 32 рік вважати необхідним надати Дніпробуду не менше 25 відходницьких районів, з яких 15 монопольних з наступною розбивкою: 10 районів по ЦЧО, 10 – по Західній області, 5 – по Костромі чи Вятці...».

А 18 січня 1932 року заступник начальника відділу найму Дніпробуду Овчинников просить Наркомат праці УСРР додатково включити сотні людей в заявку на робочу силу з-поза меж України. Зокрема, просили набрати в ЦЧО 300 мулярів-шамочників і 300 мостовників.

І хоча перепис 1937 року не дає можливості встановити, скільки українських селян депортували з УСРР як ворогів, скільки з них за оргнабором покинуло рідну землю, скільки перебралося до міст, а скільки з них голодних померло у 1932–1933 роках (**а первинні документи із цих питань недоступні), все ж таки дані про кількість населення наприкінці 1932-го – на початку 1933 року щодо централізованого забезпечення продовольством дають підстави вважати, що висновок нашої діаспори про втрати під час Голодомору щонайменше семи мільйонів осіб треба прийняти за основу для подальшого пошуку.**

За таких обставин необхідно погодитися також з висновком німецьких дипломатів, які писали з Харкова 11 грудня 1933 року: «Голод в Україні забрав мільйони людських життів на селі. З достовірних джерел відомо, що за офіційними оцінками сім мільйонів жертв не становлять великої втрати, але це означає, що знищено четверту частину селянства, що навіть порівняно із жертвами світової війни є страшним числом».

http://www.etnolog.org.ua

Відтак стає зрозумілим, для чого питання про місце народження зникло як з перепису населення 1937 року, так і з наступного – 1939-го: приховати втрати насамперед від Голодомору 1932–1933 років, аби ті-таки українці чи казахи не могли дошукатися правди.

На Першій республіканській конференції, присвяченій стану і завданням демографічної науки, що відбулася в жовтні 1966 року в Києві, П. Пустоход, зокрема, порушив і таке питання: «Необхідно поставити під час перепису якесь питання, дані з якого дозволили б вивчати міграційні процеси. У переписах 1939 і 1959 рр. такого питання не було. Дуже корисним у цьому відношенні було питання про місце народження, яке ставилося під час переписів 1897, 1920 і 1926 рр. ...».

Півстоліття тому, як бачимо, в умовах тоталітарного комуністичного режиму українські радянські демографи мали мужність сказати про те, чого найбільше злякався Сталін під час перепису населення 1937 року. Сучасні ж українські демографи, на жаль, старанно оминули це питання. Це можна зрозуміти з їхньої колективної публікації «Втрати міського й сільського населення України внаслідок Голодомору в 1932–1934 рр.» (Український історичний журнал. – 2015. – № 4). Вони звернули увагу на визначення втрат від голоду в містах, що можуть виявитися смертями тих самих селян, які голодними помирали масово й там.

Згаданий вище А. Хоменко наголошував на тому, що кількість українців у межах СРСР з 1897-го по 1926 рік збільшилася на 54,2 %, а росіян – тільки на 42,5 %. Якщо врахувати, що природний приріст населення України в 1924 році становив 665 813 осіб, у той час, коли 47 губерній РСФРР дали лише удвічі більший – 1 455 720 осіб, а Франція – 72 216 осіб, то справді частка українців як в Україні, так і в цілому по СРСР ставала в другій половині 1920-х років чимраз більшою, тоді, коли відсоток росіян зростав повільніше.

Однак два Всесоюзні переписи населення засвідчили зовсім іншу динаміку руху українського населення, особливо в порівнянні серед десятки найбільших націй СРСР:

http://www.etnolog.org.ua

	1926	1937
Росіяни	77 791 124	93 933 065
Українці	31 194 976	26 421 212
Білоруси	4 738 923	4 874 061
Узбеки	3 955 238	4 550 532
Татари	3 029 995	3 793 413
Казахи	3 968 289	2 862 458
Євреї	2 672 499	2 715 106
Азербайджанці	1 706 605	2 134 648
Грузини	1 821 184	2 097 069
Вірмени	1 568 197	1 968 721

Особливо це показово в Росії. Українське центральне бюро Раднацмену Наркомату освіти РСФРР, яким керував Володимир Гадзінський, у 1923 році «склало наочну мапу етнографічного розміщення українців у Росії, яких по матеріялах Бюро нараховується 7 128 365 душ». У 1926 році в РСФРР українців нараховувалося 6 948 381 особа, а в 1937-му – 3 087 022 особи.

Щоправда, в окремих регіонах Росії, які називають «местами не столь отдаленными», кількість українців зросла: у Карелії збільшилася в 30 разів (із 700 осіб до 22 тис. осіб), у Красноярському краї – в 3,5 раза (відповідно, 15 тис. і 52 тис.), у Новосибірській області – у 2, 5 раза (60 тис. і 141 тис.), у Челябінській області – більш ніж уп'ятеро (12 тис. і 73 тис.), у Читинській області – із 7 тис. до 38 тис.

Щодо втрат казахів, то тут, вважаємо, не можна погоджуватися з висновком В. Жиромської, яка безапеляційно заявляє: «Складывается впечатление, что Казахстан, входивший в начале 30-х годов в РСФСР, оказался одним из самых вымерших регионов Советского Союза. На самом деле казахи, не желавшие заниматься земледелием, поступили умнее всех: сели на коней, откочевали в Китай, переждали суровые годы и тогда уже вернулись (справка ИРИ РАН)».

Не всі казахи перекочували до Китаю. Але попри великі втрати від голоду, багато хто з них зміг врятуватися в навколишніх

http://www.etnolog.org.ua

регіонах, зокрема в Росії, де їх прийняли, не виганяючи голодних, як це робили росіяни з голодними українцями, особливо після того, як 22 січня 1933 року Сталін особисто написав постанову про заборону виїзду нашим селянам і кубанцям за межі місць проживання за хлібом. Слід зауважити, що В. Жиромська наводить такі дані: казахів у РСФРР в 1926 році було 52 тис., а в 1937-му – 300 тис. Ця кількість зросла як у традиційних для їхнього проживання областях (в Оренбурзькій – з 21 тис. до 70 тис., Омській – з 24 тис. до 50 тис.), так і в нових – Саратовській, Челябінській і Новосибірській областях, Республіці німців Поволжя, Дагестані – від 10 тис. до 25 тис., у Сталінградській області – 71 тис.

Щодо «чесного» перепису 1937 року, то цікавими будуть і такі документальні свідчення. Начальник управління народногосподарського обліку УРСР Рябічко 30 січня 1939 року написав голові Раднаркому УРСР Д. Коротченку, що згідно з попередніми даними перепису населення України **становить 29,2 млн осіб, у тому числі 10,6 млн осіб міського і 18,6 млн осіб сільського**. А 2 лютого 1939 року той-таки Рябічко повідомляв тому-таки Д. Коротченку: «Итоги переписи 1937 года, дополненные данными о естественном приросте населения УССР за два года, определяют заниженную цифру населения УССР в 29,9 мил. человек.

Полученная по переписи 1939 года численность населения УССР меньше этой только что указанной цифры **на 0,5 мил. человек**».

Водночас було оприлюднено зовсім інші дані: загальна кількість населення – 30 946,2 тис. осіб, у тому числі міського – 11 190,4 тис. осіб і сільського – 19 755, 8 тис. осіб. Це вже «чесний» перепис 1939 року.

Тобто, незважаючи на природний приріст за 1937–1938 роки на 1 478 тис. осіб, населення України в цілому зменшилося на 462 тисячі в порівнянні з переписом 1937 року. Наведені втрати – це не тільки наслідки репресій 1937–1938 років, а, на нашу думку, і спроба приховати втрати 1933-го ще в 1937 році.

Тож маємо ретельно перевірити всі наявні документи, аби встановити істину. Це наш обов'язок перед невинно убієнними.

http://www.etnolog.org.ua

Джерела та література

1. Центральний державний архів вищих органів влади та управління України (ЦДАВО України), ф. 2, оп. 12, спр. 70.

2. ЦДАВО України, ф. 423, оп. 6, спр. 1283.

3. ЦДАВО України, ф. 2623, оп. 1. спр. 5625.

4. ЦДАВО України, ф. 2623, оп. 1. спр. 5738.

5. ЦДАВО України, ф. 2623, оп. 1. спр. 5835.

6. ЦДАВО України, ф. 2623, оп. 1. спр. 5839.

7. Центральний державний архів громадських об'єднань України, ф. 1, оп. 20, спр. 5458.

8. Вопросы демографии. Материалы конференции, посвященной состоянию и задачам демографической науки на Украине, г. Киев, 27–29 октября 1966 г. – Киев, 1968.

9. Всесоюзная перепись населения 1937 года. Материалы для докладчиков. – Москва, 1936.

10. Всесоюзная перепись населения 1937 года. Сборник документов и материалов. – Москва, 2007.

11. *Гіршфельд А.* Міграційні процеси на Україні (в світлі перепису 1926 р.). – Харків, 1930.

12. Голодомор в Україні 1932–1933 років. За документами політичного архіву Міністерства закордонних справ Федеративної Республіки Німеччини. – Київ, 2008.

13. *Жиромская В.* Демографическая история России в 1930-е годы. Взгляд в неизвестное. – Москва, 2001.

14. *Земсков В.* Спецпереселенцы в СССР. 1930–1960. – Москва, 2005.

15. Историческая демография Сибири. – Новосибирск, 1992.

16. Коллективизация сельского хазяйства в Северном районе (1927–1937 гг.). – Вологда, 1964.

17. *Кульчицький С.* Демографічні наслідки голодомору 1933 р. на Україні. – Київ, 1989.

18. Неизвестная Россия. XX век. – Москва, 1992. – Вып. 1.

19. Підсумки обліку міської людности УСРР 1931 року. – Харків, 1933.

20. *Платунов Н.* Переселенческая политика Советского государства и ее осуществление в СССР (1917 – июнь 1941 гг.). – Томск, 1976.

21. Природний рух людности України в 1929 р. – Харків, 1932.

22. Российская газета. – 2006. – 6 декабря.

http://www.etnolog.org.ua

23. *Славко Т.* Кулацкая ссылка на Урале. 1930–1936. – Москва, 1995.
24. Сталин и Каганович. Переписка. 1931–1936. – Москва, 2001.
25. *Хоменко А.* Населення України 1897–1927 рр. – Харків, 1927.

SUMMARY

During over a quarter of century, individual Russian and Ukrainian historians affirm that the 1937 population census was conducted in accordance with requirements of demographic science, therefore it is an important source to establish population movement from 1926 to 1937. In addition, such researchers use the materials of this census for the purpose of proving greater losses from the 1932–1933 famine outside the limits of the Ukrainian SSR, particularly in Kazakhstan, the Autonomous Republic of the Volga Germans and in Saratov and Cheliabinsk regions of the RSFSR, where rural population considerably decreased in the period.

The careful examination of materials of the 1937 population census in the USSR provides an opportunity to ascertain its defectiveness, unlike the previous ones, which were held in Tsarist Russia in 1897 and in the USSR in 1926. The 1937 census' tables have no column regarding a person's birthplace, thereby making it impossible to establish the migration flows associated, for example, with mechanical outflow of peasants and population growth in urban areas or remote regions of the country. This makes difficulties for clarifying the number of rural population, which during the 1932–1933 Famine tried to escape in the cities where the rations were distribured. The absence of this column among the census questions makes it also impossible to find out the number of migrants from other Soviet republics, primarily from the RSFSR, delivered to newly built buildings of the Ukrainian SSR.

At the same time, the author has discovered archival documents that indicate the amount of population of the Ukrainian SSR before the Holodomor – in early October of 1932, the figure was 31,909 thousand people, including 24,674 thousands of rural population. As is known, the 1937 census showed that in Ukrainian villages there were only 18,825 thousands remained. Having assessed, on the base of archival documents, various migration flows of Ukrainian peasantry, delivery of labour force from Russia and Belarus to industrial centres of the Ukrainian SSR, as well as settlings of collective farmers from these regions into extinct Ukrainian villages, the author asserts that the losses of Ukrainian peasantry during the genocidal 1932–1933 Famine account for at least 7 million people.

Keywords: 1937 population census, Ukrainian migration flows in the 1920s – early 1930s, ascertainment of the number of victims from the 1932–1933 Famine in Ukraine.

http://www.etnolog.org.ua

УДК 94(477):341.485]"1932/1933"

Валентина БОРИСЕНКО
(Київ)

РЕВІЗІОНІСТИ ПРО ГОЛОДОМОР 1932–1933 РОКІВ В УКРАЇНІ

У повідомленні йдеться про те, що знову пожвавилися антиукраїнські настрої в питаннях тлумачення перебігу причин і наслідків Голодомору 1932–1933 років в Україні. Вони безпідставно свідомо занижують цифру втрат від Голодомору, намагаються замаскувати основну політичну причину трагедії.

Ключові слова: статистика, втрати від Голодомору, інтерпретація, українці.

В сообщении речь идет о том, что снова оживляются антиукраинские настроения в вопросах толкования течения причин и следствий Голодомора 1932–1933 годов в Украине. Они сознательно, без всяких на то оснований, занижают цифру потерь от Голодомора, пытаясь замаскировать основную политическую причину трагедии.

Ключевые слова: статистика, потери от Голодомора, интерпретация, украинцы.

The information deals with the fact that there is a new revival OF anti-Ukrainian moods on the matters of interpreting the causes and effects of the 1932–1933 Famine in Ukraine. They deliberately understate without a sound basis the number of losses from the Holodomor and attempt to disguise the main political cause of the tragedy.

Keywords: statistics, losses from the Holodomor, interpretation, Ukrainians.

Минуло понад 80 років від часу найбільшої трагедії людства, аналогів якій не знає світова історія. Багато країн визнало, що в 1932–1933 роках більшовицький Кремль вчинив пекельну розправу над українським народом і здійснив вбивство голодом мільйонів невинних дітей, чоловіків і жінок. Вони помирали в муках і бачили, у яких муках помирають їхні діти. Що може бути страшніше? Радянська влада замовчувала цей злочин, а хто

http://www.etnolog.org.ua

насмілювався говорити про нього, того відразу знищували. Не дивно, що під час опитування свідків трагедії ще й у 1990-х роках старенькі бабусі на запитання про прізвище та ім'я відповідали: «Най я сина спитаю, а то ше прийдуть і уб'ють», «А мене не потягнуть до суду?», «А чорний воронок не приїде за мною?» Страх, викликаний голодом і репресіями, не лише засів у свідомості тих, хто пережив це лихоліття, але й генетично передався прийдешнім поколінням.

На сьогодні зібрано мільйони свідчень про те, як вимирали цілі родини, а іноді й цілі села. Росіянка з двадцятип'ятитисячників згадувала, що на Полтавщині, куди її послали, вимерло все село, а тоді їх (помічників партії) влада забрала до міста. Ось фрагмент із цих спогадів, які згодом розповіла жінка: «Розтав сніг – і стали люди пухнути, обличчя понабрякали, ноги, як подушки, в животі вода. А селянські діти!.. Всі однакові: голови, як тяжкі ядра, шиї тоненькі, як у лелек, на руках і ногах видно, як кожна кісточка під шкірою ходить, увесь кістяк шкірою, мов жовтою марлею, обтягнутий. А личка в дітей старенькі, вимучені, мовби дітки по сімдесят років на світі вже прожили. А очі, Господи!..

<…> Пішла по селу суцільна хвиля вмирання. Спершу діти, старі, потім середній вік. Спочатку закопували, а потім уже й закопувати перестали. Так мертві й валялися на вулицях, у дворах, а останні в хатах лишилися лежати. Тихо стало. Померло все село. Хто останнім умирав, я не знаю. Нас – тих, що в управлінні працювали, до міста забрали» [2, с. 135–136]. Опубліковано сотні документів, які свідчать про чітко сплановану акцію Кремля щодо виморювання голодом українських селян. Усім відомо, що померлих спочатку хоронили в спільних ямах, потім у буртах з-під картоплі, ярах. Багато їх було біля залізниць, куди нещасні прагнули добратися, щоб урятуватися. Ніхто не вів обліку. Що й кому тепер намагаються довести ревізіоністи? Очевидці тих подій згадують: «Була спеціально виділена підвода і два чоловіки, які збирали померлих. За один труп вони по 1 кг хліба получали. В яму по 10–20 чоловік ложили, так скидали, без труни. Бувало, що за одну ніч зразу три сім'ї вимирали. Вся сім'я моєї тітки за одну ніч Богу душу оддала…» (Петро Лучко із с. Запруддя на

http://www.etnolog.org.ua

Київщині). Жителька с. Приютівка на Кіровоградщині (1924 р. н.) розказала, що в її сім'ї було п'ятеро братів і сестер, котрі «померли від голоду. Вимерло чуть не все село. Людей вивозили на кладбище кожен день…» [1, с. 63]. У багатьох населених пунктах люди повторювали: «Майже все село вимерло». Не могли ж вони змовитися між собою і стверджувати одне й те саме.

З віднайдених документів відомо, що безпритульних дітей, які тікали у великі міста, відловлювали й за одну ніч тисячами відстрілювали або ж частину поселяли в «карантини», де вони щодня вмирали десятками. У цій страшній історії ще багато фактів буде з'ясовано, а також буде проаналізовано поведінку людини в тих обставинах. Ще не до кінця розкрито роль зловісного озброєного й чужого уповноваженого, який очолював буксирні бригади для відбирання всього їстівного. Варто згадати й велике милосердя та допомогу людей одне одному.

Тож більш ніж дивно (а точніше – аморально) виглядають намагання ревізіоністів з-поміж молодих демографів та істориків применшити кількість втрат від Голодомору 1932–1933 років. Вони начебто забули, що їхніх колег демографів 1930-х було репресовано й більшість із них розстріляно, адже вони багато знали про ці втрати, бо проводили дослідження в той час. Ці сучасні горе-математики для порівняння користуються даними переписів 1926 року, а також 1937 та 1939 років, що, як усім відомо, були сфальсифіковані й тривалий час засекречені. Опубліковано також таємні документи 1932–1933 років для керівників областей про необхідність занижувати кількість померлих. Немає сумніву, що дані переписів 1937 та 1939 років не можуть бути відправною точкою для будь-якого підрахунку. Тільки тепер вони раптом стали «достовірними». І наші демографи зазначають, що для корекції підсумків перепису 1937 року вони скористалися даними російських учених. Тобто самі визнають, що під час своїх підрахунків вони не спиралися на нові джерела, не відкрили нових архівних даних, не застосували нових методик. Під час перепису 1926 року, який сучасники взяли для порівняння, не враховували кількість дітей від 0 до 4-х років. Відомо і про той факт, що за переписом 1897 року середня кількість членів селянських

http://www.etnolog.org.ua

сімей складала близько семи осіб. За етнографічними даними, на початку XX ст. інформатори дуже часто згадують про багатодітність їхніх сімей – від 7 до 15–16 дітей. Слід нагадати науковцям, що для приховання кількості жертв Голодомору в селах були повсюдно знищені господарські книги тих років, які відображали справжній кількісний склад сімей. Тому дослідження сучасних демографів з істориками та їхні «середньостатистичні» дані, за якими, зрештою, кількість жертв від Голодомору зменшилася до 3,9 мільйона, не просто недостовірні. Вони мають пропагандистський антиукраїнський характер і мету, бо ж поспішили не тільки опублікувати свою «арифметику», але й оголосити її по телебаченню на всю Україну. Мета таких досліджень аморальна за своєю суттю і є знущанням над пам'яттю загиблих від голоду. Бо якусь точну цифру втрат уже ніколи не вдасться встановити, а головне – і не потрібно. Дискусії необхідні в концептуальних питаннях дослідження історії. На основі цих «досліджень» і «нових оцінок» просто святотатством на всю Україну в новинах напередодні дати вшанування померлих прозвучали слова історика, що цифра 7 млн втрат українців була видумана на догоду президентові (В. Ющенку). Це викликало загальне обурення в суспільстві. Так мине ще кілька років, коли не залишиться живих свідків, і буде наступна заява про нібито видуманий Голодомор. Адже ще задовго до народження Віктора Ющенка очевидець тих часів італійський консул С. Граденіго у травні 1933 року в Харкові писав, що уряд свідомо спланував цей голод, щоб провчити селян і цілковито байдуже поставився до трагічних наслідків, бо «має на меті за кілька місяців ліквідувати українську проблему, пожертвувавши 10 чи 15 мільйонами душ. І ця цифра не повинна здаватися перебільшеною. Гадаю, що її вже, мабуть, досягнуто й буде перевершено» [3, с. 159]. Італійський професор А. Граціозі, який віднайшов ці листи консула в архівах Італії та підготував їх до друку, зробив примітку, де написав, що цифри, зафіксовані в розпал Голодомору, можуть бути неточними. Утім, він наголосив на тому, що «…якщо врешті візьмемо до уваги знищення великої частини політичної та інтелектуальної еліти республіки, від сільських вчителів до національних лідерів, тоді відповідь на

http://www.etnolog.org.ua

запитання про український геноцид не може не бути ствердною» [3, с. 42]. Можна припустити, що побачені щодня в Харкові жахіття від померлих на вулицях людей, особливо дітей, могли викликати емоції, але малоймовірно, що досвідчений дипломат міг надсилати неправдиві донесення для уряду своєї країни. Адже він не писав про це в приватних листах своїй родині. Це офіційна інформація, яка завжди перевіряється, тож немає особливих підстав їй не довіряти. Деякі німецькі джерела наводять цифру 6 млн, Конквест у 1980-х роках говорив про 7 млн (і 5 із них – в Україні та на Північному Кавказі). А де втрати українців (понад мільйон) на Кубані? Сам професор А. Граціозі наприкінці зазначеної примітки цифру 7 млн назвав найрозсудливішими даними й зауважив, що «нині дуже важко точно підрахувати число жертв Голодомору. Зрештою, **у плані загальної оцінки цих подій, цифра у п'ять чи сім мільйонів померлих навряд чи зробить якусь різницю**».

Українці в Канаді, очевидці Голодомору 1932–1933 років в Україні, ушановуючи пам'ять своїх родин на 50-ту річницю трагедії (1983), на символічній труні і плакатах написали цифру 7 млн. Вони також знали багато про голод. Ще раз звернемося до записів С. Граденіго, який у своїх листах зазначав, що в с. Гракове, за 50 км від Харкова, з 1300 мешканців залишилося близько 200 [3, с. 163]. Наші сучасні демографи кажуть, що згинуло лише 13 % населення. Ці дані свідчать про інше. І висновок італійського консула такий: «Теперішня катастрофа спричинить колонізацію України переважно російським населенням. Це змінить її етнографічну природу. Можливо, в дуже близькому майбутньому не доведеться більше говорити ні про Україну, ні про український народ, а отже, не буде й української проблеми, оскільки Україна фактично стане частиною Росії» [3, с. 165]. Як тепер не згадати ці слова, коли йде війна?

Утім, від 1980-х років, коли сама тема дослідження Голодомору набула більшої відкритості та розголосу у світі, активізувалися й «математики» з підрахунку втрат нещасних селян в Україні. І цікаво, що, починаючи з 1986 року (збіглося з катастрофою на ЧАЕС), цифра в дослідженнях дедалі зменшувалася.

http://www.etnolog.org.ua

У 1986 році звучала цифра 5 млн, у 1989 р. – уже 3,5 млн, в інших авторів: у 1990 р. – 3,8 млн, у 1998 р. – 4 млн, у 2001 р. – 3–3,5 млн, у 2002 р. – 2,6 млн, у 2010 р. – 3,7 млн, у 2015 р. – 3,9 млн. Більшість свідків і дослідників уважають, що прямі й непрямі (зменшення народжуваності) втрати сільського населення в Україні під час Голодомору 1932–1933 років становлять від 7 до 10 млн населення, і ця цифра аж ніяк не видумана й не перебільшена. У південно-східних районах, де були особливо великі втрати (села занесено на чорну дошку), перестали функціонувати дитячі будинки (зокрема, у м. Старобільську на Луганщині), бо вимерли у квітні 1933 року всі дітлахи від 1 до 12 років. Таких даних тепер багато віднайдено в архівах у багатьох містах і селищах. Їх немає у жодних переписах. В опустілі села завозили росіян та білорусів. Кількість завезених також відрізняється за різними даними, але коли, наприклад, розпитуєш про весільні обряди на Луганщині, то бабусі кажуть, що обряди змінилися, як сюди населили «руських» з Росії в 1933 році. А хіба тепер протистояння й розмитість ідентичності в населення на Сході не є наслідком Голодомору 1932–1933 років?

Тож сьогодні варто помолитися за невинно убієнних голодом українців і не ображати своїми безглуздими підрахунками в пошуках відсотків, коли йдеться про мільйони замучених голодом, зберегти пам'ять про них та поважати почуття їхніх родичів, бо рана від втрат ще болить.

Джерела та література

1. *Борисенко В.* Свіча пам'яті. Усна історія про геноцид українців у 1932–1933 роках. – Київ, 2007.

2. *Гришко В.* Москва сльозам не вірить. Народовбивство по-кремлівськи. – Київ, 2003.

3. Листи з Харкова. Голод в Україні та на Північному Кавказі в повідомленнях італійських дипломатів. 1932–1933 роки / упоряд. А. Граціозі. – Харків, 2007.

http://www.etnolog.org.ua

УДК 316.4.063.7+94(477):341.485]"1932/1933"

Олеся СТАСЮК
(Київ)

НЕГАТИВНІ НАСЛІДКИ РЕПРЕСИВНОЇ ПОЛІТИКИ РАДЯНСЬКОЇ ВЛАДИ ЩОДО УКРАЇНСЬКИХ СЕЛЯН В РОКИ ГОЛОДОМОРУ

У статті розглянуто деформацію поведінки українського селянства в умовах репресивної політики радянської влади. Поява доносів, крадіжок, самосудів, підлабузництва, натравлювання, психічних розладів – усе це стало наслідком панування тоталітарної держави.

Ключові слова: Голодомор, селяни, самосуди, деморалізація, піонерські дозори, доноси.

В статье рассмотрена информация украинского крестьянства в условиях репрессивной политики советской власти. Появление доносов, краж, самосудов, подхалимства, натравливания психических расстройств – все это стало следствием господства тоталитарного государства.

Ключовые слова: Голодомор, крестьяне, самосуды, деморализация, пионерские дозоры, доносы.

The article considers the deformation of conduct of the Ukrainian peasantry in conditions of repressive policy of the Soviet power. The emergence of delation, larceny, mob law, adulation, instigation, derangement – all this has become an outcome of the totalitarian state's sway.

Keywords: Famine, peasantry, mob laws, demoralization, pioneer patrols, delations.

У кінці 1920-х – на початку 1930-х років українське селянство перенесло найбільшу кількість потрясінь, які головно відбилися на традиційній українській культурі. Ці трагічні роки були найжахливішими за своїми наслідками, адже саме тоді розпочався процес активної руйнації узвичаєного способу життя селян.

Голодомор 1932–1933 років продукував і постійно підживлював низку суспільних явищ, які ще тривалий час негативно

http://www.etnolog.org.ua

впливали на духовне життя українського народу. Одним із таких явищ були доноси.

Л. Коваленко стверджувала, що павутиння доносів та наклепів виходило від партійців, що «мораль сільського люмпена цілком гармоніювала з духом "твердої лінії"».

В. Маняк досліджував доноси як новостворену ганебну форму суспільної етики [32, с. 212–213, 466]. На його думку, вони освячувалися державними актами та стимулювалися на всіх рівнях управління суспільством, підігрівалися ізсередини, широко пропагувалися знизу. Він також зазначив, що в становищі терору й загальної підозрілості доноси вважалися актом громадянської зрілості.

Р. Конквест зараховує цей феномен до згубних психічних симптомів, що виникали через голод [24, с. 288]. Люди були налякані, боялися один одного, в кожному бачили донощика. Так, окремі селяни, коли мололи на жорнах зерно, ставили на чергування дітей, які повідомляли про появу будь-кого. Ті, хто мав ще худобу, птицю, намагалися в погребі потайки зарізати їх для власного споживання вночі. Часто в таких випадках донощики шантажували селян. У с. В'юнище на Житомирщині один із них умовив свого сусіда зарізати своє теля та розділити навпіл, обіцяючи за це тримати все в таємниці. Забравши половину, донощик відразу ж заявив місцевій владі [7]. Страх і гнітюча атмосфера доносів змушували селян робити це першими. Людей так залякали, що в окремих селах навіть біля колгоспних комор та на полях жодної охорони не ставили.

Страх породжував моральну піддатливість, перетворювався на повсякденну форму людського існування. Селяни, знаючи про «нічні візити» буксирних бригад, боялися залишатися на ніч у власних домівках. Вони викопували біля своїх осель ями, обкладали їх дошками і там ночували [10, арк. 4].

Люди, залякані репресіями, мовчали. Виявляти невдоволення було небезпечно. Будь-яке слово, сказане всупереч більшовицькій політиці розорення та нищення села, каралося надзвичайно жорстоко, а будь-яке негативне висловлювання про Й. Сталіна ставало для селян вироком: кого виселяли, кого відправляли до

http://www.etnolog.org.ua

концтаборів, кого розкуркулювали. Ці репресії беруть свій початок ще з листа В. Леніна до Наркомюсту Д. Крупського, у якому йшлося, що «пропаганда чи агітація, чи участь в організації і сприяння організаціям, які діють в направленні допомоги тій частині міжнародної буржуазії, яка не признає рівноправ'я комуністичної системи, що прийшла на заміну капіталізму <...> засуджується вищою мірою покарання, із заміною, у випадку пом'якшувальних провину обставинах позбавленням волі або виселенням за кордон» [29, с. 9].

Через страх, спричинений голодом, розкуркуленням, колективізацією та репресіями, люди доносили. Адже, як зазначала Г. Капустян, у табори попадали не лише ті, які висловили щось «антирадянське», але й ті, які стали свідками цих розмов і не донесли у відповідні органи [23, с. 183]. Частина доносів взагалі були безпідставними. Люди з остраху, що донесуть на них, робили це першими, хоча урешті-решт, такі донесення закінчувалися плачевно і для них [16, арк. 2]. Так, чоловіка Є. Яценко із с. Лемеші на Житомирщині півроку тримали під арештом, розслідуючи правдивість написаного на нього доносу [9]. Масове поширення доносів не могло не вплинути на психічний стан селянства, унаслідок чого виникали депресія, пригніченість, розлюченість, дратівливість, приреченість. «Люди не раз проклинали донощиків на чім світ стоїть» [5].

Страх так усмоктувався в душі людей, що іноді вони, маючи закопане зерно, вмирали з голоду, так і не відкопавши своїх запасів, боячись, що хтось побачить та донесе на них. Селяни порушували найсвятіше – родинні зв'язки, доносили на членів своєї сім'ї: батьків, чоловіка, дружину.

Влада вдавалася й до таких методів, як підкуп людей та натравлювання одне на одного. Вона диктувала односельцям свою мораль, свою волю та інтелектуальний рівень.

Аморальним заходом радянської влади була нагорода за доноси. Кожний, хто вказував, де сусід ховає зерно, одержував від 10 % до 15 % виявленого – як премію. Отже, цих 10–15%, що були чи не єдиним видом порятунку від голоду, змушували селянина доносити на свого сусіда. Тож наявність узимку 1933 року

http://www.etnolog.org.ua

будь-якої кількості продуктів харчування в селян односельці сприймали як нагороду за доноси [1]. Свідчення очевидців підтверджують також факт грошових виплат. Так, Н. Рукомела із с. Міжлісся на Вінниччині вказувала суму в розмірі 16 руб. за донос [8]. Такі нагороди видавали таємно [11, арк. 2]. Міліціонери ж за кожен донос та заведену на нього справу, відправлену до суду, отримували по 75 руб. надбавки до зарплатні [18, арк. 10].

17 лютого 1933 року цей «досвід» було поширено на всю республіку у формі спеціальної урядової постанови. Про такий випадок свідчила Г. Більченко із с. Чопілки на Київщині: «Якось сусіда зайшов до хати (дурний був хлопець, ще й комсомолець), а батько мій при ньому каже: "Ось заховано три кілограми квасолі, може хоч цього не заберуть". Хлопець на другий день заявив, що у нас є квасоля – забрали. А пізніше батько мій йде, а Тимош каже: "Дядьку Іване, у вас в руці не макуха?" А батько: "Брусок, Тимохо, може б ти квасольку їв?" – "Хоч жменьку дайте, – благав Тиміш". – "А ти піди і донеси на мене, може й буде..."» [26, с. 238].

У роки Голодомору відбувалася масова деморалізація народу. Доноси переставали вважатися чимось ганебним, а навпаки, пропагувалися та нав'язувалися владою як патріотичні вчинки. Унаслідок цього люди починали ставитися один до одного підозріло. Іноді сусід видавав сусіда, сподіваючись на те, що зерно і худоба залишиться в нього, але й до нього приходили інші відбирачі і все одно все забирали. Дехто за допомогою доносів зводив особисті рахунки. Часто подібне закінчувалося погано для обох сторін. Були й такі донощики, що спеціально приходили до селян у хату і просили поїсти, щоб подивися, що в кого є. Інші за горілку виказували, що в кого десь приховано [12, арк. 9]. Аморальність поступово ставала нормою людських взаємин.

Досить часто траплялися випадки, коли представники місцевої влади використовували селянських дітей у своїх грабіжницьких цілях задля того, аби вислужитися перед вищим керівництвом. В офіційних документах Архівних наукових фондів рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (у фонді М. К. Сергіїва – члена Спілки войовничих безвірників)

http://www.etnolog.org.ua

подано низку матеріалів, які свідчать про випитування вчителями інформації в учнів про приховане вдома зерно, які проходили у формі запитань під час контрольних робіт [14, арк. 1 зв. 5]. Нерідко вчителі випитували в селянських дітей, які ще продукти харчування є в їхніх родинах або яким чином їхні батьки добувають харчі. Їм за таку інформацію обіцяли 10 % [13, арк. 172] від знайденого.

Радянська влада застосовувала цілу низку заходів, які призводили до морального розладу суспільства. Зокрема, Ф. Правобережний указував на те, що дітей навчали доносити на своїх батьків, розповідати про що ті розмовляють вдома та про їхні контрреволюційні вчинки, цим самим прищеплюючи дітям ще змалку «смак» до доносів та підслуховувань [25, с. 49].

Водночас створювалися піонерські дозори для охорони врожаю від розкрадання голодними людьми. Як зазначав історик та етнограф Б. Ткаченко, чимало каліцтв дитячій душі завдавало таке сторожування (на охорону поля виходили цілими загонами з барабанним боєм, піснями) [29, с. 14].

Сталінська система, застосовуючи жорстокі репресії на селі, деморалізувала суспільство, створила гнітючу атмосферу доносів і постійного страху, який назавжди вкарбувався в людську свідомість, перетворивши селян на покірних та безправних рабів.

До колективізації українське село не знало крадіжок, адже у свідомості селян завжди домінуючою була повага до чужої праці. Підтвердженням того є значна кількість свідчень очевидців Голодомору, які стверджують, що навіть під час жорстокого голоду селяни хати та «сараї не запирали, бо люди не грабували, просто ходили і просили» [2]. Вишукуючи різні шляхи порятунку, люди дуже рідко вдавалися навіть до жебрацтва. Ті, хто пережив Голодомор у дитячому віці, переказують, що «красти боялися, просити стидалися, робити не могли» [20, с. 117].

Від безвиході селяни вдавалися до дрібних крадіжок. Архівні документи та свідчення очевидців дають можливість осмислити той ризик, на який наважувалися люди, удаючись до пошуків їжі, щоб нагодувати свою сім'ю. Адже колгоспні поля та комори

http://www.etnolog.org.ua

охороняли, а сторожам (сільським активістам або присланим з районів військовим) було наказано без вагань застосовувати зброю для захисту продуктів. Через це повсюди без суду розстрілювали та вбивали. Так, у с. Тростяниця на Житомирщині, охоронець застрелив жінку на полі за те, що вона підняла з поля колоски [3].

Дрібні крадіжки почалися саме в роки Голодомору 1932–1933 років. Як влучно зазначила Ганна Горинь, саме із цих часів почало формуватися нетрадиційне ставлення до власності, а нові покоління гасла про державну власність та всенародне добро почали сприймати як «речі нічиї», і тому за совєтською мораллю незаконне привласнення не вважалося крадіжкою [20, с. 117].

Уступивши до колгоспу, селяни також не могли вберегти свої сім'ї від голоду, оскільки зарплатнею були порожні трудодні. Колгоспники, рятуючись від голодної смерті, часто збирали кормові буряки, гнилу картоплю, залишки моркви тощо, ховаючи їх у халяви чобіт. З роками крадіжки в колгоспі сприймалися як «компенсація» за недоплачені трудодні, а потім так узвичаїлися, що з'явився навіть окремий термін – «несуни». Л. Коваленко зауважила, що «у свідомості селянина відбувся жахливий зсув: крадіжки вже не вважалися гріхом, ганьбою, їх перестали засуджувати» [32, с. 556].

Варто також підкреслити, що створені радянською владою нестерпні умови не стерли в майбутньому зі свідомості українського селянина поваги до приватної власності. Так, навіть у роки Голодомору 1932–1933 років крадіжки серед селян піддавалися громадському осуду: «Коли його впіймали, вели селом і били палками» [17, арк. 5]. Але голод доводив до відчаю, через що предметом дрібних крадіжок була цибуля з города, випорпана із землі посаджена картопля і висадки, чи щавель, чи якась приготовлена «страва», викликані порушенням психіки на ґрунті голоду. Найбільшого поширення вони набули взимку, коли закінчилися всі можливі продукти харчування. А якщо й були якісь сурогати, то їх треба було приготувати на вогні. Фізично виснажені селяни не мали змоги заготовити традиційне паливо. Відтак люди змушені були красти в колгоспах солому, зрубували

http://www.etnolog.org.ua

дерева, розбирали будівлі. У відчаї замерзлі люди забирали один в одного дрова.

Перебуваючи в постійному страху, селяни тримали в хатах корови, коні, якщо в кого залишились. Сторожували біля худоби, адже вона була єдиною надією на те, щоб вижити. Окремі селяни домовлялися про чергування вночі, інші, перед тим, як лягали спати, ставили на вікна посуд, щоб прокинутися від гуркоту, якщо хтось буде лізти. Такі спроби врятувати худобу не завжди були дієвими. М. Бойко із с. Самгородок на Вінниччині розповідала: «В сусідів коня вкрали. Через малесеньке вікно злодії залізли, коня зарізали і по частинам забрали» [15, арк. 17].

У 1933 році під час збирання врожаю тиск на селян та колгоспників з боку влади посилився. У села, окрім спеціальних агітбригад, для розгортання масової роботи в колгоспах відряджали виїзні сесії суду, які проводили судові процеси безпосередньо на місцях. Так, на Запоріжжі було засуджено чотирьох селян (за «крадіжку колгоспного хліба») до 8 та 10 років тюремного ув'язнення з конфіскацією всього майна, а голову колгоспу (за «потурання») – до 5 років [19, арк. 110]. Слід зазначити, що нерідко голови колгоспів ставали жертвами тоталітарної влади через те, що допомагали людям, які працювали в полі, чи малолітнім сиротам. Їхню підтримку очевидці пояснюють тим, що вони здебільшого не представляли більшовицької влади [20, с. 115], а були добрими господарями до колективізації, які розділяли трагедію українських родин.

Найгірше доводилося під час Голодомору дітям. Батьки відсилали їх з дому в надії, що вони якось виживуть або ж їх хтось прихистить. У 1930-х роках у періодичній пресі писали про «злочинні зграї» на залізничних станціях, які складалися з 12–14-річних і навіть із 5–6-річних дітей [24, с. 318]. Голодні, покинуті, осиротілі, вони намагалися здобути хоч будь-яку їжу. У відчаї та напівсвідомому стані діти йшли в пошуках харчів до льохів, повіток, на городи, поля. Фіксувалися випадки, коли представники влади вдавалися до ганебного й злочинного вбивства дітей. На Житомирщині активісти забили до смерті дівчинку Федору, яка взяла з колгоспного поля кілька колосків [4].

http://www.etnolog.org.ua

Радянська влада свідомо створила умови, за яких соціально-правові норми втрачали всяке значення. Про деформацію цих норм свідчить масове поширення в роки Голодомору самосудів голодних людей, які різними шляхами намагалися роздобути собі та своїм рідним продукти харчування. Панувала якась масова ненависть, байдужість, отупіння, що спричинило потік нечуваної жорстокості. Так, історик І. Шульга зауважив, що люди в умовах страшного голоду втрачали милосердя, карали, калічили, на смерть забивали «злодіїв» [30, с. 152–153].

За найменшу спробу знайти щось поживне, представники влади вдавалися до жорстоких покарань, а то й убивств. Судові й позасудові органи безкарно чинили глум над селянами, масово забивали дітей, які піднімали з колгоспного поля кілька колосків. За вчинені злочини, а то й самосуди навіть над 6–7-річними дітьми ніхто не карав. Навпаки, вони були владі на руку, адже жодної документації не велося і в архівах НКВС жодних слідів правопорушень не залишалося [27, с. 169].

Катування селян в районах здійснювали переважно представники влади. Так, у с. Гущинці на Вінниччині представники сільського активу на чолі з уповноваженим з НКВС вбили 12-річну дитину, а в с. Кордишівка – 12-річного Г. Стаднюка, звинуативши в крадіжці сиру. Побили, а потім, обмотавши мотузкою, опускали в криницю, витягували й допитували, доки він не вмер [30, с. 138; 31].

Прикладів такої жорстокості досить багато – не щадили ні старих, ні малих, що суперечило традиційній моралі й поведінці. Траплялися випадки, коли дітей за крадіжку могли кинути до в'язниці. Так, у могилів-подільській тюрмі з-поміж 639 в'язнів було 24 дитини [31, с. 139].

Переважну частину «партійних трійок» на селі, які чинили самосуди, становили представник з НКВС та активісти – вихідці із сільської бідноти, які були ледарями, злочинцями чи п'яницями, а в той час керували в новостворених колгоспах та радгоспах, самі розтягуючи й розкрадаючи майно. Підтвердженням цього є свідчення жительки с. Прибурівка: «Тимко був п'яницею, ні хати не було, ні жінки. Прийшли комуністи і став

http://www.etnolog.org.ua

Тимоха самим главним активістом. Організував бригаду таких же, як сам і почали розкуркулювати» [6].

У багатьох випадках представники влади не відправляли людей до тюрем, а вбивали на місці без суду і слідства. До таких дій та вчинків, на думку С. Дровозюка, призвело здійснене більшовиками деформування правосвідомості народу [21, с. 300]. Однією з характерних рис цієї свідомості була впевненість у правомірності й безкарності дій щодо тієї частини селянства, яку влада оголосила класовим ворогом [22, с. 203]. Тож висловлювання «Чим сильніше покарання, тим воно ефективніше» [22, с. 203] повсякчас утілювалося в життя тодішніми сторожами, що охороняли колгоспні поля й комори, та активістами, які чинили розправи над беззахисними селянами. Жителька с. Судачівка на Житомирщині розповідає: «Як вартовий побачить, то вже не жди помилування. Наїжджає конем і б'є нагаєм з дротом на кінці. Під такий бій попала моя мати, повернулася на четвертий день вся побита, аж чорна, з повириваним м'ясом від нагая» [32, с. 149].

Самосуди і розправа на людьми були тоді типовим явищем. Доходило до того, що деякі партійці вбивали ні в чому неповинних людей: «Коваля, Іларіона Шевчука, з опухлими від голоду суглобами, який у січні 1933 р. прийшов до сільради по допомогу, заманили до приміщення пожежної команди, де забили палицями. Це вбивство вчинили голова сільради, його заступник і секретар» [24, с. 286].

Саме в роки Голодомору відбувалося духовне покріпачення українців. Катастрофічних наслідків набула свідомість селянина. Аморальні нецивілізовані вчинки, злочинні дії радянської влади на всіх рівнях стали правилом, нормою поведінки. Одвічні моральні засади були відкинуті як «куркульські» та ворожі, а такі аморальні вчинки, як розбій, свавілля та знущання, вбивства, самосуди, підкуп, залякування та доноси, заохочувалися, бо це слугувало диктатурі партії, а значить, було «морально».

Колективізація та Голодомор призвели до деформації моральних норм українського селянина. Відходили в минуле такі етично-моральні норми, як повага до старших, людяність,

http://www.etnolog.org.ua

доброзичливість та гуманність. Честь і гідність засуджувалися, натомість доноси вважалися виявом патріотизму, а доброта, милосердя, гідність, добропорядність і працьовитість були замінені на «классовую бдительность» [28, с. 106]. Деморалізація українського народу входила в сталінську програму дій щодо України. Так, поширеним явищем було залякування селян та знущання над ними, спочатку як моральне, а потім і фізичне. Масово було розповсюджене свавілля, розбій та насильство активістів на чолі з уповноваженими від НКВС стосовно селян. До числа сільських активістів входили переважно бідняки, які часто хотіли догодити владі або й помститися заможним родинам. Деякі справді повірили в сталінську авантюру, але не мали вороття назад, інакше б їх чекала доля «ворога народу» [20, с. 113–114]. Усі вони стали жертвами – їх жорстоко використали і знищили та ще й знеславили перед їхніми нащадками.

Були поруйновані споконвічні доброчинні засади нашого народу, поступово втілювалися в життя такі нові норми, як підлабузництво, продажність, обдурювання, лицемірство.

Голодомор-геноцид наніс непоправної шкоди суспільній свідомості селянства, унаслідок чого зникали такі моральні норми, як «не вбий і не вкради», і з'являлися такі, як «весь хлеб – в закрома родины» [28, с. 107] та «ніч – мати, не поспиш – то будеш мати». Масового поширення набули крадіжки, які перестали засуджуватися.

Під час Голодомору 1932–1933 років були деформовані і соціально-правові норми в українському селі, про що свідчать масові самосуди та вбивства селян. Найбільшу кількість вбивств і самосудів чинили представники влади, що було наслідком панічного страху за невиконані доручення. Адже влада особливу увагу звертала не так на селянство, як на власні ланки, які без особливого ентузіазму й натхнення проводили заплановані кампанії.

Характеризуючи морально-психологічну атмосферу в українському селі в 1929–1934 роках, можна сказати, що вона була вкрай гнітюча. Колективізація та Голодомор-геноцид спричинили руйнівний вплив на всі сторони духовного життя українсько-

http://www.etnolog.org.ua

го народу. Унаслідок голоду в масовій психіці селянства сталися глибокі зміни: надовго вкоренився страх, який передався й наступним поколінням, недовіра та тривога. У фізично виснажених людей часто траплялися психічні порушення – від страху та самогубств до повного руйнування психіки.

Джерела та література

1. Архів Національного музею «Меморіал жертв Голодомору» (далі – АНМ), свідчення Ю. Ф. Березного, 1933 р. н., с. Бровки Перші Андрушівського р-ну Житомирської обл.

2. АНМ, свідчення М. А. Буряк, 1910 р. н., с. В'юнище Малинського р-ну Житомирської обл.

3. АНМ, свідчення Г. Г. Зінкевич, 1920 р. н., с. Тростяниця Малинського р-ну Житомирської обл.

4. АНМ, свідчення П. В. Когута, 1913 р. н., с. Бровки Перші Андрушівського р-ну Житомирської обл.

5. АНМ, свідчення В. П. Красовської, 1923 р. н., с. Носиківка Шаргородського р-ну Вінницької обл.

6. АНМ, свідчення Т. С. Литвенюк, 1922 р. н., с. Прибурівка Липовецького р-ну Вінницької обл.

7. АНМ, свідчення О. О. Пагер, 1926 р. н., с. В'юнище Малинського р-ну Житомирської обл.

8. АНМ, свідчення Н. Є. Рукомели, 1923 р. н., с. Міжлісся Барського р-ну Вінницької обл.

9. АНМ, свідчення Є. С. Яценко, 1915 р. н., с. Лемеші Бердичівського р-ну Житомирської обл.

10. АНМ, ф. 5, оп. 18, спр. 1.

11. АНМ, ф. 6, спр. 20.

12. АНМ, ф. 18, ч. 1, спр. 1.

13. АНМ, ф. 18, ч. 2, спр. 35.

14. Архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології НАН України, ф. 30, од. зб. 124.

15. Рукописний фонд Народознавчого центру Вінницького державного педагогічного університету ім. М. Коцюбинського (далі – РФ НЦ ВДПУ), ф. 1, оп. 8, спр. 35.

16. РФ НЦ ВДПУ, ф. 1, оп. 14, спр. 77.

http://www.etnolog.org.ua

17. РФ НЦ ВДПУ, ф. 1, оп. 19, спр. 46.

18. РФ НЦ ВДПУ, ф. 5, оп. 18, спр. 1.

19. Центральний державний архів громадських об'єднань України, ф. 1, оп. 20 спр. 5846.

20. *Горинь Г.* Голодомор 1932–33 років – нищівний удар по фундаментальних устроях традиційного укладу життя українського села // Відлуння Голодомору-геноциду 1932–1933. Етнокультурні наслідки Голодомору в Україні. – Львів, 2005.

21. *Дровозюк С. І.* Висвітлення духовних аспектів геноциду 1932–1933 рр. в українській історіографії // Геноцид українського народу: історична пам'ять та політико-правова оцінка. Міжнар. наук.-теор. конф., Київ, 25 листопада 2002 р. – Київ ; Нью-Йорк, 2003.

22. *Дровозюк С. І.* Духовне життя подільського селянина у 20-ті роки XX ст. (схема конкретно-історичного дослідження) // Подільська старовина : зб. наук. праць / відп. ред. В. А. Косаківський. – Вінниця, 1993.

23. *Капустян Г.* Голод і селянська ментальність // Голод-геноцид 1933 р. в Україні: історико-політологічний аналіз соціально-демографічних та морально-психологічних наслідків. Міжнар. наук.-теор. конф., Київ, 28 листопада 1998 р. – Київ ; Нью-Йорк, 2000.

24. *Конквест Р.* Жнива скорботи / Радянська колективізація і Голодомор. – Київ, 1993.

25. *Правобережний Ф.* 8 000 000: 1933-й рік на Україні. – Вінніпег, 1951.

26. Смертю смерть подолали. Голодомор в Україні 1932–1933 / П. П. Панченко, М. М. Вівчарик, А. І. Голуб та ін. – Київ, 2003.

27. *Соловей Д.* Голгота України. – Київ, 1993.

28. *Ткаченко Б. І.* Під чорним тавром. Документи, факти, спогади. – Лебедин : Білий лебідь, 1994. – 464 с.

29. *Ткаченко Б. І.* Терор голодом // Голодомор на Сумщині 1932–1933. – Суми, 1993.

30. *Шульга І. Г.* Людомор на Поділлі. – Київ, 1993.

31. *Шульга І. Г.* Голод на Поділлі. До 60-річчя Голодомору 1933 р. – Вінниця, 1993. – 224 с.

32. 33-й: голод. Народна Книга-Меморіал / упоряд.: Л. Б. Коваленко, В. А. Маняк. – Київ, 1991.

http://www.etnolog.org.ua

УДК 316.347:(477.43/.44+477.62):001.891

Наталя ЖМУД
(Вінниця)

ДОНБАС І ПОДІЛЛЯ У ВЗАЄМНОМУ СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ДИСКУРСІ «СВІЙ – ЧУЖИЙ – ІНШИЙ»

У статті на основі польових етнографічних матеріалів відстежуються площини діалогів «свого – чужого – іншого» та їхні маркери крізь призму сприйняття один одного мешканцями Донбасу та Поділля.

Ключові слова: «свій», «чужий», «інший», соціокультурний дискурс, Донбас, Поділля, польові етнографічні матеріали.

В статье на основе полевых этнографических материалов отслеживаются плоскости диалогов «своего – чужого – другого» и их маркеры сквозь призму восприятия друг друга жителями Донбасса и Подолья.

Ключевые слова: «свой», «чужой», «другой», социокультурный дискурс, Донбасс, Подолье, полевые этнографические материалы.

Based on the field ethnographic materials, the article traces the planes of dialogues of *one's own* / *strange* / *other*, as well as their markers, through the lenses of Donbas and Podillia residents' perception of each other.

Keywords: *one's own*, *strange*, *other*, socio-cultural discourse, Donbas, Podillia, field ethnographic materials.

Сьогодні у вітчизняному суспільному дискурсі на різних рівнях (політичному, науковому, релігійному, повсякденному та ін.) звучить тема консолідації мешканців Донбасу з іншими громадянами України. Ідеться навіть про їхню реінтеграцію. Така постановка питання акцентує увагу на помітній відмінності, що призводить до «демонізації» образів українців по обидва боки. Інформаційний простір, особливо там, де існує вакуум, часто заповнюється симулякрами, сконструйованими з метою зомбування та дезорієнтації людей на користь тих чи інших соціально-політичних проектів. Тому за відсутності інформаційної

http://www.etnolog.org.ua

об'єктивності та суб'єктності видається актуальним самим налагоджувати діалоги один з одним.

Для етнологів форматом такого безпосереднього спілкування традиційно є експедиції. Таким чином, улітку – восени 2015 року секцією етнології Інституту історії, етнології та права Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського було організовано і проведено дві викладацько-студентські тематичні етнографічні експедиції – «Донбас і Поділля очима людей» (за сприяння Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (м. Київ)) і «Досвід переселення та адаптації у зв'язку із наявними військовими подіями» (з ініціативи Міжнародної волонтерської організації імені Роберта Шумана (м. Варшава)). Їхньою метою було виявити площини взаємодії «свого – чужого – іншого» у сприйнятті мешканцями Донбасу та Поділля один одного, їхні маркери вираження, а також прояви радянської ментальності в сучасних повсякденних практиках представників обох регіонів.

Етнографічна експедиція «Донбас і Поділля очима людей» проходила за двома запитальниками з однаковими блоками питань: 1) для подолян (волонтерів і військових, які побували в зоні війни на Донбасі); 2) для переселенців з Донбасу. Блок № 1 «Топоніміка» охоплював питання, що розкривають це поняття (назви населених пунктів, вулиць, районів, площ, закладів, установ, пам'ятників тощо). До блоку № 2 «Духовне життя» було включено питання про самоідентичність (конфесійну, національну, етнічну, мовну); святково-обрядову культуру та дозвілля; ставлення до певних груп людей за різними критеріями (гендерно-віковими, соціальними, етнічними, мовними, конфесійними, національними, расовими). У блоці № 3 «Суспільне життя» звучали питання щодо безпосередньої участі в громадському житті (організаціях, товариствах, партіях, масових заходах і акціях); пріоритетності типів та форм власності; оцінки радянської системи; участі в Помаранчевій революції, Євромайдані, волонтерському русі і ставлення до цих подій та явищ; оцінки політики децентралізації, декомунізації; класифікації подій на Сході тощо. Кожне питання передбачало самооцінку та взаємоцінку.

http://www.etnolog.org.ua

Експедиція «Досвід переселення та адаптації у зв'язку із наявними військовими подіями» також проходила за двома запитальниками: 1) для вінничан, які мали досвід (безпосереднього чи опосередкованого) спілкування з переселенцями (блок № 1 «Хто такі переселенці»; блок № 2 «Донбас і переселенці»; блок № 3 «Майбутнє»); 2) для переселенців (блок № 1 «Життя під час конфлікту, але до міграції»; блок № 2 «Міграція»; блок № 3 «Життя після міграції»; блок № 4 «Думки про майбутнє»).

Робочими майданчиками стали Донецький національний університет (м. Вінниця), військовий шпиталь (м. Вінниця), а також населені пункти Поділля, переважно Східного. Опитано близько 200 респондентів. Під час роботи використано такі практичні методи, як збір (кількісний і якісний) та аналіз (кількісний і якісний) інформації. Ключовими стали польові методи збору інформації (збір емпіричних даних), насамперед усне опитування через неформалізоване глибинне та фокус-групове інтерв'ю.

Уже на етапі збору інформації ми зіштовхнулися зі складністю побудови наративного інтерв'ю, тобто вільної розповіді інформатора без постійного втручання інтерв'юера, який має задати лише загальний напрям бесіди. Хоч проблеми були двох різних типів за походженням, але спровоковані спільною причиною. У методичній площині це пояснювалося відсутністю рекрутингу перед інтерв'юванням – пропедевтичної бесіди-знайомства, що мала б налаштувати на відвертість. Однак важливішим за методичний бік для всіх учасників діалогу (як кореспондентів, так і респондентів) виявився брак стійкої єдиної етичної платформи як щодо дефініцій на позначення низки подій, процесів, явищ, так і щодо спільних критеріїв і поглядів оцінювання. Тому отримали бар'єри спілкування в різних варіаціях: з одного боку, – незручність, невпевненість щодо того, «що і як» у «них» (переселенців) «правильно» питати, з другого, – стилістика виправдовування та евфемізмів, остерігання / страх «що і як» «їм» (місцевим) «правильно» відповідати, бажання залишатися анонімами чи взагалі відмова від співпраці. Таким чином, відповіді переважно звучали швидше коротко по-анкетному, аніж очікувано наративно.

http://www.etnolog.org.ua

Така ситуація виразно виявила в суспільному дискурсі нав'язану риторику «свого – чужого», що породжує стигматизацію людей з обох сторін (виокремлення за певними негативними ознаками) [30]. Наслідком цього стає стереотипний набір соціальних реакцій щодо них, породження міфів, деконструктивних для їхньої успішної інтеграції в спільний життєвий простір.

З метою «розговорити» інформатора ефективнішим за глибинне інтерв'ю став метод фокус-групового інтерв'ю – опитували кількох учасників одночасно. Таким чином, отримали більш невимушену атмосферу, щиріші відповіді та обговорення. Для обробки даних використано кількісні методи – статистичний та контент-аналізу. За допомогою останнього у відповідях зафіксовано частоту окремих тем, слів, символів, нетривіальні висловлювання, мовні інтонації, що уможливило прочитання «прихованих» когнітивно-емоційних конструктів.

Результати етнографічних експедицій засвідчили, що градус «чужості» між мешканцями Поділля та Донбасу невисокий. Так, понад 50 % опитуваних назвали один одного «своїми» (варіант – «такими ж»). Подоляни оцінили рівень вини мешканців Сходу у війні на Донбасі так: «не винні» – 40 %, «винні» – 25 %, «не знаю» – 10 %, «не всі» – 15 %, «всі винні, у тому числі й ми» – 10 %. Отже, у соціокультурному дискурсі коректніше вести мову не про «чужість», а про «інакшість», яка увиразнюється через маркери «радянськості», особливості менталітету регіону (аграрний / промисловий), мову.

Понад 90 % опитаних з обох сторін назвали більше «радянськими» мешканців Донбасу. Однією з ознак «радянськості» є топоніміка і прояви духовно-суспільного життя: «Ну, в тому ж святкуванні радянських свят, у збереженні тих пам'яток, пропагандистських акціях і впливах засобів масової інформації» [1]. Натомість на Поділлі переважають традиційні етнічні та європейські практики святкування: «Традиційних свят більше тут дотримуються, і взагалі тут більше масових мероприємств» [2]; «Риздво, разница существенная <…> А вот День Европы, если я не ошибаюсь, был 16 мая, <…> ну, это было очень увлекательно и интересно, просто ходишь и я восхищалась, <…> это первый раз такое

http://www.etnolog.org.ua

увидела. Вот, ну и просто приятно, когда идешь по улице, а там сидит молодежь и просто играет на гитаре» [3]; «У нас не отмечают День Европы <…> у вас тут прям такой праздник был» [4]; «Да-а, вот, скажем так, такие два, что записались в мою память надолго, это как в Виннице праздновали 9 Мая и День Европы, про День Европы вообще услышал первый раз в Виннице. А 9 Мая <…> в Амвросиевке как-то сильно глобально <…> либо я сентиментален стал, а тут даже несколько раз на слезу пробивало» [5].

Респонденти одним з виразних маркерів «радянськості» назвали більшу релігійність мешканців Поділля: «Помітив, що до релігійних свят тут серйозніше ставляться, всі йдуть в церкву» [6]; «Тут все-таки, у вас, как-то <…> Вот даже замечаешь, у вас больше людей, когда проезжаешь собор, что они крестятся. У нас это чаще всего пенсионеры. Это у вас как бы более развито» [7]; «У вас более религиозные люди, и они к этому более серьезно подходят, более как-то все сдержанно, то есть у нас это просто праздник» [8].

Реципієнти відзначали як атавізм «радянськості» в мешканців Сходу нижчий рівень знання вітчизняної (особливо сучасної) культурної продукції.

Вияв радянської ментальності досить показово прочитується в оціночних наративах мешканцями Донбасу Євромайдану: «Ох, это такой вопрос. Если б, наверное, не Евромайдан, может быть, у нас ничего бы и не было. Это очень сложный вопрос. Например, было жалко тех людей, которые на Евромайдане. Как-то сочувствуешь <…> Ну к чему это все привело» [9]; «Чесно, я не знаю, чого люди вийшли на Євромайдан, Януковича вони прогнали. Але, по суті, Янукович нічого такого поганого не зробив. Він хоть воровав, але якось тримав людей всіх – і Схід, і Запад» [10]. Схожі коментарі маємо й щодо декомунізації («Мне вообще, конечно, это не очень нравится. Я привыкла <…> Я родилась вот так вот. И все перемены меня как бы не очень радуют. Ну стоит себе памятник, пусть стоит <…> И то, что ты его снесешь, я считаю, ничего не поменяет» [11]) та децентралізації («Це не актуально, розумієте, це мало статись ще 20 років тому назад <…> а це вже занадто пізно <…> От як була перебудова, я коли ще там писав в

http://www.etnolog.org.ua

школі твори на цю тему, то мене там лаяли за це <…> Ну а зараз це вже…» [12]). Війну на Сході мешканці Донбасу та Поділля однаково класифікують як українсько-російську війну або комбінований варіант: «Очевидно, что Россия – Украина, российское присутствие очевидно, но конфликт среди местных "владык" также там имеет место» [13]; «Українсько-російська війна олігархічних кланів» [14]. Основним джерелом «радянськості» всі респонденти називають близькість до Росії та віддаленість, порівняно з Поділлям, від Європи: «Близость Донбасса с Россией наложила на это свой отпечаток, потому и сохранилась эта "радянськість" даже после получения Украиной независимости» [15].

Другий маркер «інакшості» виражається через особливості менталітету аграрного та промислового регіонів. Зокрема, до таких відмінностей належать темп життя, манера поведінки, способи організації дозвілля тощо. Так, для мешканців Донбасу подоляни щиріші, доброзичливіші, гостинніші, повільніші, пасивніші, що пояснюється переважно рисами селянської ментальності: «Ну, у вас люди просто более, скажем так, открытые и добродушные <…> Даже люди с сел, с вашей стороны, они более открытые, более поразговорчивей. И у нас в принципе тоже есть такие, но меньше, чем у вас» [16]; «У вас здесь люди более скромные и более расфасованы. У вас люди более скованы, у нас более раскованы, то есть ты выходишь, ты можешь свободно познакомиться <…> А здесь очень много парней, которые относятся к разряду "полускать семечки", "попить пиво". Мы действительно замечали, что у вас очень много таких людей» [17].

Відзначено також вищий середній рівень достатку мешканців Вінниччини: «У вас как-то больше людей, скажем так, таких со "статком" <…> У нас не так все. Хотя все говорят, что Донбасс у нас такой край, мы больше получаем. Но я бы не сказала, почему-то» [18].

Розмежувальною ознакою інформатори з обох сторін зазначають культуру спілкування та дозвілля. Так, менш ввічливими називають мешканців Донбасу, що пов'язують, по-перше, з індустріальним суспільством, у якому переважає робітничий клас, зазвичай малоосвічений; по-друге, – з розкутістю власне міського

http://www.etnolog.org.ua

соціокультурного простору; по-третє, – з проросійським впливом («русские более хамовиты»). У вживанні ненормативної лексики відмінність полягає в частоті та формах: «Тут, у вас, <…> ну в основном люди, конечно, общаются без матов. У вас это вроде ругательства, а у нас – органика <…> в Донецке чаще встречается, может, это связано с влиянием русского языка <…> Возможно, что и связано это еще и с тем, что сложные, жесткие условия производства, угольное добывание, металлургия. Ругаются часто в городах, в селах, в поселках меньше. В Виннице редко слышал, но раза 2–3 от молодежи, на украинском языке ругалась» [19]; «У нас постійна ненормативна лексика на вулицях <…> можу сказати, що в нас ненормативної лексики більше, чим на Поділлі» [20]; «Да, ну среди рабочих, может, и часто, среди молодежи тоже частенько <…> только у вас, я знаю, подружка говорит "пысок", это у вас обидно» [21]. Зрозуміло, що глобалізаційні процеси призвели до уніфікації більшості форм обсценної лексики, яка має сексоцентричний характер (відгенітальний). Однак на Поділлі все ж таки у сфері лайки та нецензурних висловів відбулася менша трансформація, аніж на Донбасі. Тобто в ній збереглося більше українських слів за стилістикою і семантикою, зокрема елементів копроректальної лексики (контекст лайки пов'язаний здебільшого з відправою природних функцій організму та продуктами дефекації) і народних вербальних конструктів, яким надається табуйована конотація (прокльони, богохульство, діалектизми тощо). Такі обставини пояснюються відмінностями в ментальності представників індустріальних та аграрних регіонів, останні з яких зберігають більше традиційних складових.

«Інакшою» є також культура дозвілля, насамперед способи її організації: «Больше проявляется, как мне кажется, внимание к людям, в принципе к досугу людей» [22]; «У нас дуже багато жінок і п'є, і куре. Більше, ніж у вас» [23]; «У вас как-то город больше для людей, есть куда пойти» [24]; «Культурно все. Не то, что у нас» [25].

Третім маркером «інакшості» названо мову. Ідеться не стільки про домінування на Донбасі російськомовних, а на Поділлі – україномовних громадян, скільки про оцінку особливостей мовлення один одного (діалект, наголос, темп, колоритність,

http://www.etnolog.org.ua

акцент, рівень літературності). Так, мешканці Донбасу вказали на руйнування стереотипів щодо сприйняття Поділля як «чисто україномовного» регіону, а також вказали на такі особливості мовлення: «Да, существенная есть разница, я замечаю это <…> как у нас разговаривают немного по-другому, как бы акцент другой» [26]; «Мені здається, на Поділлі більш якась колоритніша мова, більш жива, ніж у нас. У нас якась стандартизована чи що» [27]; «Ну, не знаю. Везде разный суржик. А разница есть. Вы быстрее говорите и наголос на другие буквы делаете. Иногда непонятные есть слова» [28]; «Конечно, есть разница, ну я ж кажу, у нас больше русский вперемешку с украинским, а у вас наоборот <…> И здесь больше, как на польский немного смахивает, а там – на русский» [29] тощо.

Статистика самоідентифікації та ідентифікації один одного продемонструвала фактично однакові результати. Так, 50 % ідентифікують себе насамперед громадянами України, 26 % – мешканцями свого населеного пункту, 20 % – європейцями і лише 4 % – мешканцями регіону. Низький відсоток етнічної, конфесійної та регіональної ідентифікації руйнує два найнебезпечніших симулякри щодо «русского православного мира» і федералізації України.

Показовою є статистика оцінювання безпосереднього та опосередкованого досвіду комунікації мешканців двох регіонів. Наприклад, 80 % опитаних подолян мали особистий досвід спілкування з переселенцями, з них: «позитивний» – 67 %, «різний» – 25 %, «негативний» – 8 %. Решта, 20 % подолян, які отримували інформацію про досвід спілкування від інших, констатують такі оцінки: «позитивний» – 12 %, «різний» – 35 %, «негативний» – 53 %. Ці результати яскраво ілюструють значний вплив стереотипів і хибної інформації на моделювання образу «чужого – іншого».

Отже, між мешканцями Поділля і Донбасу взаємний соціокультурний дискурс щодо національної, етнічної і конфесійної ідентичностей переважно звучить у парадигмі «свого» або «такого ж» (дещо дистанційованіша конотація). «Інакшість» виявляється на регіонально-локальному рівні, що насамперед продиктовано відмінними ментальностями індустріального та аграрного світів, а також історично-культурним контекстом

http://www.etnolog.org.ua

розвитку регіону. Тому сьогодні риторика «свого – чужого» активно конструюється і нав'язується саме з метою використання цієї природної «інакшості» як інструменту для численних маніпуляцій і розпалювання ворожнечі всередині громадянського суспільства. І зазнає ця риторика однозначної поразки у випадку, коли люди починають безпосередньо вступати в діалог, аби почути, зрозуміти і порозумітися.

Джерела та література

1. Записано студенткою 2 курсу Інституту історії, етнології та права Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського (далі – ІІЕП ВДПУ) В. Гуменюк від респондента, 1951 р. н., м. Донецьк, 2015 р.

2. Записано студентом 2 курсу ІІЕП ВДПУ С. Міхєєвим від респондента, 1981 р. н., м. Макіївка Донецької обл., 2015 р.

3. Записано студенткою 2 курсу ІІЕП ВДПУ Н. Стріхар від респондентки, 1996 р. н., м. Дружківка Донецької обл., 2015 р.

4. Записано студенткою 2 курсу ІІЕП ВДПУ Д. Юр'євою від респондентки, 1996 р. н., м. Дебальцеве Донецької обл., 2015 р.

5. Записано студенткою 2 курсу ІІЕП ВДПУ І. Плютяк від респондента, 1994 р. н., м. Амвросіївка Донецької обл., 2015 р.

6. Записано студенткою 2 курсу ІІЕП ВДПУ О. Вільцанюк від респондента, 1983 р. н., м. Донецьк, 2015 р.

7. Записано студенткою 2 курсу ІІЕП ВДПУ В. Довбиш від респондентки, 1995 р. н., м. Донецьк, 2015 р.

8. Записано студенткою 2 курсу ІІЕП ВДПУ К. Дем'яненко від респондента, 1996 р. н., м. Красноармійськ Донецької обл., 2015 р.

9. Записано студенткою 2 курсу ІІЕП ВДПУ В. Довбиш від респондентки, 1995 р. н., м. Донецьк, 2015 р.

10. Записано студенткою 2 курсу ІІЕП ВДПУ В. Гуменюк від респондента, 1996 р. н., м. Красний Луч Луганської обл., 2015 р.

11. Записано студенткою 2 курсу ІІЕП ВДПУ В. Довбиш від респондентки, 1995 р. н., м. Донецьк, 2015 р.

12. Записано студентом 2 курсу ІІЕП ВДПУ С. Міхєєвим від респондента, 1981 р. н., м. Макіївка Донецької обл., 2015 р.

13. Записано студентом 2 курсу ІІЕП ВДПУ Я. Б. Білостенним від респондентки, 1991 р. н., смт Велика Новосілка Великоновосілківського р-ну Донецької обл., 2015 р.

http://www.etnolog.org.ua

14. Записано студенткою 2 курсу ІІЕП ВДПУ Л. Грищук від респондентки, 1981 р. н., м. Макіївка Донецької обл., 2015 р.

15. Записано студентом 2 курсу ІІЕП ВДПУ Я. Б. Білостенним від респондента, 1961 р. н., смт Райгородок Слов'янського р-ну Донецької обл., 2015 р.

16. Записано студенткою 2 курсу ІІЕП ВДПУ В. Довбиш від респондентки, 1995 р. н., м. Донецьк, 2015 р.

17. Записано студенткою 2 курсу ІІЕП ВДПУ К. Дем'яненко від респондента, 1996 р. н., м. Красноармійськ Донецької обл., 2015 р.

18. Записано студенткою 2 курсу ІІЕП ВДПУ В. Довбиш від респондентки, 1995 р. н., м. Донецьк, 2015 р.

19. Записано студентом 2 курсу ІІЕП ВДПУ Я. Б. Білостенним від респондента, 1961 р. н., смт Райгородок Слов'янського р-ну Донецької обл., 2015 р.

20. Записано студентом 2 курсу ІІЕП ВДПУ С. Руденком від респондентки, 1990 р. н., м. Красноармійськ Донецької обл., 2015 р.

21. Записано студенткою 2 курсу ІІЕП ВДПУ Н. Стріхар від респондентки, 1996 р. н., м. Дружківка Донецької обл., 2015 р.

22. Записано студенткою 2 курсу ІІЕП ВДПУ І. Плютяк від респондента, 1994 р. н., м. Амвросіївка Донецької обл., 2015 р.

23. Записано студенткою 2 курсу ІІЕП ВДПУ В. Гуменюк від респондента, 1996 р. н., м. Красний Луч Луганської обл., 2015 р.

24. Записано студенткою 2 курсу ІІЕП ВДПУ О. Вільцанюк від респондента, 1996 р. н., м. Вугледар Донецької обл., 2015 р.

25. Записано студенткою 2 курсу ІІЕП ВДПУ В. Довбиш від респондента, 1995 р. н., м. Авдіївка Донецької обл., 2015 р.

26. Записано студенткою 2 курсу ІІЕП ВДПУ Т. Швець від респондентки, 1998 р. н., смт Велика Новосілка Великоновосілківського р-ну Донецької обл., 2015 р.

27. Записано студенткою 2 курсу ІІЕП ВДПУ Т. Бородатою від респондентки, 1988 р. н., м. Єнакієве Донецької обл., 2015 р.

28. Записано студенткою 2 курсу ІІЕП ВДПУ О. Вільцанюк від респондента, 1996 р. н., м. Вугледар Донецької обл., 2015 р.

29. Записано студенткою 2 курсу ІІЕП ВДПУ Н. Стріхар від респондентки, 1996 р. н., м. Дружківка Донецької обл., 2015 р.

30. *Стуканов С.* Стигматизація Донбасу ллє воду на млин політики Путіна [Електронний ресурс] / С. Стуканов // Політика. – 2015. – 4.11. – Режим доступу : http://galinfo.com.ua/articles/mif_pro_daunbas_ta_separiv_llie_vodu_na_mlyn_polityky_putina_210691.html.

http://www.etnolog.org.ua

SUMMARY

The statement of the question on integration of Donbas residents with other Ukrainian citizens into common socio-cultural space through the lenses of specially created stereotypes, myths and simulacra gives rise in domestic public discourse to the rhetoric of *one's own – strange*, which is destructive to everyone. The emphasizing of issue fields in the plane of information objectivity and the necessity to overcome existing gaps in common narratives actualise dialogues with each other.

The results of ethnographic expeditions, which are one of the effective ways of direct communication, have witnessed that the degree of *foreignness* between residents of Podillia and Donbas is moderate. The distinction is recognized through the markers of *Sovietness*, mental specificity of agricultural / industrial universes, as well as language, which context sums up the natural *differentness* determined by historical and cultural features of either of regions.

In general, residents of Podillia and Donbas show tolerance towards one another at different levels (national, ethnic, and religious). In addition, the large majority of residents identify themselves as Ukrainian citizens, thus destroying two most dangerous simulacra of *indivisible Russian Orthodox World* and federalization of Ukraine. Therefore, the mutual socio-cultural discourse is constructed in the plane of *one's own* or *the same*, while the rhetoric of *one's own – strange* are imposed for the purpose of manipulation and fomentation of hatred within civil society.

Keywords: *one's own*, *strange*, *other*, socio-cultural discourse, Donbas, Podillia, field ethnographic materials.

http://www.etnolog.org.ua

УДК 316.347+323.173](477.62)

Олексій ДЄДУШ
(Київ)

СОЦІАЛЬНИЙ КОНСТРУКТИВІЗМ І ДЖЕРЕЛА СЕПАРАТИСТСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ НА УКРАЇНСЬКОМУ ДОНБАСІ

У статті здійснено спробу проаналізувати причини та передумови виникнення ідейного підґрунтя сепаратизму на Донбасі. По-новому розглянуто специфіку історичного розвитку регіону та формування регіональної ментальності його жителів.

Ключові слова: соціальний конструктивізм, сепаратизм на Донбасі, національна ідентичність, регіональна ідентичність, ідеологія, пропаганда, інформаційна безпека.

В статье сделана попытка проанализировать причины и предпосылки возникновения идейного основания сепаратизма на Донбассе. По-новому рассмотрена специфика исторического развития региона и формирования региональной ментальности его жителей.

Ключевые слова: социальный конструктивизм, сепаратизм на Донбассе, национальная идентичность, региональная идентичность, идеология, пропаганда, информационная безопасность.

The article attempts to analyse the causes and preconditions of emergency of the ideological substratum of separatism in Donbas. There is a consideration of specificity of the region's historical development and formation of regional mentality of its residents in a new way.

Keywords: social constructivism, separatism in Donbas, national identity, regional identity, ideology, propaganda, information security.

Завданням кожної держави є збереження власної цілісності. Здавалося, що це стосується лише етнічно строкатих держав, де титульна нація не має значної переваги або де існують ареали з іншими корінними етносами. Проте історичний досвід показав, що ідентифікаційні маркери мають властивість програмуватися

http://www.etnolog.org.ua

за допомогою інформаційних інструментів впливу, зокрема пропаганди та дезінформації.

Якщо раніше подібне програмування колективної свідомості могло бути застосоване до соціальних груп чи середовищ побутування певної субкультури, то можливості інформаційного суспільства дали змогу програмувати типи ідентичності, схожі на етнічні (національні). Цьому передувала поява в науковому обігу теорії конструктивного походження етносів через появу спільної свідомості [27].

На початку XXI ст. Українська держава зіштовхнулася з проблемою сепаратизму. Виник він на ґрунті конструювання нової етнічно-регіональної свідомості на її східних окраїнах, зусиллями російської влади. Хоча наявність у певному регіоні «місцевого патріотизму» є нормальним явищем, бо є механізмом соціалізації в умовах унікальних соціонормативної та політичної культур [19, с. 39], однак у східних регіонах України він вийшов за межі ідентичності мікрорівня. Фінський географ та антрополог Анссі Паасі в 1980-х роках визначив чотири етапи формування регіональної ідентичності: 1) усвідомлення відмінності території; 2) творення регіонального символізму для обґрунтування групової солідарності; 3) поява специфіки регіональної освіти та політикуму і т. ін.; 4) утвердження регіону як цілісної інституціалізованої одиниці в просторі та свідомості певного суспільства [9, с. 16–17]. Відносно недавнє залюднення Донбасу постійним населенням також, можливо, є ключем до розуміння проблеми. На думку японсько-українського вченого Гіроакі Куромія, новоприбулі люди мають двояку нестійку ідентифікацію, яка є позанаціональною, проте його пояснення місцевої ментальності за допомогою географічного детермінізму є спірним [13].

Попри наявність у Донецькій і Луганській областях значної кількості росіян, регіон Донбасу мав переважно українське етнічне населення. Згідно з першим Всеукраїнським переписом населення, українці в Донецькій області становили 56,9 %, а росіяни – 38,2 %, у Луганській області, відповідно, 57,9 % та 39 %. Мовна ситуація кардинально відрізнялася від етнічної картини. Більшість жителів Луганщини й Донеччини, незалежно від ет-

http://www.etnolog.org.ua

нічної ідентифікації, назвали російську мову рідною [21, с. 373–381]. Цьому передувала посилена русифікація регіону, якій сприяли шалені темпи урбанізації та активне переселення в регіон росіян і представників інших національностей, котрі обирали російську як *lingua franca*. Втрата мови супроводжувалась і втратою етнокультурних маркерів.

Ще з часів Російської імперії існувала практика спрямовування раніше судимих та кримінальних елементів у промислові райони держави, що вилилося в інфільтрацію у свідомість жителів Донбасу авторитарно-кримінального типу міської ментальності. Світова історія знає чимало прикладів залюднення неосвоєних територій люмпенізованим населенням. Зокрема, Дикий Захід Сполучених Штатів, де людина була відірвана від національного коріння та була змушена жити за суворими неписаними правилами, щоб вижити (так званий «американський котел») [20, с. 303]. Згодом радянська влада, соціальною базою якої був люмпен-пролетаріат і безземельне селянство, маніпулюючи значним промисловим потенціалом та поліетнічністю Донбасу, змогла закласти тут основу для нової регіональної ідентичності, що діалектично продовжилась і в період незалежності України.

Економічна криза та кримінальні війни в 1990-х роках закріпили за Донбасом статус вотчини кримінальних кланів, які не хотіли інтегрувати русифікований регіон у культурно-політичний простір української державності. Кримінальна еліта Донеччини та Луганщини, навпаки, підкреслювала свою інтернаціональність. Так, наприклад, «хрещений батько» донецьких мафіозних угруповань Ахать Брагін [11], татарин за національністю, був ініціатором будівництва донецької мечеті – першої ісламської культової споруди в регіоні. Пізніше її було названо на честь Брагіна, а один з мінаретів – на честь його наступника – Ріната Ахметова [24]. Колишній президент України Віктор Янукович, виходець з Донбасу, завжди підкреслював своє білоруське походження й навіть намагався допомогти своїй малій батьківщині [29].

Радянська пролетарська свідомість посилювалася заявами місцевої еліти про обраність Донецької та Луганської областей.

http://www.etnolog.org.ua

«Донбас годує всю Україну», – кліше, яке, з одного боку, протиставляло регіон решті території України, а з другого, – шантажувало центральну владу. Ситуація погіршилася особливо після Помаранчевої революції. У 2006 році донецькі науковці Т. Андреєва та О. Алексєйчук провели дослідження рівня географічної ідентичності в українських східних областях. Хоча результат був ізоморфним до західноєвропейських показників, утім, з регіоном себе ідентифікували в рази більше громадян, ніж з Українською державою, що мало б насторожити центральну владу [1, с. 102–104]. Роком раніше, у 2005-му, з'являється сепаратистська організація «Донецька республіка», фінансована російськими спецслужбами та інспірована ідеологами російського євразійства [23]. Прапором новоявлених сепаратистів став модифікований прапор Росії, де білий колір був замінений на чорний. Через дев'ять років під цим вексилологічним непорозумінням почалися перші захоплення державних адміністративних будівель на Донеччині.

Історія регіону пам'ятає короткий період наявності на своїх теренах маріонеткового державного утворення – Донецько-Криворізької радянської республіки (ДКРР). Її проголошенню передувала харківська конференція більшовиків Донецько-Криворізької області, створеної за згоди Тимчасового уряду та Центральної Ради. Слід зазначити, що учасники цього партійного заходу жодного разу не згадали слово «Україна», попри наявність планів у РСДРП(б) включити ці райони до можливої автономії українських губерній [12, с. 63]. Такі настрої місцевої більшовицької верхівки та наступ більшовицьких військ проти Української Народної Республіки дали змогу принаймні формально втілити в життя «ідею» республіки робітників Донбасу та Криворіжжя. Хоча фактично ця квазі-держава існувала лише місяць, а юридично майже рік [8], проте її вплив на ідентифікаційний міф регіону був колосальним. У своїх листах Ленін наголошував, що Донбас має бути автономією у складі України, але в інших акцент зміщується до самостійності нової радянської держави [22, с. 18–36]. Важливим є той факт, що формальний керівник ДКРР Федір Сергєєв, більше відомий за партійним пріз-

http://www.etnolog.org.ua

виським Артем, став культовою особою на Донбасі. Його ім'ям названо міста, селища, вулиці, установлено низку пам'ятників та знаків [25]. У незалежній Україні ця персона продовжила бути символом самостійності Донбасу [4].

Бурхлива індустріалізація та урбанізація регіону в міжвоєнний період перетворили його на місце масових трудових і виробничих подвигів, або, інакше кажучи, експериментів. Зокрема, 31 січня 1929 року між колективами рудників «Північний» і «Центральний» тресту «Артемвугілля» був підписаний перший у СРСР договір про соціалістичне змагання. У 1931 році в Старобешевому Парасковія Ангеліна організувала першу в країні Рад жіночу машинно-тракторну станцію [17, с. 123–126]. Згодом, у 1932 році, вибійник горлівської шахти № 1 «Кочегарка» Микита Олексійович Ізотов досяг продуктивності праці, перевиконавши план на 2000 %. Варто також сказати про Олексія Стаханова, який установив рекорд видобутку вугілля за одну зміну – 102 т замість 7 т. Ця подія започаткувала стахановський рух у всьому СРСР та привела до суттєвого збільшення виробничих норм. Пізніші історичні дослідження показали, що «подвиг Стаханова» був здійснений цілою групою шахтарів та інспірований комуністичним осередком шахти [6].

Іншим емоційно-ідентифікаційним аспектом для жителів Донбасу є радянський період Другої світової війни, який донедавна і в українській історіографії мав назву «Велика Вітчизняна війна». Так склалося, що на території сучасних Донеччини й Луганщини майже весь період гітлерівської окупації пройшов у режимі прифронтового керівництва територіями [15, с. 112], тоді як решта українських окупованих територій перебувала під керівництвом німецьких цивільних адміністрацій [3]. Це означало повну свободу дій німецького командування, що призвело до тотальних репресій проти підпільного радянського руху. Крім того, сталінське керівництво, не маючи досвіду організації партизанської та диверсійно-розвідувальної діяльності, засилало погано навчені спеціальні групи не в глибокий тил, а лише у прифронтові райони, що, по-перше, прирікало їх на знищення, а по-друге, – посилювало інтенсивність каральних заходів

http://www.etnolog.org.ua

нацистської військової адміністрації для залякування населення [15, с. 147]. На території тодішніх Сталінської та Ворошиловградської областей тривали запеклі бої між Чевоною армією та вермахтом, що в прямому сенсі перетворило ці землі на братські могили. Особливе місце у військовій історії краю займають такі місця, як Міус-фронт, Савур-Могила, Святогірські висоти тощо. Незважаючи на степовий характер місцевості та особливу пильність німецьких спецслужб, на Донбасі діяли підпільні організації руху опору, зокрема «Молода гвардія» на Краснодонщині [14]. Усі численні факти боротьби з гітлерівцями в цьому регіоні були перетворені радянською пропагандою в ідеологему, що Донецький басейн був чи не єдиним стійким форпостом боротьби з фашизмом в УРСР. Це типовий приклад глобальної тенденції політизації історичної свідомості в часи соціальних негараздів, оскільки таким чином нібито можна знайти відповіді на питання сьогодення та майбутнього [7].

В останні десять років представниками офіційної російської історіографії та російськими істориками-аматорами було випущено ряд книг про Донецько-Криворізьку республіку та про особливість Донбасу як культурного анклаву «руского міра». Наприклад, видана 2011 року книга Володимира Корнілова «Донецко-Криворожская республика: расстреляная мечта», використовуючи архівні джерела та українську історіографію, робить хибні висновки про значне геополітичне значення ДКРР та штучність припинення цього проекту радянським урядом з Москви. У передмові до цього видання висловлено подяку теперішнім сепаратистам Аксьонову, Царьову, Маркову, а головне – директору Інституту країн СНД Костянтину Затуліну [10, с. 1–2], який відомий своїми україно фобськими заявами [5].

Отже, російські пропагандисти та кремлівські політтехнологи знайшли на Донбасі низку сприятливих факторів, які можна було використати для конструювання нової ідентичності. Деякі з них переплітались один з одним і корелювали з ностальгією за радянським минулим [18, с. 146–147]. Особливо продуктивним був фактор «захисту» російської мови. Американський дослідник Ерік Еріксон у своїй праці «Ідентичність: юність та криза»

http://www.etnolog.org.ua

акцентує увагу на тому, що меншини будь-якого характеру завжди опираються на негативні сторони своєї ідентичності, шукаючи найменшу дискримінацію [26, с. 308–332]. Тобто відмінності певної меншини починають трактуватись як джерело надуманої дискримінації в межах простору співжиття з більшістю. Філософсько-антропологічний підхід у дослідженні ідентичності оперує поняттям «конфлікт ідентичностей», яке завжди супроводжує націонегез, але є в основному на індивідуальному рівні. Так відбувається через обов'язкову «зачистку» в деяких осіб інших етнічностей та процесу акультурації. Подолання конфлікту можливе лише тоді, коли «місце» для нової національної ідентичності наповнюється реальним змістом або перероджується зусиллями центральної влади в громадянську ідентичність [16, с. 139–141]. Дослідник «донбаської ідентичності» О. Білокобильський вважає, що цей феномен у своїй основі не має радянських реліктів, а суто економічну складову як основний маркер відмінності, але в рамках української культури [2, с. 259–260]. Анссі Паасі характеризує потужну регіональну ідентичність як «ідентичності опору» (*identities of resistance*). Цим феноменом можуть користуватися певні фінансові та політичні кола [28, p. 15]. Ця універсальна гіпотеза була доведена й на Донбасі. Тотальне панування російської мови в усіх сферах життя Луганщини й Донеччини, як не дивно, викликало відчуття «нав'язування» української державної мови. Хоча перший Всеукраїнський перепис населення показав розширення «сфери вживання української мови у східних областях, позиції російської мови ніяк не похитнулись» [21, с. 326–328], Російська Федерація з перемінним успіхом використовувала «карту російськомовного населення» в зовнішній політиці на пострадянському просторі. Розцінивши Революцію Гідності як геополітичну поразку Росії, Кремль почав силову та інформаційну інтервенцію в переважно російськомовні регіони України. Величезні об'єми пропаганди й відвертої брехні зробили свою справу – вищезгадані фактори «обраності Донбасу» почали діяти проти Української держави в інтересах агресора. Населення Донбасу сприйняло можливість побудови Росією квазі-держав на своїй землі як єдиний спосіб подолання власних ідеологічних страхів.

http://www.etnolog.org.ua

Сучасні суспільствознавчі напрями давно відійшли від сприйняття ідентичності як сталої та гомогенної структури. Такий підхід може стати засобом подолання ідейної кризи на українському Донбасі. Українській державі варто докласти зусиль, щоб змінити інформаційний фон у регіоні через активну роботу ЗМІ, знайти дотичні точки в історичній свідомості жителів Донбасу, котрі співвідносять цей регіон лише з українським народом, утілити в життя досвід інших держав, які змогли зберегти у своїй орбіті бунтівні окраїни, без поступок зацікавленим у сепаратизмі державам. Підвищення політичної культури та національно орієнтоване подання історії жителів неокупованої частини Донбасу стане запорукою її стабільності та створить умови для ідейно-культурної деокупації решти краю.

Джерела та література

1. *Андреева Т. А.*, *Алексейчук А. И.* Структура географических идентичностей / Т. А. Андреева, А. И. Алексейчук // Ідентичність у сучасному вимірі / [Матеріали науково-теоретичної конференції]. – Донецьк, 2006. – С. 102–104.

2. *Белокобыльский А.* Основы «донбасской» идентичности в контексте украинской культуры / А. Белокобыльский // Ідентичність у сучасному вимірі / [Матеріали науково-теоретичної конференції]. – Донецьк,2006. – С. 259–260.

3. *Беркгоф К.* Жнива розпачу. Життя і смерть в Україні під нацистською окупацією» / Карел Беркгоф ; Український науковий інститут Гарвардського університету, Інститут Критики. – Київ, 2011. – 456 с.

4. Білі гори Донбасу [Електронний ресурс] // Український тиждень. – 2009. – 02.06. – Режим доступу : http://tyzhden.ua/Publication/4221.

5. В Україну заборонений в'їзд російському депутатові Затуліну [Електронний ресурс] // Кореспондент.нет – Режим доступу : http://ua.korrespondent.net/ukraine/270361-v-ukrayinu-zaboronenij-v-yizd-rosijskomu-deputatovi-zatulinu.

6. Відзначення 75-річчя стахановського руху: ностальгія за минулим [Електронний ресурс] // Радіо «Свобода». – Режим доступу: http://www.radiosvoboda.org/content/article/2073118.html.

7. *Иващенко Г. В.*, *Науменко Т. В.* К вопросу об историческом сознании [Электронный ресурс] / Г. В. Иващенко Т. В. Науменко // Теорети-

http://www.etnolog.org.ua

ческий философский журнал «Credo». – 2000. – № 1. – Режим доступа : http://credonew.ru/content/view/166/52/.

8. Історія Української РСР : у 2 т. – Київ, 1957. – Т. 2.

9. *Калитчак Р.* Регіоналізм у європейських інтеграційних процесах / Р. Калитчак. – Київ, 2007. – 303 с.

10. Корнилов В. В. Донецко-Криворожская республика. Расстрелянная мечта / В. В. Корнилов. – Харьков, 2011. – 603 с.

11. «Крестный сын» [Электронный ресурс] // Украинская правда. – Режим доступа : http://www.pravda.com.ua/articles/2005/07/5/3011315/?attempt=1.

12. *Кульчицький С.* Комунізм в Україні: перше десятиріччя. 1919–1928 / С. Кульчицький. – Київ, 1996. – 396 с.

13. *Куромія Г.* Донбас поміж Україною та Росією: позаціональна ідентичність? / Г. Куромія // Глобалізація. Регіоналізація. Регіональна політика. Хрестоматія з сучасної зарубіжної соціології регіонів. – Луганськ, 2002. – С. 541–554.

14. *Куромія Г.* Свобода і терор у Донбасі: Українсько-Російське прикордоння, 1870–1990-і роки / Гіроакі Куромія ; пер. з англ. Г. Кьорян, В. Агеєв ; передм. Г. Немирі. – Київ, 2002. – 510 с.

15. *Кучер В. І., Чернега П. М.* Україна у Другій світовій війні (1939–1945) / В. І. Кучер, П. М. Чернега. – Київ, 2004. – 272 с.

16. *Макаренко Н. Г.* Криза ідентичностей в умовах цивілізаційних трансформацій як джерело сучасних війн / Н. Г. Макаренко // Ідентичність у сучасному вимірі / [Матеріали науково-теоретичної конференції]. – Донецьк, 2006. – С. 139–141.

17. *Мозговий В. І., Каліущенко М. Д., Колесник О. В.* Донеччина. Перехрестя цивілізацій / В. І. Мозговий, М. Д. Каліущенко, О. В. Колесник та ін. ; під заг. ред. В. І. Мозгового. – Донецьк, 2007. – Кн. 1. – 160 с.

18. *Нагорна Л. П.* Національна ідентичність в Україні / Л. П. Нагорна. – Київ, 2002. – 271 с.

19. *Нагорна Л. П.* Соціокультурна ідентичність: пастки ціннісних розмежувань / Л. П. Нагорна. – Київ, 2011. – 272 с.

20. *Пасько Я. І., Коржів Г. А.* Регіональна ідентичність в умовах перехідного суспільства: досвід Донбасу / Я. І. Пасько, Г. А. Коржів // Ідентичність у сучасному вимірі / [Матеріали науково-теоретичної конференції]. – Донецьк, 2006. – С. 302–304.

http://www.etnolog.org.ua

21. Перший Всеукраїнський перепис населення: історичні, методологічні, соціальні, економічні, етнічні аспекти / наук. ред. акад. І. Ф. Кураса, С. І. Пирожкова. – Київ : ІВЦ Держкомстату України, 2004. – 558 с.

22. *Пономарева Н. Д.* Донбасс в трудах В. И. Ленина. Аннотированный указатель / Н. Д. Пономарева. – Донецк, 1970. – 70 с.

23. Проект «ДНР»: Республика десять лет назад [Электронный ресурс] // 112 UA. – Режим доступа : http://112.ua/statji/proekt-dnr-respublika-desyat-let-nazad-223313.html.

24. Самые-самые мечети Украины – от древнейшей до красивейшей [Электронный ресурс] // Сегодня.UA. – Режим доступа : http://www.segodnya.ua/life/lsociety/Samye-samye-mecheti-Ukrainy-ot-drevneyshey-do-krasiveyshey-446906.html.

25. Українська радянська енциклопедія : у 12 т. – Київ, 1974. – Т. 1.

26. *Эриксон Э.* Идентичность: юность и кризис / Э. Эриксон. – Москва : Флинта, МПСИ, Прогресс, 2006. – 342 с.

27. *Berger P. L.*, *Luckmann T.* The Social Construction of Reality: Treatise in the Sociology of Knowledge / P. L. Berger, T. Luckmann ; Garden City. – New York, 1966. – 240 p.

28. *Paasi A.* The region, identity, and power / Anssi Paasi // Procedia Social and Behavioral Sciences. – 2011. – 14. – P. 9–16.

29. Wikileaks: Лукашенко заборонив Януковичу допомагати селу предків [Електронний ресурс] // Телевізійна служба новин. – Режим доступу : http://tsn.ua/ukrayina/wikileaks-lukashenko-zaboroniv-yanukovichu-dopomagati-selu-predkiv.html.

SUMMARY

The article considers the issues of social constructing and sources of separatist identity in Ukrainian Donbas. It gives a short historical review of modern Donbas as a key of understanding of the region.

Identification markers as categories of identity phenomenon can be programmed in accordance with the theory of social constructivism that explains the emergency of ethnos via formation of common consciousness. The conditions of information society make it possible to program the types of identity similar to the national one.

The Ukrainian state was faced with the problem of separatism in the early XXIst century, which has been inspired by ideological and information interference of the Russian authorities. A normal regional identity of Ukrainian Donbas has been reconstructed in a quasi-national political manner.

http://www.etnolog.org.ua

The Ukrainian ethnic majority had not correlated with dominance of Russian language being the reflection of long years of Russification and resettlement to Eastern regions of Ukraine in course of urbanization. The migration of considerable mass of criminal social elements to Donbas for mining has caused the forming of a specific authoritarian form of consciousness. This consciousness continued developing in independent Ukraine as well that has preserved Donbas as a multinational mafia-controlled patrimony.

The history of the region had an example of a separatist quasi-state. In 1918 the Bolshevik invaders created so-called Donetsk-Kryvyi Rih Soviet Republic (DKSR) that remained only on paper. The head of DKSR, a communist Fedir Sergeyev (Artem) became a symbol of *independent Donbas*. The labour exploits inspired by Communist Party, the heroic and cruel local events of the Second World War have formed an image of Donbas *chosenness* within the Soviet Union and especially within Ukraine.

Modern official Russian historiography published a number of *studies* where it manipulates the facts of Donbas history and *argues* a non-Ukrainian nature of the region.

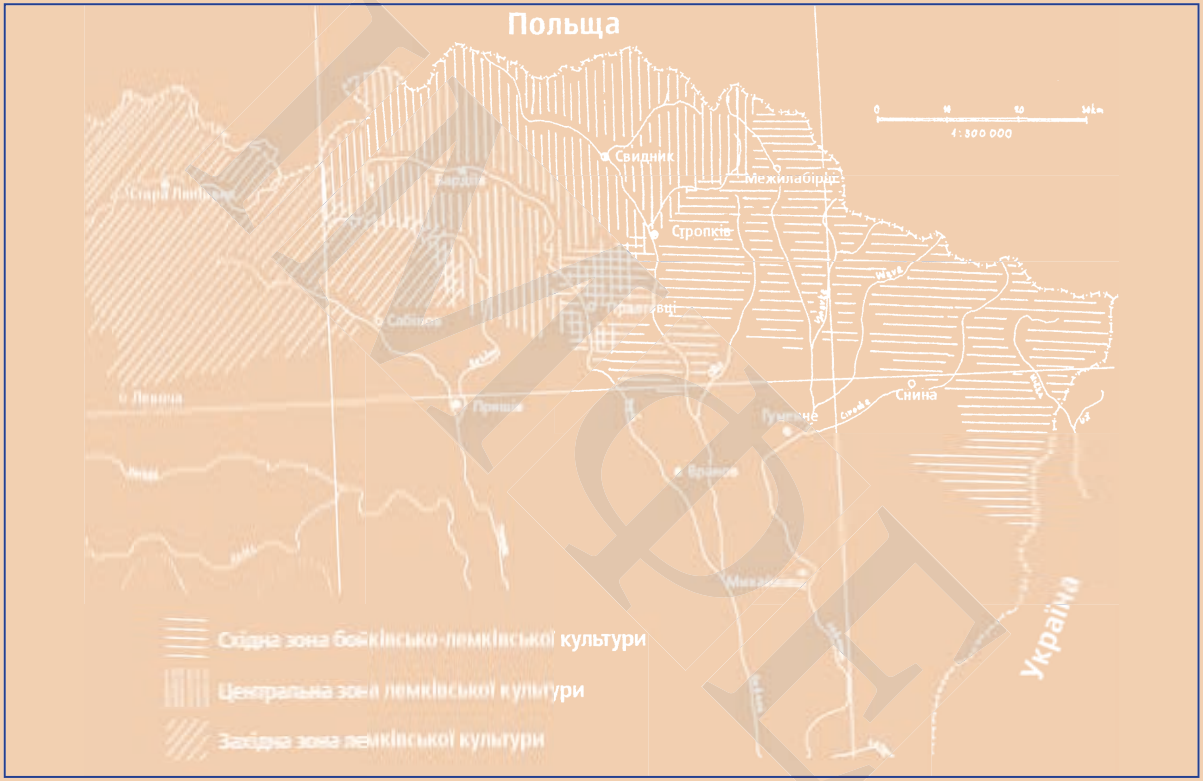
Thus, the Russian spin doctors and propagandists have found a lot of factors for constructing a new identity and development of artificial separatism on the Ukrainian East. The possibility of programming and changing of identity by information tools is a key for solution of this problem for the benefit of Ukraine.

Keywords: social constructivism, separatism in Donbas, national identity, regional identity, ideology, propaganda, information security.

http://www.etnolog.org.ua

УКРАЇНСЬКА ЕТНОКУЛЬТУРА В ЇЇ ЗАГАЛЬНОНАЦІОНАЛЬНИХ ВИЯВАХ:
традиції, трансформації, тенденції розвитку

ІМФЕ



Авторська карта М. Сополиги

http://www.etnolog.org.ua

http://www.etnolog.org.ua

УДК 930(092)Гру:39(477)

Ростислав КОНТА
(Київ)

ЕТНОЛОГІЧНИЙ НАУКОВИЙ ДОРОБОК МИХАЙЛА ГРУШЕВСЬКОГО В ІСТОРІОГРАФІЧНИХ ОЦІНКАХ

У статті розглядається висвітлення в історіографії етнологічних досліджень М. Грушевського. Автор аналізує праці науковців, що торкаються вивчення наукової спадщини вченого, з позиції етнологічної науки та визначає перспективи для подальшої розробки цієї проблеми.
Ключові слова: М. Грушевський, історіографія, етнологія, етнографія.

В статье рассматривается освещение в историографии этнологических исследований М. Грушевского. Автор анализирует труды исследователей, касающиеся изучения научного наследия ученого, с позиции этнологической науки и определяет перспективы для дальнейшей разработки этой проблемы.
Ключевые слова: М. Грушевский, историография, этнология, этнография.

The article deals with the coverage of ethnological studies of M. Hrushevskyi by historiography. The author analyses the works of researchers concerning the investigation of scientific heritage of the scholar from the position of ethnology and determines the prospects for further development of this issue.
Keywords: M. Hrushevskyi, historiography, ethnology, ethnography, ethnogenesis, nation-building.

Незважаючи на те, що постать Михайла Грушевського є знаковою в українській науці, низка праць, які стосуються його науково-організаційної діяльності, переважно обходять дуже важливу, на нашу думку, проблему – вивчення етнологічної наукової спадщини вченого. Насправді ця проблема є складною, оскільки вона охоплює діяльність М. Грушевського не лише як етнолога (етнографа, соціального антрополога), але й як фольклориста, літературознавця, а також краєзнавця. Це пояснюється не тільки тим, що предметне поле цих наук подекуди перетинається, але й

http://www.etnolog.org.ua

неоднозначністю трактування об'єкта дослідження цих дисциплін, особливо наприкінці XIX – на початку XX ст.

Власні етнологічні дослідження М. Грушевський почав проводити після активної участі в Науковому товаристві імені Шевченка у Львові. Після поразки Центральної Ради й еміграції за кордон учений продовжив свою наукову і викладацьку діяльність у Відні, Празі, Женеві, Берліні та Парижі. Саме тоді М. Грушевський підготував основні праці, що були пов'язані з етнологічною проблематикою. Це, зокрема, монографія «Початки громадянства (генетична соціологія)» [7] та перший том «Історії української літератури» [8], що були написані М. Грушевським за кордоном, саме тоді, коли він активно займався створенням Соціологічного інституту.

Першу частину «Історії української літератури» автор присвятив переважно усній народній творчості, яка, на думку М. Грушевського, відіграла важливу роль у формуванні українського етносу. Учений наголошував на тому, що усна народна творчість не зазнала значних асиміляційних впливів і формувала суспільну свідомість та менталітет українців.

У праці «Початки громадянства (генетична соціологія)» М. Грушевський фактично є виразником ідей соціальної антропології як, власне, європейського аналога етнології як науки з окремими особливостями методологічного характеру. Через це основний акцент у зазначеній праці автор зробив на аналізі та критичному розгляді всіх наявних на той час методологічних шкіл, що стосувалися етнологічних знань. Вивчаючи окремі елементи матеріальної та духовної культури людства, М. Грушевський розробив власну методологічну систему, яка базувалася на засадах французької соціологічної школи з урахуванням новітніх досягнень інших наукових напрямів та методологічних розробок.

Специфіка етнологічної складової наукових досліджень М. Грушевського полягала в тому, що вчений був більшою мірою теоретиком і талановитим розробником методології етнологічної науки, але не класичним етнографом у вузькому розумінні цього слова. Тобто М. Грушевський не був польовим дослідником і особисто не збирав етнографічний матеріал. Як наслідок,

http://www.etnolog.org.ua

у його працях ми не помічаємо значного масиву введених в обіг нових фольклорно-етнографічних матеріалів, але це з надлишком компенсується новітніми комплексними підходами до аналізу вже наявної джерельної основи.

Крім названих праць, М. Грушевський опублікував також три статті етнологічного спрямування: «Береження і дослідження побутового і фольклорного матеріалу як відповідальне державне завдання» [4], «Постриження і інші обряди, відправлювані над дітьми й підлітками» [6] та «Відродження французької соціологічної школи» [5]. Перша й остання з перелічених статей стосуються історії етнологічної науки, включаючи її сучасний стан, а також новітніх методологічних розробок та перспективних напрямів етнографічних студій, що окреслювали нові завдання для розвитку української етнології. Стаття «Постриження і інші обряди, відправлювані над дітьми й підлітками» також має переважно теоретичний характер і стосується обрядів ініціацій в Україні як інструменту статево-вікової диференціації традиційного соціуму, у ній автор порівнює та проводить аналогії з подібними обрядами в південних слов'ян, поляків та індійців.

Невелика кількість суто етнологічних праць М. Грушевського не означає, що етнологічний науковий доробок ученого є незначним, оскільки названі дослідження включають дві об'ємні монографії, які є фактично програмними щодо розвитку етнологічної науки. Крім того, у багатьох інших історичних працях, зокрема у своєму головному дослідженні – багатотомній «Історії України-Руси», учений подає багато інформації етнологічного характеру: з матеріальної та духовної культури українського народу, етногенезу українців тощо.

Отже, названі фактори суттєво ускладнюють комплексне дослідження етнологічних праць та поглядів М. Грушевського, а також його наукового доробку загалом, що містить низку важливих ідей етнологічного характеру. Зазначений підхід до вивчення творчої спадщини М. Грушевського передбачає системний аналіз великого масиву наукових праць ученого та виокремлення в них етнологічних ідей і методологічних принципів збирання й аналізу етнографічного матеріалу.

http://www.etnolog.org.ua

Історіографія поставленої нами проблеми починається фактично вже зі здобуттям Україною незалежності, коли дослідники активно звернулися до вивчення постаті М. Грушевського. Були, звичайно, і більш ранні спроби аналізу наукової спадщини вченого, зокрема праці діаспорних дослідників (Л. Винар та ін.), але в них не виокремлювалася етнологічна складова наукових здобутків М. Грушевського, через що вони не є предметом наших студій.

Якщо аналізувати літературу, присвячену висвітленню етнологічних здобутків М. Грушевського загалом, то доцільно відзначити той факт, що більшість праць з відповідної тематики були невеликі за обсягом та вийшли в збірках матеріалів конференцій, приурочених до окремих ювілейних подій, пов'язаних із життям і творчістю вченого.

На особливу увагу в цьому контексті заслуговують дослідження, що розглядають М. Грушевського як етнолога (етнографа) та фольклориста [17; 12; 18]. До цієї групи слід зарахувати праці, присвячені вирішенню вченим окремих проблем, що безпосередньо стосуються предметного поля етнології: дослідження традиційних методів ведення господарства [11]; вивчення звичаїв та обрядів українського народу [1] тощо.

Зокрема, М. Паньків дослідив постать М. Грушевського як етнографа [18]. Автор окреслив низку проблем етнографічного характеру, до вирішення яких долучився вчений, а саме: визначення етнічних меж розселення українців та їх загальної чисельності в Україні; визначення відсотка українців стосовно до інших етнічних груп у різних регіонах України; формування концепції етногенезу українців; дослідження культурно-побутових відмінностей українського населення в різні періоди історії; вивчення історії землеробства в Україні та допоміжних промислів; дослідження особливостей харчування українців, типів жител, одягу, а також елементів духовної культури, у тому числі релігійного світогляду тощо. Отже, оцінюючи М. Грушевського як етнографа, М. Паньків насправді охарактеризував ученого як етнолога, оскільки виокремлена в його науковій спадщині низка проблем має науково-порівняльне та історичне спрямування.

http://www.etnolog.org.ua

Це свідчить про те, що автор ототожнює поняття «етнологія» та «етнографія».

С. Злупко, розвиваючи тему етнографічних зацікавлень М. Грушевського, акцентував увагу на дослідженні вченим традиційних форм ведення господарства українцями в історичній ретроспективі [11]. Не можна не погодитися з автором у тому, що вчений вважав суб'єктом українства селянство. Через це в його працях вагоме значення мала проблема вивчення господарських відносин в Україні з найдавніших часів, зокрема з урахуванням природного середовища. Автор виокремив також важливий аспект господарської діяльності українців – індивідуально-родинну форму господарювання, що суттєво відрізняє українців від сусіднього російського народу. Крім того, відповідна форма господарювання визначила особливості менталітету українців.

Цікавим є підхід С. Боруцького, який здійснив критичний аналіз наукової спадщини М. Грушевського як дослідника звичаїв та обрядів українського народу [1]. Як зазначає автор, учений не лише виявив джерела проукраїнських звичаїв і обрядів, але й простежив впливи дохристиянської та християнської культури на формування звичаїв і обрядів українців. До здобутків ученого С. Боруцький зарахував і те, що він не реставрував символічне значення звичаєво-обрядової культури українців, на відміну від інших науковців. Водночас недоліком праць М. Грушевського С. Боруцький вважав те, що він «інколи, оперуючи величезним фактичним матеріалом, з одного боку, тяжів до аналізу історії мотивів, з іншого, – губився у їхній різнорідності, висновках інших учених» [1, с. 243].

Зазначену проблему продовжив студіювати І. Гунчик, який в одній зі статей торкнувся вивчення оказіонально-обрядового фольклору різними дослідниками першої половини XX ст. [9], зокрема й М. Грушевським. Як зауважує автор, учений, досліджуючи молитви-закляття та календарно-обрядову творчість, пов'язував їх з явищем магізму. І. Гунчик указує на те, що вироблення української мови, за М. Грушевським, пов'язане з ідеєю магічної сили слова. Згідно з автором, уявлення про слово, що здатне керувати людьми, у баченні вченого тісно пов'язане

http://www.etnolog.org.ua

з оказіонально-обрядовим фольклором українського народу, який відображає ці стародавні вірування.

І. Денисюк у своїй статті [10] наголосив, що на середину 1990-х років про М. Грушевського як фольклориста фактично не було нічого написано. Автор розглянув здобутки вченого в цій галузі знань, порівнюючи його з іншим ученим НТШ – І. Франком. На думку І. Денисюка, М. Грушевський своїм досягненням у фольклористиці завдячує І. Франку з теоретико-методологічного погляду та В. Гнатюку як збирачу емпіричного матеріалу, що його учений використав для наукових узагальнень. Виходячи з цього твердження, ми можемо дійти висновку, що М. Грушевський як етнограф та фольклорист багато в чому сформувався завдяки співпраці з етнологами НТШ.

У своїй статті В. Наулко [17] відзначив, що М. Грушевський досліджував питання, які стосувалися етнології, зокрема походження українців, їхньої національної самосвідомості, чисельності, розселення та етнічних меж. Автор зауважив, що в багатьох працях ученого, особливо в першому томі «Історії України-Руси», міститься велика кількість даних про культуру та побут населення українських земель, починаючи від найдавніших часів, а також простежуються поширені на той час європейські етнологічні концепції, зокрема еволюціонізм та дифузіонізм.

Оцінюючи наукову літературу, присвячену аналізу творчої спадщини вченого, ще 2001 року В. Наулко наголосив, що «недостатньо дослідженим залишається внесок Михайла Грушевського у становлення і розвиток таких важливих галузей знань, як етнографія, етнологія, антропологія, історія первісного суспільства, краєзнавство» [17, с. 215]. Нині ситуація фактично не змінилася: відсутні ґрунтовні наукові дослідження, у яких би отримала комплексне висвітлення тема «М. Грушевський – етнолог». Порушені в межах цього наукового напряму окремі наукові проблеми, про які вже зазначалося раніше, не отримали належного розвитку.

Лише останнім часом окреслену проблему починають активніше розробляти народознавці. Зокрема, 2013 року вийшла друком стаття аспірантки кафедри етнології та краєзнавства історичного факультету Київського національного університету

http://www.etnolog.org.ua

імені Тараса Шевченка Ю. Кириченко [12] з порушеної тематики. Важливість дослідження усної народної творчості в наукових поглядах М. Грушевського, на думку авторки, пояснюється її провідною роллю у формуванні українського етносу. Водночас у своїй статті Ю. Кириченко обмежується аналізом лише однієї праці вченого та не охоплює всієї палітри його етнологічних здобутків, акцентуючи увагу переважно на вивченні М. Грушевським усної народної творчості.

Ми погоджуємося з тезою М. Глушка про те, що «проблемами української етнографії М. Грушевський переймався не випадково чи спонтанно, а свідомо, задля втілення в життя свого найбільшого дослідницького проекту – в рамках підготовки "Історії України-Руси". Інакше кажучи, етнологія як окрема галузь гуманітарних знань постала в НТШ завдяки науковим запитам та організаторським здібностям історика за фахом, але народознавця за покликом у широкому сенсі цього слова» [3, с. 20].

Об'єктом наукових інтересів учених стали також проблеми етнополітичного та етносоціологічного характеру, у тому числі питання національних меншин, формування української етнонації та особливостей формування української сім'ї у творчості М. Грушевського. Ці проблеми подекуди висвітлювалися не лише в етнологічній площині, але й через призму філософських та культурологічних ідей.

Р. Чмелик звернув увагу на концепцію М. Грушевського про походження української сім'ї [21]. Автор виділив, зокрема, основні ознаки та етапи формування базового соціального осередку української нації, що є уособленням і носієм самобутності українського народу. На думку Р. Чмелика, М. Грушевський не погоджувався з поглядами Ф. Енгельса щодо виникнення сім'ї, стверджуючи при цьому, що в українців з прадавніх часів шлюб та сімейне життя були на досить високому організаційному рівні, а основною формою в розвитку української родини була патріархальна моногамна сім'я [21, с. 54].

Ставлення М. Грушевського до національних меншин в Україні було предметом дослідження Г. Смолина [19], який комплексно підійшов до проблеми та проаналізував як фундаментальні

http://www.etnolog.org.ua

наукові праці вченого, так і окремі статті, а також універсали Центральної Ради, що торкалися національних меншин. Отже, автор розкрив не лише бачення цієї проблеми на рівні наукових теоретичних узагальнень М. Грушевського, але і його практичну реалізацію етнополітичних рішень, що стосувалися питання національних меншин за часів головування в Центральній Раді. За Г. Смолиним, М. Грушевський обстоював рівноправність усіх націй і народностей України, їхнє право участі в органах влади тощо. Крім того, автор проаналізував розроблену вченим специфіку взаємозв'язків українців з найчисельнішими національними меншинами в Україні, що мало забезпечити гармонійну етнонаціональну політику в державі.

В. Будз розглянув бачення М. Грушевським народу і культури в філософії історії [2]. Автор намагався довести переважання загальних гуманістичних цінностей у творчості вченого над конкретно-національними, що мало забезпечити в майбутньому федеративний устрій народів у державних утвореннях і запобігти міжнаціональним та міжетнічним конфліктам. Водночас окремі висновки В. Будза, на нашу думку, потребують уточнень. Не викликає заперечень твердження автора про те, що М. Грушевський вважав народ головним діючим суб'єктом історичного процесу. Однак видається досить сумнівною теза В. Будза про те, що вчений у співвідношенні понять «народ» і «культура» вирішального значення надавав останньому, оскільки саме культура проголошує певні норми й цінності, які можуть запобігти виникненню проблем національного та расового характеру в житті людства.

Етнополітичний аспект історичної думки М. Грушевського продовжив досліджувати В. Масненко [15; 16]. Автор дійшов висновку, що, згідно з поглядами ученого, історична традиція, як і національна свідомість, твориться правлячою верхівкою в державі, і таке свідоме конструювання минулого необхідне для формування спільної свідомості народу шляхом «згладжування відмінностей культових, мовних, расових, тобто вироблення спільної мови, релігії тощо» [16, с. 18]. В. Масненко виокремив основні та принципові моменти поглядів ученого в етнонаціональній сфері, які були далекі від етноцентричності й етнічної

http://www.etnolog.org.ua

зацикленості на українському народі. Навпаки, М. Грушевський розглядав різні етнічні компоненти в Україні як необхідну базову складову для національного усвідомлення. Ми погоджуємося з поглядами В. Масненка стосовно оцінки конструктивності підходів М. Грушевського до етнополітичних проблем населення українських земель. Вони і передбачали необхідність вивчення представників тих етнічних груп, що проживають на території України, їхньої історії та сучасного стану.

Т. Талько торкнулася аналізу етноантропологічних і культурологічних ідей М. Грушевського [20]. Авторка також відзначила толерантність і демократизм поглядів ученого, який сприймав культуру українців як вираз «душі народу», що тісно пов'язана з всесвітньою культурою. Водночас необхідною умовою розвою національної культури є незалежність держави, що вирішальним чином пливає на формування національної самосвідомості. У результаті, як зазначає Т. Талько, М. Грушевський виступав проти національного шовінізму, що передбачає використання всіх засобів для досягнення мети. Тезу про необхідність рівноправного співробітництва країн з різними культурами, а не панування свого народу над іншими, дослідниця визначає як одну з основних у поглядах М. Грушевського у сфері етнополітики та культурології. У цьому контексті виникає логічне запитання до авторки стосовно історіографічних оцінок ученого як «націоналіста» та відповідного узгодження цих поглядів з тезою про інтернаціоналістичні вподобання М. Грушевського.

С. Шамара розглянув тлумачення М. Грушевським терміна «нація» [22], що має важливе значення в контексті з'ясування понятійно-категоріального апарату етнологічної науки. На думку автора, бачення М. Грушевським цього терміна мало внутрішньосуперечливий характер, а саме: «з одного боку, це поняття вживалося вченим як прямий синонім "народу", тобто не передбачало окремого визначення. <…> З іншого боку, нація у нього є поняттям, що вивертається за рамки традиційно-народницького трактування етнічної спільноти, адже передбачає існування національної еліти, що потенційно здатна до формування національної держави» [22, с. 103].

http://www.etnolog.org.ua

Отже, нині етнологічний аспект наукового доробку М. Грушевського тільки починає розроблятися в історіографії. У великих монографіях, присвячених ученому, ця проблема або не порушується зовсім, або згадується лише фрагментарно. Вона піднімається переважно на рівні тез конференцій і невеликих статей, що не дозволяє вповні розкрити всю складність та глибину етнологічних поглядів ученого як на рівні його методологічних розробок, так і крізь призму конкретних етнологічно-фольклористичних досліджень. Що стосується історіографічного аспекту цієї проблеми, то він нами вже розглядався в окремих публікаціях та виступах на конференціях [13; 14]. Таким чином, хоча проблема «М. Грушевський – етнолог» вирішена поки що слабо, однак ученими сформульовано та окреслено низку важливих етнологічних питань, що мають добру перспективу наукового вирішення в майбутньому.

Джерела та література

1. *Боруцький С.* М. Грушевський – дослідник звичаїв та обрядів українського народу / Степан Боруцький // Михайло Грушевський і Західна Україна : доповіді і повідомлення наук. конф. / Львів. ун-т ім. І. Франка та ін. (Львів, 26–28 жовтня 1994 р.) ; А. Карась (відп. ред.) та ін. – Львів : Світ, 1995. – С. 241–243.

2. *Будз В.* Народ і культура в філософії історії Михайла Грушевського / Володимир Будз // Етнос. Культура. Нація : зб. наук. пр. за матеріалами Другої міжнародної науково-практичної конференції 27–28 жовтня 2000 р. / Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. – Дрогобич, 2001. – Вип. 2. – С. 22–26.

3. *Глушко М.* Михайло Грушевський – ініціатор та організатор етнографічних досліджень в НТШ / Михайло Глушко // Народознавчі зошити. – 2008. – № 1–2. – С. 14–20.

4. *Грушевський М.* Береження і дослідження побутового і фольклорного матеріалу як відповідальне державне завдання / Михайло Грушевський // Україна. – 1925. – Кн. 5. – С. 3–14.

5. *Грушевський М.* Відродження французької соціологічної школи / Михайло Грушевський // Первісне громадянство та його пережитки

http://www.etnolog.org.ua

на Україні: примітивна культура та її пережитки на Україні, соціальна преісторія, народна творчість в соціологічному освітленні : наук. щорічник. – Київ, 1926. – № 1–2. – С. 113–117.

6. *Грушевський М.* Постриження і інші обряди, відправлювані над дітьми й підлітками / Михайло Грушевський // Первісне громадянство та його пережитки на Україні: примітивна культура та її пережитки на Україні, соціальна преісторія, народна творчість в соціологічному освітленні : наук. щорічник. – Київ, 1926. – № 1–2. – С. 83–86.

7. *Грушевський М.* Початки громадянства (генетична соціологія) / М. Грушевський. – Відень : Український соціологічний інститут, 1921. – 328 с.

8. *Грушевський М. С.* Історія української літератури / М. С. Грушевський. – Київ ; Львів, 1923. – Т. 1. – 360 с.

9. *Гунчик І.* З історії вивчення українського оказіонально-обрядового фольклору в першій половині XX ст. / Ігор Гунчик // Вісник Львівського університету : зб. наук. пр. Серія : Філологічна. – Львів, 2002. – Вип. 31. – С. 52–60.

10. *Денисюк І.* Фольклористичні концепції М. Грушевського і І. Франка / І. Денисюк // Михайло Грушевський і Західна Україна : доповіді і повідомлення наук. конф. / Львів. ун-т ім. І. Франка та ін. (Львів, 26–28 жовтня 1994 р.) ; А. Карась (відп. ред.) та ін. – Львів : Світ, 1995. – С. 229–233.

11. *Злупко С.* Генетика українських господарських форм в історичній концепції М. Грушевського / Степан Злупко // Михайло Грушевський і Західна Україна : доповіді і повідомлення наук. конф. / Львів. ун-т ім. І. Франка та ін. (Львів, 26–28 жовтня 1994 р.) ; А. Карась (відп. ред.) та ін. – Львів : Світ, 1995. – С. 138–140.

12. *Кириченко Ю.* Етнологічні та фольклористичні погляди М. С. Грушевського (на матеріалах «Історії української літератури») / Юлія Кириченко // Етнічна історія народів Європи. – Київ, 2013. – Вип. 39. – С. 63–66.

13. *Конта Р.* Етнографічно-краєзнавчий аспект етнологічної науково-організаційної діяльності М. Грушевського: історіографія / Ростислав Конта // The Caucasus. Economical and social analysis journal of Southern Caucasus. Historical Sciences. – Tbilisi, 2014. – September-October. – Vol. 04. – Issue 05. – P. 12–16.

14. *Конта Р.* Проблема етногенезу в науковій спадщині М. Грушевського: історіографія / Р. М. Конта // Український соціум: соціально-політичний аналіз сучасності та прогноз майбутнього. Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Одеса, Україна,

http://www.etnolog.org.ua

14–15 листопада 2014 року). – Одеса : ГО «Причорноморський центр досліджень проблем суспільства», 2014. – С. 23–26.

15. *Масненко* В. Етнополітична функція української історичної думки у рецепції Михайла Грушевського / Віталій Масненко // Український історик. – 2002. – № 1–4 (152–155). – Т. 39. Михайло Грушевський. Життя, діяльність, творчість. З нагоди 135-річчя від дня народження. Ювілейне видання. – С. 154–163.

16. *Масненко В.* Етнополітична функція української історичної думки у концепції Михайла Грушевського / Віталій Масненко // Михайло Грушевський – науковець і політик у контексті сучасності. Зб. наук. пр. / за заг. ред. В. І. Сергійчука. – Київ : Українська видавнича спілка, 2002. – С. 16–24.

17. *Наулко В.* Діяльність Михайла Грушевського в галузі української етнології та етнографії / Всеволод Наулко // Українська історична наука на порозі XXI століття : Міжнародний науковий конгрес, Чернівці, 16–18 травня 2000 р. Доповіді та повідомлення / Чернівецький національний університет імені Ю. Федьковича, Інститут історії України НАН України ; ред. О. Добржанський. – Чернівці : Рута, 2001. – Т. 3. – С. 215–216.

18. *Паньків М. І.* М. Грушевський – етнограф / І. М. Паньків // Тези доповідей та повідомлень науково-теоретичної конференції, присвяченої 125-річчю від дня народження академіка М. Грушевського. – Івано-Франківськ, 1991. – С. 24.

19. *Смолин Г.* М. Грушевський і проблеми національних меншостей в Україні / Григорій Смолин // Михайло Грушевський : зб. наук. пр. і матеріалів Міжнар. ювілейної конференції, присвяченої 125-річчю з дня народження М. Грушевського. – Львів, 1994. – С. 67–70.

20. *Талько Т.* Культурологічні та етноантропологічні ідеї М. Грушевського у контексті вітчизняної філософії / Тетяна Талько // Михайло Грушевський – науковець і політик у контексті сучасності. Зб. наук. пр. / за заг. ред. В. І. Сергійчука. – Київ : Українська видавнича спілка, 2002. – С. 250–257.

21. *Чмелик Р.* Концепція М. Грушевського про походження української сім'ї / Роман Чмелик // Народознавчі зошити. – 1996. – № 1. – С. 53–54.

22. *Шамара С.* Нація в позитивістській соціології Михайла Грушевського / Сергій Шамара // Грушевський М. С. – державотворець, громадський діяч, вчений, публіцист : матеріали II Регіональної науково-практичної конференції / за наук. ред. І. Б. Гирича. – Вінниця : Книга-Вега, 2006. – С. 99–104.

http://www.etnolog.org.ua

SUMMARY

The article deals with the coverage of ethnological studies of M. Hrushevskyi by historiography. This area of reaserch was for a long time overpassed by scholars. Such approach to the study of creative heritage of M. Hrushevskyi foresees an attraction of a broas palette of historiographical evaluations of the scholar's activities not only as an ethnologist (ethnographer, social anthropologist), but also as a folklorist, literary critic and student of local histoty. This is not only due to the fact that subject matter of the abovementioned humanities is partly intersected. It is also owing to ambiguity of interpreting the object of study of these disciplines, especially in the late XIXth – early XXth centuries. The historiography of this problem began to evolve, virtually, already with Ukraine's acquisition of independence when the figure of M. Hrushevskyi has come to be actively studied by researchers. There were, of course, earlier attempts to analyse the scientific heritage of the scholar, including, in particular, the works of diaspora researchers, however the latter did not distinguish the ethnological component of scientific achievements of M. Hrushevskyi. The object of scientific research of scholars has become one of key theoretical problems of Ukrainian ethnology – the issue of ethnogenesis and nation-building of the Ukrainian people developed in scientific works of the scholar. At the same time, the ethnological context of problem research is not confined by this. A place remains for integrated analysis of M. Hrushevskyi's scientific works related to ethnological matters. Scientific and organizational activities of the scholar for the establishment of ethnological research was multifaceted and included a number of areas: conducting of ethnographic expeditions; development of methodology of collecting and analyzing the ethnographic material at the regional level; creation and editing of ethnological and folkloristic publications; and attraction of progressive European scientific experience in the field of ethnology; etc. The author analyses the works of researchers concerning the investigation of scientific heritage of the scholar from the position of ethnology and determines the prospects for further development of this issue.

Keywords: M. Hrushevsky, historiography, ethnology, ethnography, ethnogenesis, nation-building.

http://www.etnolog.org.ua

УДК 391–055.2:392.51

Валентина СУШКО
(Харків)

ГОЛОВНИЙ УБІР ЯК СИМВОЛ ШЛЮБУ В УКРАЇНСЬКІЙ ТРАДИЦІЙНІЙ КУЛЬТУРІ

Найважливішою функцією головного убору як складової традиційного вбрання є знаково-ритуальна. Саме зміна головних уборів молодої маркувала етапи весільного обряду. Вид, матеріал і техніка виготовлення таких виробів змінювалися, але їхнє значення залишалося постійним.

Ключові слова: українська традиційна культура, сімейна обрядовість, шлюб, головний убір, намітка, убрус, серпанок, очіпок, пулка, хустка.

Важнейшей функцией головного убора как составляющей части традиционного костюма является знаково-ритуальная. Именно смена головных уборов молодой маркировала этапы свадебного обряда. Вид, материал и техника изготовления таких изделий менялись, но их значение оставалось неизменным.

Ключевые слова: украинская традиционная культура, семейная обрядность, брак, головной убор, «намитка», «убрус», «серпанок», «очипок», «пулка», «хустка».

Symbolic-ritual function of headdress as a component part of the traditional attire is the most important one. Just the change of head fineries of the bride has marked the stage of wedding ritual. The form, material and technique of the producing of such articles has been changing, but their significance was unchangeable.

Keywords: Ukrainian traditional culture, family rites, marriage, headdress, *namitka*, *ubrus*, *serpanok*, *ochipok*, *pulka*, *hustka*.

Розгляд вбрання як знакової системи будь-якої традиційної культури став загальноприйнятим в етнологічній науці [22, с. 97]. Костюм слугував своєрідним паспортом, який репрезентував особу власника як етнофора, уродженця окремого населе-

http://www.etnolog.org.ua

ного пункту, території та регіону, людину певного соціального стану, статусу та віку.

Чи не найважливішим елементом цієї знакової системи були головні убори [22, с. 105]. З трьох функцій складових костюма – естетичної, захисної та знаково-ритуальної – саме для головних уборів остання була визначальною. Особливо це стосувалося жіночого традиційного костюма.

Упродовж розвитку вітчизняної етнологічної науки головні убори здебільшого розглядали як складову комплексу вбрання. Хоча дослідники родинної обрядовості, фіксуючи перебіг весільних обрядодій, акцентували правозакріплююче значення зміни головних уборів.

У традиційній культурі дорослою, повноправною особою визнавалася лише одружена людина, проте весілля як ініціальний акт розглядалося швидше для дівчат. Характерним є прислів'я, яким натякали на час закінчення відвідин весілля: «Поїли-попили, молоду бачили». На пряме питання до інформантів, чому майже завжди в оповіді про весілля вони розповідають про молоду і що саме робить молодий, ми отримали певне здивування і таку відповідь: «А молодий нічого не робить – молодий молодіє». Саме зміна головних уборів молодої як знак зміни її статусу, а відповідно й молодого та усієї родини, і слугувала маркером етапів весільної обрядовості.

Уже в першому описі українського весілля, здійсненому наприкінці XVIII ст. Г. Калиновським, обряд «покривання молодої» був визначений як такий, що символізує остаточне здійснення шлюбу [3, с. 112]. Відтоді його значення як «своєрідної кульмінації, переломного моменту традиційного весілля» [22, с. 109] не переглядалося і не заперечувалося. Однак предметний ряд згаданого ритуалу – який саме головний убір виконував ритуальну функцію, а які мали виняткова профанне значення, чи відбувалися в трактовці цих предметів якісь зміни – у цьому одностайності в дослідників українського костюма та обрядовості не було. Тож вирішення цього питання й становить проблему нашої розвідки.

http://www.etnolog.org.ua

До середини XX ст. дослідники української традиційної обрядовості, ведучи мову про ритуальне значення зміни головних уборів під час шлюбних церемоній (звичайний дівочий головний убір на весільний дівочий головний убір – на дівич-вечорі чи вінкоплетинах; дівочий весільний головний убір – вінок – на жіночий, а саме: намітку / серпанок / завивало), здебільшого звертали увагу на якість і колір головного убору, яким покривають молоду («як біль білесеньке, як папір тонесеньке» [5, с. 272]; «біла імла» [5, с. 273]; «чепець зелений» [5, с. 274]; «грубе, як ряднянка, чорне, як каглянка» [5, с. 271] – останнє радше виняток), а також на форму та назву («намітка», «убрус», «серпанок», «завивало», «корона», «очіпок» чи «чіпець», «каптур», «каптур рогатий» [5, с. 271–278]). Питання походження й виготовлення весільної атрибутики, яка мала готуватися не під час весільних ритуалів (як коровай та інші види обрядового хліба, вінки й віночки, гільце, прапор), а заздалегідь, етнографами майже не розглядалися, адже темою досліджень обирався перебіг ритуальних дійств.

Таким чином, виготовленню ритуальних головних уборів початкового етапу весільної драми – вінкам та віночкам – увагу приділили, однак той головний убір, що саме й символізував не тільки перехід дівчини до стану лімінальної особи (як вінок), а вже остаточне набуття нею дорослого, одруженого статусу, описували досить побіжно: тканина «набрана в Криму» [5, с. 271]; «біле полотнище, з обох кінців вишите червоними нитками» [7, с. 434].

Підготовку посагу і тканих предметів, що входили до нього й використовувалися як атрибути на весіллі, описували вчені-дослідники українського і слов'янського ткацтва та одягу Д. Зеленін [10], Н. Лебедєва [8], Г. Маслова [15], К. Матейко [16], О. Боряк [4] та ін.

У виявленні генезису дівочих і жіночих головних уборів, особливостей використання їх як ритуальних предметів та переведення у статус профанних речей, у вирішенні питань виготовлення й походження таких виробів вагомими є регіональні та локальні студії, різночасова фіксація фактичного матеріалу відмінних історико-етнографічних регіонів та етнографічних зон України [1; 2; 6; 7; 9; 11–13; 17; 20; 21; 23].

http://www.etnolog.org.ua

Монографія сучасної дослідниці доктора мистецтвознавства Г. Стельмащук [19] стала першим комплексним дослідженням головних уборів і зачісок як єдиного предметно-світоглядного феномену української традиційної культури від давнини до початку XX ст. Авторкою запропоновано логічну класифікацію головних уборів, основою класифікаційної одиниці яких є функція; описано всі загальні, регіональні та локальні види й форми головних уборів різних соціальних груп українців; розкрито роль атрибутів, символів і знаків у головних уборах, зокрема й обрядових.

Основними джерелами інформації про український традиційний костюм нині є колекції Музейного фонду України та інших держав [24], де зберігаються предмети переважно XIX–XX ст., письмові (літописи, актові, майнові та правові документи, мемуари й белетристичні твори, польові етнографічні матеріали) і зображувальні (парсуни, портрети, літо- і фотографії) матеріали відповідного періоду, цінність яких визначається не тільки фіксацією наявності певних головних уборів, але й, що не менш важливо, способу їх носіння. Письмові, зокрема судові, документи нерідко містять вкрай важливий фактологічний матеріал стосовно правового та знакового значення головних уборів.

Важливим джерелом інформації з обраного нами питання є фольклорні твори: ліричні, жартівливі та, головним чином, весільні пісні різних регіонів України дають досліднику неоціненний матеріал щодо номенклатури жіночих і дівочих головних уборів, їхньої колористики та значення в народній культурі [5; 18].

Перші згадки про головні убори українок сягають XII ст. і стосуються норм звичаєвого права. Безумовно, найбільш ранні зображення відтворюють одяг вищих верств суспільства. Вони свідчать, що основою комплексу головного вбрання жінки були тканини білого кольору (вірогідно, лляні або конопляні), які повністю прикривали волосся, шию та плечі власниці. Доповненням до цього комплексу, що водночас і притримував його, нерідко слугував шапкоподібний головний убір.

http://www.etnolog.org.ua

Головні убори українки були віхами її зростання, змін у статусі та віці. Від першого кісника – стрічки, яку вив'язували довкола голови над чолом, – та ще дитячого вінка, до якого не чіпляли стрічок, до дівочих пов'язок, стрічок і вінків дівчина дорастала до апофеозу своєї молодості – дівування та весілля, символом яких були весільний вінок (високий головний убір, здебільшого з декількох складових: стрічки, квіти, гарус, пір'я, тканина, тверда (лубова, картонна чи паперова) основа) і віночок, який плели з барвінку, нерідко визолочували та доповнювали ним основний весільний головний убір.

Відмінність у статусності дівчини та дорослої, повнолітньої особи підкреслювали зачіски й головні убори. Дівочі зачіски і головні убори мали залишати відкритим тім'я, а з-під жіночих головних уборів нерідко було видно лише обличчя.

Проблемою для дослідника українського традиційного костюма, зокрема головних уборів, є вкрай погана представленість дівочих головних уборів, не кажучи вже про дитячі, у музейних колекціях. Така ситуація цілком зрозуміла, адже їх виготовляли здебільшого з нетривких матеріалів (квітів), а ті частини головних уборів, що їх робили з тканини (стрічки), потім передавали молодшому поколінню або використовували для іншого вбрання.

Традиційно українське весілля поділяють на три великих етапи: передшлюбні обряди, власне шлюб, післяшлюбні обряди. Таким чином, весілля в традиційній культурі було довготривалим процесом, кожний період якого позначався певними діями, зовнішнім виглядом усього кола учасників, що мало підкреслити ті зміни, які відбувалися в родині та загалом роді, а також з особою як одиницею роду [14, с. 10–12].

Передшлюбні обряди починалися зі сватання, позитивний результат якого позначався в дівочому костюмі зміною головного убору з дівочого вінка на головний убір засватаної дівчини. Регіонально ці знаки відрізнялися (кількість і колір стрічок, наявність хустки тощо [19, с. 160–162]), але їхнє значення як маркера початку перехідного процесу було однаковим і незаперечним по всій Україні. Кульмінаційний момент перед-

http://www.etnolog.org.ua

шлюбних обрядів – вінкоплетини та запрошення молодою на весілля. Зібраний нами слобідсько-український польовий матеріал другої половини ХХ ст. доводить стійкість звичаю, на якому наголошували у своїх спогадах усі інформанти і який описано повсюдно в Україні, відповідно до якого молода «ходила просити» разом із дружками, маючи знаком своєї місії головний убір – вінок, сплетений із застосуванням барвінку, а також інших оберегових рослин (рута, м'ята, волошки тощо [19, с. 167]).

Весільний вінок на Середній Наддніпрянщині був не просто високим, а й накладався на тверду основу, яку закріплювали складеною «на стрічку» хусткою [21, табл. 125–127]. І нині на Гуцульщині є «жінки, що збирають книгиню», головне завдання яких полягає не в тому, щоб допомогти вдягнути сорочку чи надати запаску відданиці. Їхнім талантом, який робить їх надзвичайно шанованими й затребуваними, є уміння створити весільну зачіску, що завершується накладанням весільного «чільця» [21, табл. 92–93]. Таке «збирання» триває кілька годин, а його результатом є створення конструкції, яка кріпиться на єдиній вовняній нитці і яку молодий у відповідний момент весілля розбирає одним порухом, що є символом належності дружини своєму чоловікові. Надзвичайно шанують сучасні гуцули і тих жінок, які шиють «чільця» – на тканину основу чи позумент щільно нашивають лелітки, бісер, кольорові ґудзики. [Польові матеріали автора, експедиція на Гуцульщину, 2012 р.]

За матеріалами із Центральної та Східної України вінок, у якому молода «збирала на весілля», уже не знімався нею до зміни дівочого головного убору на жіночий. На Західній Україні побутували окремі вінки для запросин і власне весілля [19, с. 165–166]. На нашу думку, цей варіант є архаїчнішим і чіткіше передає логіку весільних дійств, що їх і позначають головні убори, які дедалі частіше складаються лише з матеріалів, що трактувалися в народному світогляді як оберегові та межові. Так, барвінок, з якого плетуть весільний вінок, є атрибутом усіх родинних обрядів переходу й у весільній обрядовості має підкреслити вихід з дитячо-неповнолітнього стану.

http://www.etnolog.org.ua

Кінець XIX – перша половина XX ст. позначені у весільній атрибутиці появою нового виду весільного вінка – воскового. На Середній Наддніпрянщині (м. Черкаси) такі віночки купували в монастирях «аж у Києві», вони були білого кольору і мали вигляд нешироκого налобника. Проте зовні вони нічим не відрізнялися від воскових доморобних, які сама дівчина виготовляла заздалегідь вмочанням паличок з намотаним на них клоччям (пізніше – ватою) у розплавлений віск. Декоративним мотивом завжди були різного розміру квіти, згруповані або вздовж лоба, або додатково зібрані в композиції по три. На відміну від звичайного вінка з квітів, який розривали й віддавали всім дружкам [польові матеріали автора, експедиція в Шебекінський район Бєлгородської області РФ, 2004 р.], і барвінку, що його зберігали за образами та клали в першу купіль першої дитини, воскові вінки всюди закладалися під скло в образ, яким благословляли молоду. Саме до воскових віночків у 1950-х роках українські наречені вперше почали чіпляти біле покривало – фату.

Апофеозом весілля слугував обряд «комори», який був поєднаний зі зміною фізичного та соціального стану молодих і позначався зміною вбрання молодої. Уже наприкінці XIX ст. в обряді існували варіації, за якими молоду перевозили до молодого ще в дівочому вінку, як на картині К. Трутовського «Весільний викуп» (1881 р., Національний художній музей України). Маркування змін статусу ілюструють і світлини з Поділля кінця XIX – початку XX ст.: молодої і свашки, де молода з розплетеною косою, але у вінку [21, табл. 76], та весільної групи [21, табл. 77].

Хв. Вовк, описуючи українське весілля, звернув увагу на «покривання молодої» як обряд, що відбувається ще в молодої, і довів логічність та архаїку цієї дії, а також зняття по прибутті весільного поїзду до молодого з молодої намітки та покладання її на піч [6, с. 277]. Логіка цієї дії незаперечна: виткана в чужому домі на чужих кроснах (верстаку, верстаті) намітка має долучитися до нового родинного вогнища. Згадаймо обряд «гріти руки» по поверненні з кладовища після похорону.

Від появи перших описів і замальовок українського традиційного вбрання, тобто від XVII–XVIII ст., до середини XX ст.,

http://www.etnolog.org.ua

коли традиційний костюм перетворюється на лише обрядове вбрання, українські жіночі головні убори розвивалися від рушниковоподібних (намітка, убрус, серпанок) до плато- і шапочкоподібних та комбінованих (очіпок і намітка, очіпок та хустка, пулка й хустка, одна чи кілька хусток різних розміру та якості).

Рушниковоподібні головні убори в XIX ст. робили переважно вдома з конопель та льону (залежно від регіону). Можна припустити, що виготовлення першої намітки для весілля супроводжувалося певними обрядовими діями. Однак у Центральній і Східній Україні намітка на першу половину XX ст. вийшла з побутування й уже використовувалася з обрядовою метою. Хоча маємо досить рідкісне свідчення 1995 року від жительки с. Велика Данилівка (нині – частина промислового Харкова) про те, що її мати до Другої світової війни носила намітку як складову постійного вбрання.

За Хв. Вовком, у весільних обрядах застосовували два види головних уборів: 1) суто ритуальний серпанок, яким закривали обличчя молодої кілька разів: коли вона сиділа на посагу в очікуванні молодого; у церкві; під час переїзду до хати молодого; по завершенні обряду «комори» або на другий день після нього; 2) очіпок і намітка, які після закінчення весілля ставали звичайним елементами повсякденного та святкового вбрання жінки. На думку Хв. Вовка, намітку змінила хустка.

Наші спостереження свідчать, що хустка вже в XIX ст. мала власне символічне значення: її подавала (або перев'язувала нею руку) наречена нареченому на сватанні або заручинах, з нею він приходив «по молоду» і нею, а не серпанком, її символічно «покривали» свашки перед тим, як одягти очіпок чи «вив'язати хусткою "по-бабськи"»:

Покриванка плаче,
Покриваться хоче.
Не так покриваться,
Як поцілуватися.

Цю весільну приспівку і на сучасному весіллі виспівують, коли на молоду пов'язують хустку.

http://www.etnolog.org.ua

Генеза український жіночих головних уборів доводить, що народ виявив прихильність не тільки до зовнішнього боку обрядовості, на чому наголошували етнографи XIX – початку XX ст. [20, с. 268], але й до її «духу», сенсу, переносячи на новітні предмети семантику стародавніх, які виходили з ужитку.

Таким чином, зважаючи на викладений матеріал, можна дійти таких висновків:

1. Саме головні убори молодої були найважливішим знаковим кодом, який позначав етапи весільної драми.

2. До кінця XIX ст. в народній культурі спеціальних – власне весільних – головних уборів не було, ними слугували звичайні головні убори з обрядовими елементами. Тільки на межі XIX–XX ст. з'явилося спеціальне весільне вбрання, до того ж першим кроком його побутування стала поява саме жіночих весільних головних уборів – воскових віночків.

3. Матеріалом для українських дівочих головних уборів у XVII–XX ст. в різних історико-етнографічних регіонах України слугували живі, воскові або паперові квіти, гарус, бісер, лелітки, хустки та стрічки різного ґатунку, які гармонійно поєднувалися із зачісками з довгого волосся.

4. Саме зміна головних уборів підкреслювала перехід дівчини з неодруженого стану в статус жінки у шлюбі. Головним моментом весілля було «розплітання коси», яке відбувалося за різними сценаріями чи то в молодої перед переїздом до молодого, чи після обряду «комори». За свідченням Хв. Вовка, у Центральній Україні цей момент підкреслювався й одяганням на молоду чоловічої шапки, що в інших ситуаціях було неприпустимим для носіїв традиційної культури.

5. Українські традиційні жіночі головні убори, на відміну від дівочих, значно краще представлені в музейних колекціях, адже основними матеріалами для їх виготовлення були конопляні, лляні, шовкові, бавовняні, вовняні та напіввовняні тканини, придатніші для тривалого зберігання.

6. Українські традиційні жіночі головні убори виготовляли як у домашніх умовах (намітки, убруси, серпанки, вишиті хустки), так і в ремісничих осередках.

http://www.etnolog.org.ua

7. Українські традиційні жіночі головні убори поділяються на рушниковоподібні (намітки та схожі головні убори); платові (хустки, шалі, «краківки», «підшальники», «плечальники» та ін.) та шапочкоподібні (очіпок, чіпець, каптур, капирь тощо).

8. У традиційній культурі використовували як один вид головного убору (наприклад, намітка як повсякденне вбрання XVII–XVIII ст.), так і комбінації видів (очіпок + намітка (Полтавщина, кінець XIX ст.), очіпок + хустка (Центральна та Слобідська Україна, кінець XIX – початок XX ст.), чіпець + кілька видів хусток, які імітують намітку (Полісся, Волинь, Центральна Україна, XX ст.)).

9. Загальним для всієї етнічної території було прикривання волосся і тім'я заміжньою жінкою. Зачіски заміжніх жінок були різними: Західна Україна (зокрема Гуцульщина) – обрізання волосся, у тому числі обрядове, під час весілля; Східна й Центральна Україна – відмова від заплітання кіс, збирання волосся «на гулю» під головний убір. Надзвичайно пізнім варіантом зачіски для заміжньої жінки слід визнати плетення коси та викладання її навколо голови.

Джерела та література

1. *Астахова О. В.* Свята та побут Слобожанщини : Альбом / О. В. Астахова, Т. М. Крупа, В. А. Сушко. – Харків : Колорит, 2004. – 125 с. : іл. – (Серія «Українська колекція»).

2. Бойківщина : Історико-етнографічне дослідження / АН УРСР, Інститут мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М. Т. Рильського, Львівське відділення ; [відп. ред. Ю. Л. Гошко]. – Київ : Наукова думка, 1983. – 304 с.

3. *Борисенко В. К.* Традиції і життєдіяльність етносу : на матеріалах святково-обрядової культури українців / В. К. Борисенко. – Київ : Унісерв, 2000. – 191 с.

4. *Боряк О.* Ткацтво в обрядах та віруваннях українців (середина XIX – початок XX ст.) / О. Боряк. – Київ, 1997. – 196 с.

5. Весільні пісні / упоряд., авт. вступ. ст. та прим. М. М. Шубравська ; відп. ред. І. П. Березовський. – Київ : Дніпро, 1988. – 476 с. : іл.

http://www.etnolog.org.ua

6. *Вовк Х. К.* Студії з української етнографії та антропології / Хв. К. Вовк. – Київ : Мистецтво, 1995. – 336 с. : іл.

7. *Воропай О.* Звичаї нашого народу : Етнографічний нарис / О. Воропай ; художник-оформлювач Л. Д. Кирпач-Осипова. – Харків : Фоліо, 2005. – 508 с.

8. Восточнославянский этнографический сборник / Труды Института этнорафии им. Миклухо-Маклая. Новая серия. – Москва : Изд-во АН СССР, 1956. – Т. 31. – 808 с.

9. Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии. Старобельский уезд. Очерки по этнографии края / под ред. В. В. Иванова. – Харьков : Изд-во губ. стат. комитета, 1898. – Т. 1. – 1012 с.

10. *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография / Д. К. Зеленин ; пер. с нем. К. Д. Цивиной ; примеч. Т. А. Бернштам, Т. В. Станюкович и К. В. Чистова ; послесл. К. В. Чистова. – Москва : Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991. – 511 с. : ил.

11. *Иванов В. В.* Современная деревня в Харьковской губернии // Харьковский сборник : Литературно-научное приложение к «Харьковскому календарю» на 1893 год / В. В. Іванов ; Издание Харьковского губернского статистического комитета ; [под ред. члена-секретаря комитета В. В. Иванова]. – Харьков : Типография губернского правления, 1893. – Вып. 7. – С. 1–28.

12. *Козяр Св.* Українська родинна обрядовість. Віхи людської долі: весілля, похорон / Св. Козяр. – Хмельницький, 2000. – 72 с.

13. *Коршак Т.* Свята та обряди Охтирського району / Т. Коршак. – Суми, 1993. – 30 с.

14. *Маєрчик М. С.* Українські обряди родинного циклу крізь призму моделі переходу : автореф. дис. ... канд. іст. наук: 07.00.05 / Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. – Київ, 2002. – 18 с.

15. *Маслова Г. С.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX – начала XX в. / Г. С. Маслова. – Москва : Наука, 1984. – 216 с.

16. *Матейко К. І.* Український народний одяг / К. І. Матейко. – Київ : Наукова думка, 1977. – 224 с.

17. Муравський шлях-97 : Матеріали комплексної фольклорно-етнографічної експедиції / упоряд.: М. Красиков, Н. Олійник, В. Осадча, М. Семенова. – Харків : ХДІК, 1998. – 360 с.

18. Пісні Слобідської України. Фонографічна збірка : Пісні Харківщини. Вип. 1 / збирацька робота, розшифровка нотних текстів та упоряд. Л. Новикової. – Харків : Майдан, 1996. – 188 с.

http://www.etnolog.org.ua

19. *Стельмащук Г. Г.* Традиційні головні убори українців / Г. Г. Стельмащук ; АН України, Інститут народознавства. – Київ : Наукова думка, 1993. – 240 с.

20. *Сумцов М. Ф.* Слобожане. Історико-етнографічна розвідка / М. Ф. Сумцов ; підгот. тексту й мовна ред. Л. Ушкалова ; слово до читача, прим. та післям. В. Фрадкіна. – Харків : Акта, 2002. – 282 с.

21. Українське народне мистецтво : Вбрання / під заг. ред. К. Г. Гуслистого ; упоряд.: С. Г. Колос (кер.), І. В. Гургула, Б. Б. Лобановський, О. Т. Полюскевич. – Київ : Держ. вид-во образотворчого мистецтва і музичної літератури УРСР, 1961. – 328 с. (XXXVI + 248 табл. іл. + анотації).

22. Українці : Історико-етнографічна монографія у двох книгах. Книга 2. – Опішне : Українське народознавство, 1999. – 544 с. : іл.

23. *Чижикова Л. Н.* Русско-украинское пограничье : история и судьбы традиционно-бытовой культуры / Л. М. Чижикова. – Москва : Наука, 1988. – 256 с.

24. Museum of the Ethnography of the Peoples of the USSR, Leningrad. – Leningrad : Aurora, 1990. – 102 p.

SUMMARY

Just the headdresses of the bride were the main significant code that marked the stages of wedding drama.

Until the end of the nineteenth century special – exceptionally wedding – headdresses were absent in folk culture. These were usual head attires with ritual elements. Only on the turn of the nineteenth – twentieth centuries a special wedding dress appeared. Moreover, the appearance of women's wedding headdresses – wax chaplets – became the first step of its existence.

Living, wax or paper flowers, harus (worsted yarn), beads, sequins, shawls and ribbons of different grade were harmoniously combined with hair style from long hair and served as the material for Ukrainian maidenlike headdress in the seventeenth – twentieth centuries in different historical-ethnographic regions of Ukraine.

The *unplaiting of the braid* conducting according to different scenarios at the bride before removal to the bridegroom or after the ceremony of *pantry* is the main point of the marriage.

Ukrainian traditional women headdresses are divided into rushnykovopodibni (namitky and analogous head attires); platovi (shawls, wraps, *krakivky*, *pidshalnyky*, *plechalnyky* etc.) and a hat-like (ochipok, chipets, hood, kapyr etc.). One type of headdress (e.g., *namitka* as everyday attire of the seventeenth – eighteenth centuries) as the combinations of kinds

http://www.etnolog.org.ua

(ochipok + namitka – Poltavshchyna, the end of the nineteenth century, ochipok + shawl – Central and Slobidska Ukraine, late nineteenth – early twentieth centuries, chipets (a regional type of the women's cap) + several kinds of shawls, mimicing namitka – Polissia, Volyn, Central Ukraine, the twentieth century) were used in traditional culture.

Traditional Ukrainian women's headdresses were made as at home (namitky, ubrusy, muslins, embroidered shawls) and in craft centers.

Traditional Ukrainian women's headdresses unlike girls' ones are much better represented in museum collections, as hempen, linen, silk, cotton, woolen and half-woolen fabrics, they were made of, are more suitable for long preservation.

Keywords: Ukrainian traditional culture, family rites, marriage, headdress, *namitka*, *ubrus*, *serpanok*, *ochipok*, *pulka*, *hustka*.

ІМФЕ

http://www.etnolog.org.ua

УДК 398.33(477.82)

Роман ТАРНАВСЬКИЙ
(Львів)

ОБЖИНКОВИЙ ВІНОК В ОБРЯДОВОСТІ ВОЛИНЯН: ЗАГАЛЬНОУКРАЇНСЬКІ РИСИ ТА ЛОКАЛЬНА СПЕЦИФІКА

Статтю присвячено особливостям обжинкового вінка як атрибута жниварської обрядовості волинян. Використавши значний пласт польових етнографічних та архівних матеріалів, які стосуються Волині, автор порівнює їхню інформацію з відомостями про обжинковий вінок на теренах інших історико-етнографічних районів України, зокрема на Поділлі, Середньому Подніпров'ї, Західному та Середньому Поліссі, Надсянні та ін. Проаналізовано предметну й акціональну складові обрядів, пов'язаних з обжинковим вінком. Охарактеризовано терміни на його означення, форми атрибута тощо. Особливий наголос зроблено на різновидах злакових культур, з яких робили вінок.

Ключові слова: обжинковий вінок, Волинь, українці, обряд, звичай, традиційна культура.

Статья посвящена особенностям жатвенного венка как атрибута жатвенной обрядности волынян. Использовав значительный пласт полевых этнографических и архивных материалов с Волыни, автор сравнивает их информацию со сведениями о жатвенном венке на территории других историко-этнографических районов Украины, в частности на Подолье, Среднем Поднепровье, Западном и Среднем Полесье, Надсянье и др. Проанализированы предметная и акциональная составляющие обрядов, связанных с жатвенным венком. Охарактеризованы термины для его определения, формы атрибута и т. п. Особый акцент сделан на разновидностях злаковых культур, из которых делали венок.

Ключевые слова: жатвенный венок, Волынь, украинцы, обряд, обычай, традиционная культура.

The article is devoted to the peculiarities of harvest wreath as an attribute of harvest rites of Volyniany. Having used a considerable layer of field ethnographic and archival materials, concerning to Volyn, the author compares their information with data about harvest wreath on the terrains of the other

http://www.etnolog.org.ua

historical-ethnograpfic districts of Ukraine, in particular, Podillia, Serednie Podniproviya (the Middle Over Dnipro Lands), Western and Middle Polissia, Nadsiannia, etc. The subject component of the rituals, connected with the harvest wreath is analyzed. The terms to denote it and the forms of the attribute etc. are characterized. Peculiar emphasize is done on the varieties of the cereal cultures, used to make the wreath.

Keywords: harvest wreath, Volyn, the Ukrainians, ritual, custom, traditional culture.

Жниварська обрядовість була і є предметом наукових зацікавлень багатьох народознавців [20; 33; 35; 36; 42–44; 48; 50 та ін.], оскільки хліборобство здавна слугувало основою господарської діяльності більшості європейських етносів, зокрема слов'янських. У цьому контексті цікавими є жниварські обряди українців – хліборобського народу, який проживає на землях, що, згідно з більшістю концепцій, були ядром прабатьківщини слов'ян (до таких теренів належить і Волинь). Звичайно, різноманітні соціально-економічні трансформації, які відбувалися на українських етнічних землях, особливо впродовж XX ст., призвели до зникнення багатьох жниварських обрядів, а також до втрати семантики більшості тих, які побутують нині. Так, з першої третини – другої половини XX ст. розпочалося перетворення традиційного обжинкового обряду на «колгоспні обжинки», головним мотивом яких став мотив праці [17, с. 103–114; 40, с. 87–95; 41, с. 19–27]. Для прикладу наведемо цитати з наших польових етнографічних записів про обжинки на теренах Волині:

«Вже як були при совєтській власті, то як кончать ті жнива, голова збирав [женців], застоллє робили. Колись були ланки, був брігадір, ланкова і голова колгоспу. То голові колгоспу несли вінок – ланкова несла в руках той вінок і вдягала на шию голові колгоспу. Були в канторі ті вінки – довго, до року. На слідуючий рік їх міняли» (с. Ясне Гощанського р-ну Рівненської обл.) [6, арк. 39–40];

«Кликали толоку жати пшеницю, жито. Колись одне другому помагали. І в двох, і в трьох, і в десятьох, як в кого багато збіжжя. В колгоспі робили вінок на обжинки. Колись одноосібникам

http://www.etnolog.org.ua

тоже робили вінок, а як же. Хазяїну зроблять обжинки. От кончать жати, накладуть на якусь дівчину вінка – іде з тим вінком до хазяїна. <...> А потім його дають хазяїну в руки. І він дає могорич. То не кладуть йому на голову вінка, він – чоловік. То тільки дівчатам. Вінок йому дають в руки. Хазяїн брав вінок і освіщав у церкві. І тим святим сіє на полі. Він вінок той змолочує» (с. Понора Славутського р-ну Хмельницької обл.) [4, арк. 44];

«Обжинки були. Ну тоді, як остатній день, як пожали, снопа остатнього нажали, тоді господаря "на вра" подняли. Господар всіх бере до хати і ставить могарич. То й обжинки. Та вінка сплетуть – пшеницю, жито. Та й в церкві святять цього вінка. А на овес, ячмінь нема вінка. Тілько на пшеницю і на жито. Це остатнього снопа такого в'яжуть, поставлять, і того вінка зроблять – снопа з жита чи пшениці. Колоски так зв'яжуть гарненько і – господареві в руки. Подимуть [господаря] "на вра", і – "Давай могарич!". То такі маленькі віночки – в руку. В церкві їх святять. Хто несе вінка господарю? Як є діти, то діти несуть вінка. То хтонебудь – хлопчик чи дівчинка. <...> З обжинок як приносять вінок, то його в церкві посвятять на Спаса <...>. І вже лежить той вінок. А як йдуть сіять, беруть того вінка, виминають, і вже посівають, ним сіють» (с. Зарічне Гощанського р-ну Рівненської обл.) [6, арк. 15];

«По Петрі жнуть. А колись тиждень до Петра жали. Обжинки – як кончать жати, то сплетуть віночка з колосків – пшениця, жито. Ними обжинали. Жито раньше обжинали, бо жито було на хліб. А пшениці менше було, бо хто то пшеничне таке їв. Як жито кончуть, то віночок з жита робили, а як на пшениці – то з пшениці. Такий маленький віночок сплетуть, ше квіточки повстромлюють польові. <...> Його заносять до господаря. Маленькі дівчатка його несли, або жінки. Нічо [господар] не давав за той вінок. Його обминали, і як сіяли озимину – пшеницю чи жито, то кидали його в зерно. Сіють у вересні. А ярину навесні сіяли. То на ярину кинули посвяченого – якихось колосків ярих посвячених (їх обминали), а на озимину – вінок. Святили на Спаса вінка, як святять яблука – 19 серпня» (с. Богунівка Горохівського р-ну Волинської обл.) [8, арк. 16];

http://www.etnolog.org.ua

«То як конець, вижали, роблять “вінка” і несуть до церкви, шоби батюшка посвятив. На Пречисту несуть – 28 серпня, на Спаса – 19 серпня, як коли. <...> Коли йдуть потім засівати на озимі, вже пшеницю сіють, то з того пучечка беруть колосся з собою, обминають і розсівають [зерно], а [солому] затикають на полі. <...> Коли на ярі [засівають], то не дають туди освяченого зерна, тільки на зиму» (с. Михалківці Острозького р-ну Рівненської обл.) [6, арк. 45–46].

Ці описи засвідчують значну варіативність предметної та акціональної форм жниварських обрядів (зокрема стосовно таких атрибутів, як обжинковий вінок), що спричинена як діалектністю традиційної культури, так і різноманітними нововведеннями впродовж ХХ ст. Проте, вочевидь, первісно в специфіці виготовлення обжинкового вінка мала існувати певна закономірність, яку можна пояснити з функціональної точки зору. Спробуємо визначити її, узагальнивши зібрані нами польові етнографічні матеріали про обжинковий вінок на теренах Волині і порівнявши їх зі специфікою цього атрибута обжинків на інших українських етнічних землях. Наголосимо, що цієї теми в одній зі своїх статей (написаній на значній кількості польових етнографічних матеріалів) торкнувся сучасний львівський знавець хліборобської обрядовості українців Володимир Конопка [35]. Однак у пропонованій публікації ми хотіли б наголосити на деяких інших аспектах теми, ніж у зазначеній статті.

Волиняни вважали, що обжинки обов’язково мали відбутися до Спаса або до Успіння Пресвятої Богородиці. Їх справляли на пшениці чи житі, а обжинковий вінок був у формі або невеликого снопика, або кола з колосків, прикрашених квітами. У деяких волинських селах обжинковий снопик позначали термінами «віночок», «квітка». Його приносили господарю, за що він давав женцям «могорич» – у хаті чи надворі накривав толочанам стіл. Вінок зберігали в хаті на покуті або на горищі. Його освячували в церкві саме на те серпневе свято, до якого встигали зжати пшеницю чи жито. Восени вінок обмолочували й отримане зерно перемішували з тим, яким треба засівати на озимину (її обов’язково мали посіяти до Покрови). Перший раз засівали у

http://www.etnolog.org.ua

вівторок, п'ятницю, середу чи суботу, позаяк понеділок і четвер уважали важкими днями. Солому, яка залишилася після обмолоту обжинкового вінка, давали з'їсти худобі, кидали в річку чи встромляли на засіяній ріллі [6, арк. 5, 8–9, 12, 15, 19, 23, 25, 27, 30, 32–33, 35, 39–40, 42, 45–46, 48, 52–53, 55, 57, 59, 62–64; 8, арк. 3, 5, 7, 11, 13, 16–18, 21, 24, 26, 30, 32, 35, 37, 40–41, 43, 45–46, 48–49, 51, 53, 55, 59, 62].

На Східній Волині толочани плели для пана два круглі вінки: перший, якщо дожинали жито (його ховали до часу закінчення жнив), другий – якщо дожинали пшеницю. Після цього гурт женців вибирав двох дівчат, «щоб були ґжешні, ни покритки й ни молодиці». Одна несла житній вінок, інша – пшеничний. Саме ці дівчата йшли попереду женців до панської господи. Пан зустрічав толочан на ґанку, брав у дівчат вінки, даючи особисто їм гроші, а також усім женцям «на могорич» [11, арк. 6–9, 15].

На такій частині Волині, як Холмщина (а також на Підляшші, яке з етнографічного погляду належить до Західного Полісся), «дожинки» (обжинки) відбувалися на озимих культурах – житі чи пшениці. Саме з них гурт дівчат («приданок») на чолі зі спеціально обраною дівчиною-жницею («стадницею», «постадницею») плів круглий вінок, який оздоблювали гілками ліщини з горіхами, калиною чи горобиною, стрічками. Одягнута у вінок «постадниця» йшла на чолі женців до панської господи. Зустрівши толочан на подвір'ї, пан знімав з голови «постадниці» вінок, а від її подруг брав невеликі сніпки збіжжя, дякував усім і роздавав подарунки (стрічки, квіти, «пацьорки»). Попереду гурту женців ішло кілька найвродливіших дівчат, серед яких найкраща жниця несла на голові великий пшеничний вінок, а по обидва боки від неї йшли дівчата-жниці із житніми вінками на головах. Вони віншували пана на щастя та здоров'я. Для женців було приготовлено частування (горілка та пиво, хліб, сир, огірки тощо), організовано музику, тому після гостини розпочиналися танці. Пан вішав принесений йому вінок на кілок у сінях, а пізніше, коли треба було засівати на озимину, з нього виминали зерно для першого посіву [8, арк. 50; 49, с. 264–265; 54, s. 166–172].

http://www.etnolog.org.ua

На галицькій частині Волині в останній день жнив у господарствах великих землевласників дівчата й жінки (без участі чоловіків) плели житній або пшеничний вінок. Його вкладали на голову одній з дівчат: інколи тій, яка найкраще жала, інколи вибраній самим паном або з-поміж себе жницями. Крім вінка, робили ще два невеликі снопики колосків, які давали до рук двом іншим дівчатам – «дружкам». Зі співами жниці вирушали з поля до хати господаря. Коли він виходив на ґанок, то знімав вінок з голови дівчини, брав снопики у «дружок», даруючи їм гроші. Увечері для женців влаштовували забаву – толоку: після напруженої праці женці під музику танцювали до ночі [57, s. 240]. З утвердженням на теренах галицької частини Волині колгоспів наприкінці жнив робили толоку чи обжинки – урочистий збір збіжжя з наступною забавою [8, арк. 40].

Схожими на волинські були складові обрядів з обжинковим вінком і на сусідньому з Волинню Поділлі. Так, на його західній частині на обжинки, які справляли на пшениці чи житі, плели або вінок круглої форми, або снопик; інколи – одразу обжинкові сніп і вінок. Їх прикрашали стрічками й несли господарю, у якого працювали [7, арк. 3–4, 6–7, 9, 11–12, 15, 18–19, 21, 24, 28–29, 31, 33, 35–38, 45–47]. «Коли робили таку толоку на жнива, то [женці] в'язали сніп й вінок на обжинки. Як скінчили жати, сніп і вінок разом несли, чи на фірі їх везли, з поля до [господаря] додому. То останній сніп, який зіжали – він, як і вінок, або з пшениці, або з жита, смотря на якім полю скінчили. <…> Коли приносили [їх], то поздоровляли господаря: "Шоб дав Бог на другий рік ше кращий врожай". <...> За вінок господар давав могорич» (с. Ілавче Теребовлянського р-ну Тернопільської обл.) [7, арк. 12]. Часто замість вінка для господаря робили «квітку» зі жмені пшеничних або житніх колосків і квітів. Обжинкові вінки та сніпки, «квітки» святили в церкві на Спаса або на Успіння Пресвятої Богородиці, тому обжинки мали відбутися до цих свят. Потім ці обжинкові атрибути могли обмолотити й засіяти отриманим зерном на озимину [7, арк. 3–4, 6–7, 9, 11–12, 15, 18–19, 21, 24, 28–29, 31, 33, 35–38, 45–47].

На Східному Поділлі, якщо дожинали жито чи пшеницю, то колоски для обжинкового вінка брали з останнього зжатого

http://www.etnolog.org.ua

снопа. Вінок освячували в церкві на Маковія, а йдучи сіяти, виминали з нього зерно й додавали до збіжжя для посіву («Коли є свячене, то лучче вродить») [14, арк. 220]. Інколи на нього наливали трошки свяченої води. Ідучи в поле, крім збіжжя, із собою брали також цілу хлібину [14, арк. 63]. В інших місцевостях цього історико-етнографічного підрайону України обжинкові вінки освячували на Іллі чи на Спаса. Як ішли перший раз сіяти, то їх брали із собою на поле, де з них виминали зерно. Перед цим на ріллю клали хліб і сіль [12, арк. 31 зв.].

У подільських селах звичай плести, крім обжинкового вінка, «квітку» (п'ять або шість невеликих снопиків збіжжя, сплетених разом) був доволі поширений. Після виготовлення «квітки» та вінка дівчата й молодиці обирали з-поміж себе «найкращу дівчину», якій вінок накладали на голову, а «квітку» давали в руки. Вона йшла попереду гурту женців, які дорогою до хати господаря співали обжинкових пісень. Господар виходив до женців, брав «квітку» з рук дівчини й запрошував усіх робітників до хати на святкове частування [22, с. 437–439].

Відомості про виготовлення обжинкового вінка (переважно з пшениці чи жита) ми записали в липні 2015 року й на волино-опільському пограниччі – у населених пунктах в околицях смт Олесько Буського району Львівської області (нині ці матеріали – на етапі опрацювання та архівування).

На теренах Надсяння (ще одного сусіднього з Волинню історико-етнографічного району) на обжинки у великих землевласників женці плели вінок («вінець») переважно із житніх або пшеничних колосків. Його приносила господарю маленька дівчинка й одягала йому на голову, віншуючи: «Шоб ви сі дождали сіяти-орати, а ми обжинати». Господар за «вінець» давав їй гроші. Женців чекала урочиста гостина, на яку могли випікати й спеціальний коровай. Господар зберігав обжинковий вінок, а пізніше обмолочував його або згодовував курям. На селянських обжинках вінок був простішим: селянин-господар обкручував свій серп житніми чи пшеничними колосками. Прийшовши додому, він встромляв їх до звичайного снопа, який намагався змолотити якнайшвидше [3, арк. 35, 44–45, 53, 57, 65; 9, арк. 5, 7, 10,

http://www.etnolog.org.ua

11–12, 15, 18, 23, 25, 27, 29, 31, 33, 39–40, 43, 47]. «То насамперед [вінок] молотили, шоб потім сіяти. То пішло в то зерно, шо сі сіяло. І воно пішло по всім полі. <...> Знали, шо то жито піде на насіннє» (с. Оселя Яворівського р-ну Львівської обл.) [3, арк. 57].

На півночі Волинь межує із Західним і Середнім Поліссям. На теренах Західного Полісся на обжинки вінки, які освячували на Спаса в церкві разом з городиною і садовиною, плели з озимих жита та пшениці. Етнограф Василь Доманицький наголошував, що саме після Спаса «починають сіяти озимину, а поки вінків не посвячено – не можна» [28, с. 75–77]. На теренах Середнього Полісся, коли закінчувалися жнива, господар святкував обжинки – женці плели йому «квітку» із жита, а він влаштовував їм частування та забаву. На Спаса «квітку» освячували в церкві, а йдучи перший раз сіяти, саме з неї виминали зерно, яким засівали [10, арк. 24]. Додамо, що на Східному Поліссі жито починали обжинати на Іллі. Різноманітні обжинкові атрибути («хрещики», вінки, «квітки») поліщуки освячували на Спаса, а зерном з них розпочинали осінню сівбу [37, с. 105–106].

На теренах правобережжя Середнього Подніпров'я (з яким Волинь межує зі сходу), наприклад, в околицях Звенигородки (нині – районний центр Черкаської обл.), жати розпочинали між святами Івана Купала та Петра і Павла або й раніше. Жнива тривали до серпня. Урожай пізньої ярини (просо, гречку) збирали зазвичай у Спасівку. Проте місцеві селяни вважали, що після жнив пшениці, які відбувалися ще до Спаса, уже «обжалися». Саме тоді й святкували («запивали») обжинки. Натомість обжинок під час закінчення збору врожаю ячменю, гречки та проса не влаштовували [39, с. 8]. Для теренів правобережжя Середнього Подніпров'я загалом властиве святкування обжинків саме на озимих пшениці чи житі, плетення з їхнього колосся вінків [29, с. 23; 46, с. 67].

На лівобережжі Середнього Подніпров'я (в околицях Прилук, нині – районний центр Чернігівської обл.) уже до 12 липня закінчувалися «уситні жнива» й саме тоді святкували «уситні обжинки», на які з борошна з кількох змолочених до цього дня снопів пекли пиріжки з ягодами та вареники із сиром. Господарі

http://www.etnolog.org.ua

запрошували на святкування сусідів і родичів: «Гуляємо, <...> випиваємо, а закусуємо вже з хліба нового жита. Це дякували Петрові, що нового хліба народив». Пізніше відбувалися обжинки. Женці несли господарю з поля завчасно виготовлений круглий вінок або «хрест» із житніх, рідше – пшеничних, колосків. Господар зустрічав їх, брав вінок і вішав його в хаті біля образів. Толочанам він давав «могорич». Якщо жнива закінчувалися до Спаса, то саме на це свято господар освячував обжинковий вінок у церкві. Пізніше він виминав з нього частину зерна й змішував його зі збіжжям, яким мав засівати на озимину. Якщо замість обжинкового вінка женці приносили господарю «хрест» із житніх колосків, то свячене зерно для першого посіву озимини брали саме з нього. Оскільки раніше жнива тривали довго, то озимину починали сіяти одразу після їх закінчення. Цікаво, що під час весняної сівби на ярину на поле виносили не вінок або «хрест» із колосків, а «хрест», спечений із пшеничного тіста в середу на четвертому тижні Великого посту. Це печиво зберігали до часу посіву пшениці, яку сіяли після вівса та ячменю. Господар виносив його й клав на полі на землю, обсіваючи пшеницею [13, арк. 130, 131, 131 зв., 132 зв., 133].

Подібні обряди існували й на Полтавщині, де стверджували, що «обжинки житва <…> є не що інше, як подяка, як жертва Богові за те, що він уродив гарне жито» [13, арк. 134–136]. На лівобережній Київщині «житні жнива» починали після свята Бориса і Гліба. Якщо вони закінчувалися до Іллі, то на полі залишали сніпок невижатого жита, біля якого клали шматок хліба й дрібку солі, примовляючи: «Слава Тобі, Господи, що поміг закінчити, скосити й пов'язати». Після закінчення жнив женці плели «хрест» («квітку»), несли його додому й зберігали біля ікон, а на Маковія освячували в церкві. На селянських обжинках пили горілку, їли вареники або галушки. Якщо жали в пана, то на обжинки кололи кабана, наймали музик, пили горілку й женці гуляли цілий день. Ідучи сіяти озиме жито, у поле брали обжинковий «хрест». Натомість під час сівби на ярину брали із собою в поле «хрест», спечений із пшеничного борошна на Середохрестя. «Хрест із хліба лежить долі, а як [господар] сідає снідати, то з'їдає [його]» [13, арк. 138 зв. – 140].

http://www.etnolog.org.ua

Для порівняння слід охарактеризувати обжинкові атрибути на географічно віддалених від Волині теренах – у Карпатах, на Покутті, Українській Буковині та низинному Закарпатті.

На Гуцульщині через переважання скотарства у структурі господарської діяльності жниварська обрядовість не набула чіткого вираження [45, с. 300–301]. На Українській Буковині обжинковий вінок плели великих розмірів і прикрашали волошками. Його разом з останнім снопом урочисто несли до хати господаря [34, с. 48–49]. На низинному Закарпатті врожай зернових намагалися зібрати до Спаса (на це свято хрести в полі, садибах і біля церкви прикрашали вінками зі збіжжя і квітів) або до Успіння Пресвятої Богородиці, адже після цього свята розпочинався вільний випас худоби на всіх полях, з яких уже зібрали врожай. Саме після «Великої Богородиці» долиняни розпочинали сіяти озимину [53, с. 348–349].

Лемки на «дограбки» робили вівсяний обжинковий вінок. До панської господи його на голові несла дівчина («молода»), поряд з якою була «дружка». За ними йшли чотири «свашки» (жінки, з яких дві збирали збіжжя, а дві плели та прикрашали калиною вінок) і парубок у товаристві «дружби». Парубок ніс невеликий сніпок, прикрашений ягодами калини – «кріля» (короля). Дорогою женці співали обжинкових пісень. Обжинковий вінок лемки не святили в церкві, лише витереблені з нього зерна освячували на зимове свято Степана. У деяких місцевостях обжинковий вінок на «дограбки» робили з пшениці та прикрашали квітами: айстрами, жоржинами тощо [55, s. 286–299]. На деяких лемківських теренах, попри те що через маловрожайність ґрунтів і сильні морози основним збіжжям були овес і ячмінь [25, с. 304], у більшості календарних обрядів весняного та літньо-осіннього циклів фігурувало жито [23, с. 78–81]. На обжинки («дожинки») з останніх колосків жита чи пшениці робили «хрест», прикрашений квітами. Господареві, у якого відбувалися обжинки, женці несли з поля «вінець» із добірних колосків цих злакових культур. Інколи йому приносили не вінок, а останній житній чи пшеничний сніп. Ґазда влаштовував женцям щедре частування та забаву з танцями [38, с. 119].

http://www.etnolog.org.ua

На Бойківщині, де основною зерновою культурою був овес [47, с. 96], господар скликав гурт молоді: хлопці допомагали косити збіжжя, дівчата – в'язати снопи. Після закінчення жнив женці плели «віниць» із вівсяного колосся й несли його господарю, який влаштовував для робітників гостину [1, арк. 55, 58, 61]. Обжинковий «віниць» приносила спеціально обрана жницями з-поміж себе дівчина – зазвичай улюблениця господаря-пана, яка часто брала участь у жнивах на його полі. Обжинки толокою на Бойківщині відбувалися урочисто: з музикою й танцями [24, с. 176]. Натомість селянин, який косив овес силами власної сім'ї, сам плів «віниць» і йшов додому, причепивши його до коси [1, арк. 61]. Обжинковий вінок бойки зберігали в сінях чи біля ікон у хаті. У деяких селах побутував звичай ставити у вінок страви під час Святої вечері, а на Йордан згодовувати його корові [24, с. 167].

У селах, розташованих на межі етнічних земель Бойківщини та Покуття, де серед злакових культур також переважав овес, обжинки відбувалися переважно в серпні. З останніх зжатих пучків вівсяного колосся толочани плели вінок («вінець»), який прикрашали польовими квітами, стрічками, а також колосками пшениці чи жита. Інколи виготовляли одночасно обжинкові вінок і «косицю» – невеликий снопик вівсяного колосся, завдовжки 30–40 см, часто прикрашений пшеничними чи житніми колосками, польовими квітами. Респонденти із сіл бойківсько-покутського пограниччя не мали усталеної думки щодо якостей особи, яка несла ґазді обжинковий «вінець». Це могла робити будь-яка дівчина; дівчина чи жінка, що вміє «ладкати файно»; жінка, що керувала роботою; старша жінка, яка найкраще жала; обов'язково незаміжня дівчина; маленька дівчинка або із сусідської родини, або з родини господаря [5, арк. 3, 7, 11, 14, 17, 22–23, 28, 31, 33, 36, 40, 44, 46, 50, 58–59, 66–67, 69–70, 72, 75, 79, 83, 87, 90, 94, 97, 100, 109, 116–117]. Якщо виготовляли одночасно обжинкові «вінець» і «косицю», то господарю, який скликав толоку, їх несли дві дівчини: «молода» – «вінець», «дружка» – «косицю». «Як дожинали, коли жали дівчата, то котра молодша, була "дружка", котра старша – була "молода". Так придивлялися. Косичку

http://www.etnolog.org.ua

плели. "Молода" мала вінець і до вінця треба було косицю. Косиця – це пучок колосків. Дивилися, котра старша, – повинна нести вінець, котра молодша – косицю. Бо старша дівчина не може йти в дружки молодшій. Завжди молодша мала старшій в дружки йти. То з тих дівчат завжди найстарша – "молода", наймолодша – "дружка"» (с. Глибока Богородчанського р-ну Івано-Франківської обл.) [5, арк. 22]. Можливо, такі жмутки колосків є рудиментами останнього снопа, що його робили на обжинках і разом з вінком несли до господаря, на полі якого відбувалася толока [36, с. 38]. Адже, наприклад, у селах контактної зони Бойківщини та Покуття ґазді інколи приносили обжинковий «вінець», а замість «косиці» – останній сніп, який згодом слугував різдвяно-новорічним «дідом». Колоски «косиці» й «діда» виконували частково аналогічні функції, позаяк обжинкову «косицю» використовували як кропило на Йордан. Подекуди на обжинки робили лише вінок, який могли позначати терміном «косиця» (тоді кропилом був жмуток колосків з «діда»). На Святвечір обжинковий вінок клали на стіл під обрус, усередину вінка – металеві гроші та часник, поверх нього – спершу обрядовий хліб («васильник», «василіник»), а перед самою вечерею – миску з кутею («пшеницею»). Кутя стояла на вінку всю ніч, а після того, як зранку її забирали, на вінок знову клали «васильник» [5, арк. 3, 7–8, 11, 22–23, 28, 33, 39, 46, 50, 59, 66, 72, 75–76, 83, 87, 90–91, 94, 100, 109, 116–118].

Відомий польський етнограф XIX ст. Оскар Кольберг писав, що на Покутті на «дожинки» «вінець» робили з жита, пшениці, ячменю чи вівса: їхні колоски прикрашали позолотою, завивали червоною стрічкою, з якої усередині «вінця» робили хрест. Дівчина, яка несла його на голові («панна-молода», «княгиня»), мала при собі двох «дружок». Принесений толочанами обжинковий вінок (особливо пшеничний чи житній) господар вішав у сінях, зберігаючи його до весни – вимолоченим з вінка зерном він розпочинав сівбу [56, s. 206–207]. На жаль, із цього опису О. Кольбергом обжинкових атрибутів не зрозуміло, чи етнограф мав на увазі ярі різновиди пшениці та жита (які мають засівати весною), чи допустив неточність: обжинковий житній чи пшеничний

http://www.etnolog.org.ua

вінок був з озимих культур, які мали сіяти восени. Зазначимо, що в зафіксованих нами обрядах населення бойківсько-покутського пограниччя, пов'язаних із засіванням на новий урожай, обжинкові «вінець» і «косиця» майже не фігурують, після різдвяних свят їх ритуально знищували: згодовували худобі, курям, пташками або спалювали [5, арк. 3, 7–8, 11, 14, 17, 22–23, 28, 31, 33, 36, 39–40, 44, 46, 50, 58–59, 66–67, 69–70, 72, 75–76, 79, 83, 87, 90–91, 94, 97, 100, 109, 116–118].

Тепер коротко зупинимося на характеристиці головних аспектів персонажного коду обряду, пов'язаного з обжинковим вінком. Так, під час обжинків у колгоспах нести його голові колгоспу вибирали найкращу працівницю. Проте в низці сіл продовжували дотримуватися звичаю, коли вінок мала нести не жінка, а дівчина. Однак у радянський час її вибирали не за вродою, а за «ставленням до праці в колективі» [40, с. 90–91].

Багато дослідників жниварської обрядовості під час розгляду досліджуваного питання цитують працю польського народознавця Ізидора Коперницького, який (як раніше Михайло Пйотровський [21, с. 334], згодом – Никанор Дмитрук [11, арк. 6–7]) зазначав, що нести обжинковий вінок мала дівчина «якнайчистіших звичаїв» – інакше міг бути накликаний неврожай. Саме тому найчастіше його несла десятирічна дівчинка. Проте цей факт дослідники тлумачили, як і нині, по-різному. Наприклад, його пояснюють соціалізуючою роллю жнив та «свідченням певного ініціаційного символічного навантаження обжинкового вінка» [20, с. 501]. Ми ж хочемо звернути увагу на іншу частину твердження І. Коперницького: можливість неврожаю, якщо дівчина, яка несе обжинковий вінок, – «грішна». Імовірно, дівчині чи дівчинці доручали нести обжинковий вінок через їхню ритуальну чистоту, яку забезпечувала цнота [30, с. 33–34; 32, с. 36–39]. Вінок у слов'янській народній традиції був символом саме цноти, чистоти [31, с. 35]. За народними уявленнями, на період жнив у дівчини не буває критичних днів, а якщо є, то вона вже «пряма молодиця, тіко не пов'язана ще» [26, с. 73–74]. Адже під час цих днів жінка вважалася «нечистою» та небезпечною, тому повинна була обмежити свою господарську

http://www.etnolog.org.ua

діяльність і соціальні контакти [15, с. 241]. Можна припустити, що дівчина, яка несла обжинковий вінок, мала бути ритуально чистою задля забезпечення до женців і господарів поля позитивного ставлення покійних предків, які сприяли успішному завершенню роботи. Для такого твердження є достатньо підстав, адже дохристиянський світогляд слов'ян, рудименти якого фіксують в українців і нині, пов'язував природні явища, які сприяли чи шкодили господарській діяльності, з діями саме покійних предків [19; 51].

На основі наведеної інформації можна стверджувати, що обряди волинян, пов'язані з обжинковим вінком (у формі кола чи снопика), є частиною обрядового комплексу населення теренів, де головними зерновими культурами були озимі пшениця й жито. Обжинки тут уважали здійсненими, коли зжали саме ці культури, навіть, якщо інші зернові ще не було зібрано. Це дозволяє скорегувати уявлення про обжинки: вони символізували не так закінчення жнив, як закінчення жнив пшениці й жита. Припускаємо, що цей архаїзм пов'язаний з поширенням зернових культур у давніх слов'ян – пшениці, проса, ячменю, жита [16, с. 48; 18, с. 80, 87–88; 27, с. 136]. Оскільки останнє розповсюдилося пізніше пшениці, згодом потіснивши її завдяки своїй невибагливості до ґрунтів, найімовірніше, первісно обжинали саме пшеницею.

Те, що обжинковий вінок був з колосків озимини, визначало подальші дії з ним: його освячували на одне із серпневих свят (Іллі, Маковія, Спаса, Успіння Пресвятої Богородиці), після чого обмолочували, використовуючи отримане зерно восени під час першого посіву озимих культур. Натомість на тих теренах, де цей жниварський атрибут був з ярих злаків (вівса), його здебільшого не святили на серпневі свята (у цьому не було практичної потреби, оскільки ярину сіють навесні), а використовували в різдвяно-новорічних обрядах.

Вінок господарю, що влаштовував обжинки, первісно мали нести ритуально чисті дівчина чи дівчинка. Адже за народними віруваннями він був пов'язаний з іншим світом, вочевидь, слугуючи своєрідним символом (віхою) запрошення душ покійних

http://www.etnolog.org.ua

предків на урочисту трапезу з нагоди успішного завершення збору врожаю. Таке пошанування предків згідно з міфологічно-релігійним світоглядом українських селян уважалося запорукою їхньої підтримки живим у подальших справах.

Джерела та література

1. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка (далі – Архів ЛНУ), ф. Р-119, оп. 17, спр. 132-Е (Польові етнографічні матеріали до теми «Взаємодопомога в українській сільській громаді», зібрані у Старосамбірському р-ні Львівської обл. Тарнавським Романом Богдановичем. 7–19.07.2005), 136 арк.

2. Архів ЛНУ, ф. Р-119, оп. 17, спр. 162-Е (Польові етнографічні матеріали до теми «Взаємодопомога в українській сільській громаді», зафіксовані Тарнавським Романом Богдановичем у Кременецькому р-ні Тернопільської обл. 7–18.07.2006), 230 арк.

3. Архів ЛНУ, ф. Р-119, оп. 17, спр. 177-Е (Польові етнографічні матеріали до теми «Взаємодопомога в українській сільській громаді», зафіксовані студентом четвертого курсу Тарнавським Романом Богдановичем у Яворівському р-ні Львівської обл. 6–10.07.2007), 68 арк.

4. Архів ЛНУ, ф. Р-119, оп. 17, спр. 218-Е (Польові етнографічні матеріали до теми «Взаємодопомога в українській сільській громаді», зафіксовані студентом четвертого курсу Тарнавським Романом Богдановичем у Славутському р-ні Хмельницької обл. 12–18.07.2007), 83 арк.

5. Архів ЛНУ, ф. Р-119, оп. 17, спр. 364-Е (Польові етнографічні матеріали до теми «Взаємодопомога в українській сільській громаді», зафіксовані Тарнавським Романом Богдановичем у Богородчанському р-ні Івано-Франківської обл. 11–18.07.2008), 124 арк.

6. Архів ЛНУ, ф. Р-119, оп. 17, спр. 365-Е (Польові етнографічні матеріали до теми «Взаємодопомога в українській сільській громаді», зафіксовані аспірантом І року навчання Тарнавським Романом Богдановичем у Гощанському та Острозькому р-нах Рівненської обл. 4–10.07.2009), 64 арк.

7. Архів ЛНУ, ф. Р-119, оп. 17, спр. 366-Е (Польові етнографічні матеріали до теми «Взаємодопомога в українській сільській громаді», зафіксовані аспірантом І року навчання Тарнавським Романом Богдановичем у Теребовлянському, Підволочиському та Тернопільському р-нах Тернопільської обл. (з додатком матеріалів з Віньковецького р-ну

http://www.etnolog.org.ua

Хмельницької обл., Тростянецького та Хмільницького р-нів Вінницької обл.). 18–20.08.2009), 52 арк.

8. Архів ЛНУ, ф. Р-119, оп. 17, спр. 367-Е (Польові етнографічні матеріали до теми «Взаємодопомога в українській сільській громаді», зафіксовані аспірантом ІІ року навчання Тарнавським Романом Богдановичем у Горохівському р-ні Волинської обл., Радивилівському р-ні Рівненської обл. і Радехівському р-ні Львівської обл. 05–11.07.2010), 63 арк.

9. Архів ЛНУ, ф. Р-119, оп. 17, спр. 368-Е (Польові етнографічні матеріали до теми «Взаємодопомога в українській сільській громаді», зафіксовані аспірантом ІІ року навчання Тарнавським Романом Богдановичем у Самбірському та Мостиському р-нах Львівської обл. (з додатком інформації із с. Вишатичі Перемишльського повіту, нині Підкарпатського воєводства Польщі). 14–17.07.2010), 49 арк.

10. Архівні наукові фонди рукописів і фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (далі – АНФРФ ІМФЕ), ф. 1-2 дод., спр. 291 (Арх[ів] Етнографічної секції ІНО. 1. Парубоцькі й дівоцькі громади. 2. Косовиця. Матеріали зібрані в селах Київщини Ясногородці та Глібівці (Димерський район). Зібрав студ[ент] КІНО Ю. Сербул. [1927]), 24 арк.

11. АНФРФ ІМФЕ, ф. 1-4, спр. 210 (Етнографічна комісія. Дмитрук Никанор. «Жнива» (стаття). 1923 р. Рукопис, мелодії), 24 арк.

12. АНФРФ ІМФЕ, ф. 1-5, спр. 425 (Етнографічна комісія. Пісні, весілля, купальські пісні, вірування, легенди, землеробство. Записав М[ефодій] Рябий. Рукопис. 1926–1931 рр. та без дат), 65 арк. + 7а, 34а, 36а, 44а.

13. АНФРФ ІМФЕ, ф. 1-6, спр. 621 (Етнографічна комісія. Пирятинський педтехнікум ім. Гр. Сковороди. Пісні, родинно-побутова обрядовість, весілля, господарча діяльність, побут та інше, дитячі ігри та забави. Записали студенти. 1925–1928 рр.), 167 арк.

14. АНФРФ ІМФЕ, ф. 33-3, спр. 17 (Етнографічне товариство. Балинський етнографічний гурток Кам'янець-Подільської обл. Казки, приказки, звичаї, пісні (ліричні, колядки, весільні...), голосіння, народний календар, словник, легенди, загадки, повір'я, перекази, лічилки та ін. Рукопис. 1929–1931 рр.), 234 арк.

15. *Агапкина Т. А.* Месячные / Т. А. Агапкина // Славянские древности : Этнолингвистический словарь : в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. – Москва : Международные отношения, 2004. – Т. 3 : К (Круг) – П (Перепелка). – С. 241–245.

16. *Баран В. Д.* Пражская культура Поднестровья (по материалам с поселений у с. Рашков) / В. Д. Баран. – Киев : Наукова думка, 1988. – 160 с.

http://www.etnolog.org.ua

17. *Барташук О.* Трансформації в системі жнивної обрядовості подолян (20–80-ті роки XX століття) / Олеся Барташук // Етнічна історія народів Європи : зб. наук. пр. – Київ : УНІСЕРВ, 2008. – Вип. 26. – С. 103–114.

18. *Вавилов Н. И.* Происхождение и география культурных растений / Н. И. Вавилов. – Ленинград : Наука, Ленинградское отделение, 1987. – 440 с.

19. *Велецкая Н. Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов / Н. Н. Велецкая. – 2-е изд., испр. и доп. – Москва : София, 2003. – 240 с.

20. *Виноградська Г.* Обжинковий вінок в контексті традиційної обрядовості українців на сучасному етапі: ґенеза символу / Галина Виноградська // Народознавчі зошити. – 2001. – № 3. – С. 499–503.

21. *Возняк М.* Народний календар із Овруччини 50-х років XIX століття у записі Михайла Пйотровського / Михайло Возняк // Записки Наукового товариства імені Шевченка. – Львів : Наукове товариство імені Шевченка у Львові, 1995. – Т. 230 : Праці Секції етнографії та фольклористики. – С. 303–350.

22. *Воропай О.* Звичаї нашого народу : етнографічний нарис / Олекса Воропай. – Київ : Оберіг, 1993. – 590 с.

23. *Гайова Є.* Архаїчні форми обробітку землі в лемківських селах Великоберезнянщини / Євгенія Гайова // Народна творчість та етнографія. – 2008. – № 3. – С. 78–81.

24. *Галайчук В.* Традиційні календарні звичаї та обряди Старосамбірщини / Володимир Галайчук // Записки Наукового товариства імені Шевченка. – Львів : Наукове товариство імені Шевченка у Львові, 2010. – Т. 259 : Праці Секції етнографії і фольклористики. – С. 138–178.

25. *Гомик І.* Лемківські «вечірки» (вечерниці) / Іван Гомик // Матеріяли до етнології й антропології. – Львів : Етнографічна комісія Наукового товариства імені Шевченка у Львові, 1929. – Т. 21–22. – Ч. 1 : Збірник праць, присвячений пам'яті Володимира Гнатюка / упоряд. Ф. Колесса. – С. 303–308.

26. *Грушевський М.* Дитина в звичаях і віруваннях українського народа. Матеріали з полудневої Київщини / Марко Грушевський // Матеріяли до українсько-руської етнольоґії. – Львів : Етнографічна комісія Наукового товариства імені Шевченка у Львові, 1906. – Т. 8. – VIII + VI + 221 с.

27. *Довженок В. И.* К истории земледелия у восточных славян в I тысячелетии нашей эры и в эпоху Киевской Руси / В. И. Довженок //

http://www.etnolog.org.ua

Материалы по истории земледелия СССР. – Москва : Изд-во АН СССР, 1952. – Сб. 1. – С. 115–159.

28. *Доманицький В.* Народний календар у Ровенському повіті Волинської губернії / Василь Доманицький // Матеріяли до української етнольогії. – Львів : Етнографічна комісія Наукового товариства імені Шевченка у Львові, 1912. – Т. 15. – С. 62–89.

29. Етнографічні писання Костомарова, зібрані заходом Академічної комісії української історіографії / за ред. М. Грушевського. – Київ : Держ. вид-во України, 1930. – XXIV + 353 с.

30. *Кабакова Г. И.* Девочка / Г. И. Кабакова // Славянские древности : Этнолингвистический словарь : в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. – Москва : Международные отношения, 1999. – Т. 2 : Д–К (Крошки). – С. 33–34.

31. *Кабакова Г. И.* Девственность / Г. И. Кабакова // Славянские древности : Этнолингвистический словарь : в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. – Москва : Международные отношения, 1999. – Т. 2 : Д–К (Крошки). – С. 35–36.

32. *Кабакова Г. И.* Девушка / Г. И. Кабакова // Славянские древности : Этнолингвистический словарь : в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. – Москва : Международные отношения, 1999. – Т. 2 : Д–К (Крошки). – С. 36–39.

33. *Килимник С.* Український рік у народних звичаях в історичному освітленні / Степан Килимник. – Вінніпег : Коштом мецената української науки та мистецтва Михайла Козака, 1957. – Т. 4 : Літній цикл. – 178 с.

34. *Килимник С.* Український рік у народних звичаях в історичному освітленні / Степан Килимник. – Вінніпег ; Торонто : Український національний видавничий комітет, 1963. – Т. 5 : Осінній цикл. – 288 с.

35. *Конопка В. М.* Обжинковий вінок на теренах Волині та Поділля: специфіка побутування та функціональне призначення (на матеріалах польових досліджень 2007–2011 рр.) / Володимир Конопка // Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії : Наукові записки РДГУ. – Рівне : РДГУ, 2011. – Вип. 22. – С. 115–118.

36. *Копержинський К.* Обряди збору врожаю у слов'янських народів у найдавнішу добу розвитку / Кость Копержинський // Первісне громадянство та його пережитки на Україні / за ред. К. Грушевської. – Київ : Держ. вид-во України, 1926. – Вип. 1–2. – С. 36–75.

37. *Костенко Л.* Народні календарні свята Чернігівщини (весняно-літній цикл) / Людмила Костенко // На сторожі української народної

http://www.etnolog.org.ua

культури : матеріали міжнар. наук. конф. – Київ : ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, Національний музей народної архітектури та побуту України, 2008. – С. 102–106.

38. *Красовський І.* Календарна обрядовість / І. Красовський, Й. Вархол // Лемківщина : Історико-етнографічне дослідження : у 2 т. – Львів : Інститут народознавства НАН України, 2002. – Т. 2 : Духовна культура. – С. 113–123.

39. *Кримський А.* «Щоб покинули жати та йшли колядувати». З неопублікованої праці А. Кримського / Агатангел Кримський ; публ. і передм. М. Гуця // Культура і життя. – 1991. – 24 серпня. – С. 8.

40. *Кувеньова О. Ф.* Колгоспні обжинки / О. Ф. Кувеньова // Українська етнографія / за ред. К. Гуслистого. – Київ : Вид-во АН Української РСР, 1958. – С. 87–95.

41. *Кувеньова О. Ф.* Свята колгоспної України / О. Ф. Кувеньова. – Київ : Товариство «Знання» УРСР, 1963. – 40 с.

42. *Кутельмах К.* «Спасова борода»: магія чи реальність? Причинки до аграрних мотивів у календарних обрядах українців (За матеріалами Центрального Полісся) / Корнелій Кутельмах // Древляни : зб. ст. і матеріалів з історії і культури Поліського краю. – Львів : Інститут народознавства НАН України, 1996. – Вип. 1. – С. 233–250.

43. *Кутельмах К.* Аграрні мотиви в календарній обрядовості поліщуків / Корнелій Кутельмах // Полісся України : матеріали історико-етнографічного дослідження. – Львів : Інститут народознавства НАН України, 1999. – Вип. 2 : Овруччина. 1995. – С. 191–211.

44. *Кутельмах К.* Прадавня основа в календарній обрядовості українців Карпат / Корнелій Кутельмах // Народознавчі зошити. – 1995. – № 4. – С. 204–208.

45. *Кутельмах К. М.* Календарна обрядовість / К. М. Кутельмах // Гуцульщина : Історико-етнографічне дослідження. – Київ : Наукова думка, 1987. – С. 286–302.

46. *Максимович М.* Дні та місяці українського селянина / Михайло Максимович / упоряд., пер. з рос., вступ. ст. та прим. В. Гнатюка. – Київ : Обереги, 2002. – 189 с.

47. *Мандибура М. Д.* Землеробство / М. Д. Мандибура, С. П. Павлюк // Бойківщина : Історико-етнографічне дослідження. – Київ : Наукова думка, 1983. – С. 90–104.

48. *Пархоменко Т.* Календарні звичаї та обряди / Тетяна Пархоменко // Етнокультура Рівненського Полісся / упоряд. В. П. Ковальчук. – Рівне : ПП ДМ, 2009. – С. 119–192.

http://www.etnolog.org.ua

49. *Рижик Є.* Календарні обряди українців Холмщини і Підляшшя / Єлизавета Рижик // Холмщина і Підляшшя : Історико-етнографічне дослідження. – Київ : Родовід, 1997. – С. 251–269.

50. *Сумцов Н. Ф.* Хлеб в обрядах и песнях / Н. Ф. Сумцов. – Харьков : Типография М. Зильберберга, 1885. – 140 с.

51. *Тарнавський Р.* «Віха» як елемент толочної обрядовості / Роман Тарнавський // Народознавчі зошити. – 2008. – № 5–6. – С. 525–530.

52. *Тарнавський Р.* Обжинковий вінок у системі обряду «Віхи» (До проблеми з'ясування первісної семантики обжинкового вінка) / Роман Тарнавський // Міфологія і фольклор. – 2011. – № 2. – С. 69–78.

53. *Тиводар М. П.* Етнографія Закарпаття : Історико-етнографічний нарис / Михайло Тиводар. – Ужгород : Ґражда, 2010. – 416 с. + 16 с. кол. іл.

54. *Kolberg O.* Chełmskie. Obraz etnograficzny / Oskar Kolberg. – Kraków : Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1890. – 372 s.

55. *Kolberg O.* Dzieła wszystkie / Oskar Kolberg. – Wrocław ; Poznań : Polskie wydawnictwo muzyczne, Ludowa spółdzielnia wydawnicza, 1974 – T. 49 : Sanockie-Krośnieńskie. – Cz. 1. – LX + 552 s.

56. *Kolberg O.* Pokucie. Obraz etnograficzny / Oskar Kolberg. – Kraków : Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1882. – T. 1. – 362 s.

57. *Sokalski B.* Powiat Sokalski pod względem geograficznym, etnograficznym, historycznym i ekonomicznym / Bronisław Sokalski. – Lwów : Drukarnia ludowa pod zarz. St. Baylego, 1899. – 496 s.

SUMMARY

Harvest customs and rituals are the indispensable part of calendar rites of grain-growing nations, in particular the Ukrainians. They were realized mainly during July and August, however, owing to the harvesting attributes, were closely connected with the rituals performed in autumn, winter and spring.

Wreath is one of the main attributes of Ukrainians' harvesting rites. At various ethnic Ukrainian terrains the rituals connected with harvest wreath had differences in the subject (in form of wreath, corns for the attribute etc.), action (rituals with the wreath – its sanctifying in the church, using in the Christmas rituals etc.) and verbal (wordy support of rites) components.

Within the territory of ethnographic Volyn a harvesting wreath was usually made of winter crops (wheat and rye), blessed at one of August holidays,

http://www.etnolog.org.ua

and then threshed, using the received grain for first autumn sowing of winter crops. These pointed rites of Volyniany are a part of a wider ritual system of the Ukrainians of those territories, where the main crops are wheat and rye. However, in those areas where harvest wreath was made of oats, harvest rituals connected with it differ more substantially.

Considering the harvest wreath in the context of mentality of the Ukrainians' and Slavs in general, we see its connection with such its archaic layer as the honour of the late ancestors. This harvest attribute was a peculiar symbol of invitation of the souls of the dead relatives to celebrate harvesting, that expressed the gratitude to them from the live ones for the assistance in the success of the work.

Keywords: harvest wreath, Volyn, the Ukrainians, ritual, custom, traditional culture.

ІМФЕ

http://www.etnolog.org.ua

УДК 398.7+398.21](477)

Андрій ТЕМЧЕНКО
(Черкаси)

МІФ І СНОВИДІННЯ В ТРАДИЦІЙНІЙ КУЛЬТУРІ УКРАЇНЦІВ
(за матеріалами замовлянь)

У статті досліджено семантику сновидінь, що сприймаються як засіб містичного обміну інформацією між «цим» і «тим» світами. Згідно з народними віруваннями, людина не здатна свідомо впливати на сновидіння, оскільки вони – прерогатива вищих сил. Важливою є також прогностична функція сновидіння. Саме прогнозування майбутнього спонукає до його моделювання, тобто які дії / слова необхідно виконати / промовити, щоб приснилося потрібне сновидіння. У цьому аспекті цікавими видаються обряди чарування. На окрему увагу заслуговують віщі сни, які вписуються в систему бінарних протиставлень. Смислові шаблони згруповано за загальними ознаками з маркуванням + / –. Знаковими є також сновидіння про покійників. Особливо це стосується сюжетних сновидінь, які тлумачаться як індивідуальні послання. Містичний зв'язок із пращурами, тілесна нерухомість того, хто спить, пояснюють, чому сон мислився як тимчасова смерть. Із цим пов'язані захисні дії, коли місце сну «опечатували» за допомогою сакральних предметів / дій, а також магічних текстів.

Ключові слова: сновидіння, міф, чарування, пращур, віщування.

В статье исследована семантика сновидений, которые воспринимаются как средство мистического обмена информацией между «этим» и «тем» мирами. Согласно народным верованиям, человек не способен сознательно влиять на сновидение, поскольку они являются прерогативой высших сил. Важной является также прогностическая функция сновидения. Именно прогнозирование будущего и побуждает к его моделированию, то есть какие действия / слова необходимо выполнить / сказать, чтобы приснилось нужное сновидение. В этом аспекте интересными кажутся обряды чарования. Особого внимания заслуживают вещие сны, которые вписываются в систему бинарных противопоставлений. Смысловые шаблоны группируются по общим признакам с маркировкой + / –. Знаковыми являются также сновидения о покойниках. Особенно это касается сюжетных сновидений,

http://www.etnolog.org.ua

которые истолковываются как индивидуальные послания. Мистическая связь с предками, телесная неподвижность того, кто спит, объясняют, почему сон представлялся как временная смерть. С этим связаны защитные действия, когда место сна «опечатывали» с помощью сакральных предметов / действий, а также магических текстов.

Ключевые слова: сновидение, миф, чарование, предок, предсказывание будущего.

The semantics of dreams perceiving as the means of mystic information exchange between *this* and *that* worlds. According to folk beliefs the person is not able to have an influence on dreams consciously, as they are the droit of the higher forces. Prognostic function of dreams is also important. Just the prognostics of the future incites to its modelling, i. e. what actions / words should be executed / said, the necessary thing to be dreamt. Charming rites seem to be interesting according to this point. Special attention should be paid to the prophetic dreams, which are a part of a system of binary oppositions. Significative patterns are classified according to the general features with the marking + / –. Dreams about dead men are also significant ones. It especially concerns to the dreams with a plot, which are interpreted as individual messages. Mystical connection with the ancestors, corporal immobility of the sleeping person can explain why the dream was thought as a temporary death. Protective actions, when the place of sleep was *sealed* with the help of sacred objects / actions, and also magical texts are connected with this fact.

Keywords: dream, myth, charming, ancestor, prophecy.

Дослідження міфоритуальної традиції не обмежується лише аналізом текстових (епічних / пісенних / обрядових) і предметно-речових артефактів. Важливою ланкою її функціонування є глибинні моменти, що становлять їхню основу й асоціюються з підсвідомим. Однак категорія підсвідомого позбавлена конкретики. Із цього погляду доцільним видається вивчення «прихованих» прошарків культури, що їх можна фіксувати й вивчати за допомогою методів етнографії. Мовиться про сновидіння, які «стають елементами народних вірувань, зокрема, до чого вони сняться, який сон збувається тощо, і відбивають ті чи інші архаїчні уявлення або міфологічні моделі чи слугують одним із сюжетотворчих мотивів у творах фольклору або компонентом

http://www.etnolog.org.ua

ритуально-магічних практик» [4, с. 26]. Мета статті полягає у виокремленні ключових аспектів міфології сновидінь та окресленні магістральних напрямів більш розгорнутого дослідження.

Сновидіння можуть бути предметом наукового дискурсу за умови їхньої «легалізації», коли примарні образи й події сну трансформуються в текст, тобто переказуються, адаптуючись таким чином до сприйняття іншими. У такому разі сновидіння впливають на формування окремих аспектів міфоритуальної традиції, оскільки розцінюються як «пряма мова потойбічної сфери» [7, с. 23] і реалізуються як послання / знак / наказ [1]. Отже, «інший світ» через сон встановлює контакти з конкретною особою, і це не залежить від її волі. Інакше кажучи, людина наділена певними властивостями, зокрема вона здатна мислити, бачити, чути, спати тощо, але не може снити собі сни, тобто її самостійність обмежена в плані встановлення зв'язків з потойбічним, що простежується на лінгвістичному матеріалі: мислити / мислю, бачити / бачу, чути / чую, спати / сплю, але не снити / сню. Відсутність згаданого дієслова з ознакою активної дії свідчить про її табуїстичний характер. По-перше, цю дію неможливо самочинно виконати, по-друге, у певних контекстах (магічні практики) вона може сприйматися як форма цілеспрямованого впливу на сферу невидимого, що є прерогативою вищих сил [2]. Продукування сну здійснюється сакральними покровителями і сприймається як інформація священного характеру: «Спала Дзєва на пресвятой гаре, прийшов да нє Ісус Христос. "Спиш, Матко?" – "*Сплю*, пра цябє *сон сню*, чудную, дзіўную, на кресьцє распяўши. Свечьє гараць, сам Бог сядзіць, голоўку скланіўши, сльозку ўраніўши". Ах, Божа мой, Божа, хто четає, *сон знає*, у вадає нє кіпєць мнє, у агніє нє гарець мнє, припадку нє мєць мнє» [8, № 1019].

Зв'язок сновидіння з потойбічним, яке впливає, а в певних моментах «регулює» дійсність, пояснює, чому окремі сновидіння сприймають як віщі. Так, грецьке слово *oneiros* – «сон» – є похідним від *on eirein* – «виголошувати істину» [18, с. 112]. Натомість у слов'янській традиції побутує словосполучення «бачити сни», яке свідчить про те, що сни лише споглядаються людиною і не є предметом її уяви. У цьому випадку віщі сни асоціюються з

http://www.etnolog.org.ua

абсолютним баченням / про-видіння-м як недосяжної, в окремих моментах табуїстичної, здатності бачити невидимі / приховані від людського ока речі. Загалом у міфології існують семантичні відмінності між баченням і чуттям, де бачення асоціюється із сакральними знаннями – провидінням майбутнього, а чуття стосується більше тваринної природи – інтуїтивного відчуття того, що може статися (елемент опозиції К. Леві-Строса «культурне / природне»). Із цього погляду стає зрозумілим, чому людина бачить лише те, що їй дано бачити (зміна зорового фокуса не залежить від її волі), а чує те, що може (слухання не лише ототожнюється з вольовим імпульсом / чуттям, але й асоціюється зі слуханням старших / послухом-дією, слуханням / по-чуттям / від-чуттям). Смислові взаємовідношення між баченням / зором і чуттям / слухом спостерігаємо також у Біблії, де Боже Слово має бути спочатку почутим / відчутим, а потім узримим / розпізнаним: «І не почують вухами, і не зрозуміють серцем, і не навернуться, щоб Я зцілив їх» (Мф. 11, 28–29). Під час сну перед людиною відкриваються інші перспективи – вона бачить те, що недоступно для її фізичного зору, перед нею зникають часово-просторові обмеження «цього світу», що передбачає розуміння сновидіння як території потойбічного / священного. У зв'язку із цим існували спеціальні замовляння-молитви, за допомогою яких долалися часово-просторові бар'єри, що давало змогу зазирнути в майбутнє: «Трі птіци, вєсь свєт облєтітє, а трі дєвіци, мнє расскажитє, ак живой мой муж (чи маць, чи оцєц), *прісніса мнє* живоє что-нібудзь, ак нє живий, *прісніса мнє* што-нібудзь мьортвоє» [8, № 1093]. Подібні звертання стосувалися пташок як істот, здатних долати перешкоди, тому їхні образи асоціювалися з душами пращурів [3], а також із Богородицею, що пояснюється впливом апокрифічних мотивів.

Окремі образи віщих снів можуть становити закодовані міфологічні моделі, що спричиняє існування готових шаблонів, за допомогою яких тлумачаться / дешифруються «загальні» сюжети. Наприклад: «Як снитьця, що місяць у вікно б'є, то буде жених; як сниться повний, то буде старий, і не швидко, а як молодик, – то молодий і швидко. Так само і парубкові» [19, с. 99].

http://www.etnolog.org.ua

До аналогічних моделей належать смислові шаблони, що складають систему бінарних протиставлень з маркуванням + / –, які відбивають основні аспекти міфу й визначаються: за кольором (чиста / брудна вода, біла / чорна сукня, рум'яне / бліде обличчя), віком (старе / молоде тіло), якістю (довге / коротке волосся, повна / порожня посудина), напрямом руху (підніматися вгору / падати вниз). Окремі образи сновидінь, так само як у міфах про потойбічний «перевернутий» антисвіт, трактуються навпаки: гроші / золото тлумачаться як сльози / хвороби, натомість тілесні нечистоти означають матеріальний прибуток.

Окрім сновидінь-моделей, які перебувають у силовому полі бінарних опозицій + / –, цікавими видаються сюжетні сни. Водночас вони відповідають певним критеріям, зокрема в них часто наявні елементи подорожі, зустрічі, діалогу, за допомогою яких моделюється ситуація вибору [4]. Зазвичай такі сни переказуються іншими як свідчення, унаслідок чого набувають ознак міфологічних історій, які «тяжіють до єдиного зразка, що дає можливість вести мову про існування своєрідного жанрового канону, більш-менш наслідувати який прагне кожен оповідач» [4, с. 27]. Відповідні тенденції пояснюються тим, що індивідуальний досвід перебуває в силовому полі міфологічної традиції, тому сновидіння переказуються за певними «правилами» і можуть окремими деталями відрізнятися від того, що снилося насправді. У цьому, власне, і полягає складність вивчення міфології сновидінь, яке стосується не так самого сну, що є прерогативою психології, як «системи уявлень і їхньої інтерпретації, провокування / нейтралізації наслідків, а <...> також вираженої імпліцитно практики "логіки тлумачення", зокрема її традиційної стратегії і моделей, які визначають процес та результат інтерпретації снів і їхніх проекцій на життя сновидця, його рідних та знайомих, його рідного краю, вітчизни» [4, с. 27–28].

У цьому сенсі цікавими видаються сни «за участю» покійників або хтонічних істот, оскільки потойбічний світ є територією абсолютного / досконалого знання, своєрідним еталоном, банком усіх минулих і майбутніх подій. Вважали, що покійні родичі / хтонічні істоти володіють таємними знаннями, переказування

http://www.etnolog.org.ua

яких здійснюється під час сну: «[Моя мать уже мёртвая научіла мєня заговарівать.] Опріснілася, научіла заговаріваць: "Огонь гариць, кроў гариць, огонь заціхає, кроў заціхає" [8, № 309]. У польовій практиці зафіксовані випадки, коли текст «диктується» уві сні кимось із покійних родичів, але забувається після пробудження [5]. Згодом він упізнається й відразу запам'ятовується зі слів іншого, хоча є значним за обсягом (ситуація *déjà vue*). Прикладом цього може бути спочатку почута уві сні, а потім упізнана «молитва від усяких хвороб»: «Господу Богу помолюс, Прачистой Божой Мацєр поклонюс, Прачистая Божая Маці прыступала, такому там болєзнь ўгоўорала. Ішоў Гаспо́д і с Пєтром, і с Паўлом ў Пєтроўий дом. Пєтвоўая цєшча (теща) лєжала ў ўєлікой гарацци, ў ўєлікой боляцци, ў ўєлікіх нємошчах. А Госпо́д прыступіў, а ўона ўстала, здороўа стала, стала їм служиць. Госпо́д прыступіў к такому-то там, к рабу Божаму Іўану і отняў от єго, з єго косцє, з яго крыўє, з єго рук, з єго ног, з єго каріх ўочей, з єго русих броў, з єго русого ўолосу, ўялікіє болєзні, ўялікіє слабошчи, ўялікіє нємошчи, і поньос ўон на сінє море» [8, № 648]. Пояснення подібних феноменів – поза межами логічних силогізмів. Можливо, під час глибокого сну людина перебуває в силовому полі колективного підсвідомого, що обумовлено тисячолітнім досвідом, усталеними традиціями й віруваннями, звідки й «отримує інформацію».

Покійники / хтонічні істоти «знають» майбутнє і можуть попереджати про найважливіші події, які мають статися найближчим часом. Особливість таких сновидінь-попереджень полягає в тому, що покійника / потойбічну істоту завжди «впізнають», хоча вони можуть по-іншому виглядати. Наприклад, респонденту сниться, що біля його помешкання кричать ворони. Сон згодом забувається і згадується лише тоді, коли подібна картина виникає насправді, після чого відтворюється весь сюжет сновидіння. Події сну накладаються на дійсність, що дає змогу моделювати оптимальні з погляду міфу сценарії поведінки. Проаналізуємо декілька прикладів, записаних автором під час етнографічних експедицій.

1. В однієї жінки помер молодий і неодружений син. Невдовзі після похорону він їй наснився й назвав адресу, де померла молода дівчина, попросив покласти їй у труну пачку цигарок (син

http://www.etnolog.org.ua

за життя палив). Наступного дня мати пішла за цією адресою. Там дійсно померла молода дівчина. Мати розповіла сон батькам померлої, і вони дозволили покласти в домовину пачку цигарок [6]. Цей сон розуміється як послання з «того світу», яке апріорі необхідно здійснити, тому воно з розумінням сприймається іншими / «чужими», які стають «своїми» після його виконання. У цьому контексті актуалізуються традиційні вірування щодо поховання неодружених юнаків і дівчат. Тих, хто помер у «не вижитому віці», одягали у весільне вбрання, їм пекли коровай, прикрашали «гільце», а сам обряд виглядав як «одруження із сирою землею». У текстах голосінь фігурує образ зятя, який посилає старостів з «того світу», що стало причиною смерті доньки: «Дочко моя, дитино моя! Нащо ж ти покинула мене? Голубко моя! Хто ж мене доглядати буде? Зятю мій смутний та невеселий! Коли ж ти до мене старостів присилав, що тепер мою дочку забираєш?». У цьому розумінні неодружений хлопець, який приснився матері, сприймається як наречений покійної доньки, а її батьки – як можливі свати. Імітація весілля під час поховання молодих і неодружених є апотропейною дією і виглядає як своєрідний відкуп від можливих «претензій» покійника [7].

2. Респондентці снилося, що вона йде сільською вулицею, а її наздоганяє й обходить праворуч людиноподібна й одночасно ракоподібна істота, у якій жінка впізнає смертельну хворобу (карциному). Відвернути загрозу допомагає традиційний оберіг – дуля в лівій кишені. Після цього істота повертає до іншого двору, де дійсно є хворі на цю недугу, але заходить не в хату, а до хліва. Незабаром одна з кращих корів матері оповідачки захворіла на лейкоз [8]. Цікавою видається одна особливість, зокрема те, що уві сні людина отримала важливу інформацію щодо загрози захворіти. Подальші події тут трактуються як наслідок і продовження сну, які можна передбачити, навіть частково запобігти їм. Очевидним є факт наявності хвороби, знищити яку неможливо, натомість вдається змінити напрямок її руху, жертвуючи худобою. Зміст цього сну нагадує архаїчні викупні жертвоприношення й може слугувати поясненням механізму виникнення подібних вірувань, у яких культивується ситуація вибору. На-

http://www.etnolog.org.ua

приклад, щоб запобігти повені (масовому потопленню), у річку кидали молоду дівчину (одиничне потоплення), яка згодом перетворювалася на русалку; під час епізоотії (масове поширення заразних хвороб серед тварин) на перехресті закопували живого півня, тому цей птах, незважаючи на те що він є символом сонця, міг уособлювати нечисту силу; хворі на лихоманку прив'язували до стовбура дерева пасмо свого волосся, одяг тощо.

Отже, переказування і трактування віщих снів формують окремий пласт традиційних вірувань. Важливими є також «інструктивні вказівки» міфологічного характеру, виконання яких забезпечує можливість побачити потрібний сон [9]. Віщими вважали сни із четверга на п'ятницю, з п'ятниці на суботу, із суботи на неділю. Кожен з названих днів «відповідав» певному віщуванню. Наприклад, у ніч із «чоловічого» четверга (нім. – *Donnerstag*; англ. – *Thursday*) на «жіночу» п'ятницю (нім. – *Freitag*; англ. – *Friday*) ворожили на шлюб. Рудименти давніх вірувань залишилися в замовляннях або коментарях до них: «Украсти десь ластівчине гніздечко, вночі, коли зоряна ніч *з четверга на п'ятницю*. З чужої криниці витягнуть води (також вкрасти), вкинуть у відро з водою гніздечко» [10]. Семантика п'ятого дня тижня, патронесою якого є Параскева П'ятниця, пов'язана з образом давньоруської богині Макоші, покровительки вагітних, ткацтва, щасливої долі, а також сновидінь [10, с. 382]. У «Слові про ідоли» ім'я жіночої богині зіставлено з ворожіннями й віщими снами: «**чьтоутъ ꙗко вг҃ ѧ и ... родопочитание ... и фражьсыѧ сны и чары и оусрѣчѣ в къшь ... и вѣровати в метаниꙗ. и въ лживаѧ писаниꙗ въ еллинскꙗ кощуны. и баснотвореѧ. в срмчю. и в кошь и в сновидѣниꙗ громник. колѧдниꙗ. птичи чарове**» [1, с. 24]. Семантика суботи й неділі пов'язана із завершенням і початком тижневого часового циклу. Очевидно, що найбільшої концентрації цей перехід набуває вночі, коли проявляються приховані бажання, таємні замисли недругів. У текстах, що їх виголошували перед сном, звучали прохання побачити того, хто став причиною зурочення / обра′зи: «Ісус Христос в нагах, *субота єдніца*, якой мнє сон присниўся». Цей рядок прокоментовано так: «Всє дні парниє, неделя і понедєлок, вторак і среда, чєтвер і п'ятница, а субота єдніца»; «Нядзєля с панядзє-

http://www.etnolog.org.ua

лячкам, вавторак с сарадой, чатвєрц с пятніцаю, а *субота адна*, як я малада. Ночка цьомна, зорка ясна, сон благочаслівий, сасніся мнє сон справєдлівий. Лажуся спаць, засипаць. Три ангула ў галавах: адзін відзіць, другой слишиць, треці скажа. Скажицє мнє, пресвятиє ангєли, *хто мєня абідзєў*?» [8, № 982, 1028]. Сон допомагає знайти злодія: «Ангєл мой, стражнік мой, сцєрєжи мєнє, як сам сєбє, цєло́ моєго́, о́браза свого, нам усім па *васкрєсний* дзєнь дожидаца»; «Господу Богу помолюся, Господа Бога попрашу, зорькі-зорянічкі, скориє помочнічкі, приступіцє, поможицє. Понєдзєлок на ўторак, сєрада на чацьвєр, пятніца на суботу, а ти, *нядзєлька адзінічка*, адна прісніся, хто у ман(я) дзєньгі (назвати те, що украли) ўзяў» [8, № 1010, 1094] [11].

Тілесна нерухомість того, хто спить, ірраціональна природа сновидінь, зв'язок із пращурами / хтонічними істотами пояснюють, чому в традиційному світогляді сон розуміли як тимчасову смерть, а смерть – як тривалий сон, що підтверджено лексичним й етнографічним матеріалом [12]. Порівняймо із семантикою російського слова *усопший* – «той, хто спить». Ототожнення сну / смерті, ночі / потойбічного світу спостерігаємо в замовляннях, де «складання» тіла, лікування зубного болю здійснюється уві сні: «Божа Маці на сіняму мору хадзіла, сваго сина з *мєртвих буділа*: "Ўстань, синок, годзє спаці". – "Рад би я, маці, *ўстаці*, дай ісці сустаў настоўляці. Мєнє Бог нє допускаў, бєз мєнє на мєсто ўстаў"» [13]; «"Молодик, молодик, <...> на том свєтє биў?" – "Биў". – "*А мертвиє сплять?*" – "*Сплять*". – "А іх зуби нє болять?" – "Нє болять". Хай (ім'я) не вєкі не балать» [8, № 377, 481]. Порівняймо з текстами-звертаннями до мертвих: «Ти, місяцю Адаме, молодик, питай ти мертвий і живих: у мертвого зуби чи болять? У мертвого зуби ніколи не болять, кості задубіли, зуби заніміли, ніколи не будуть боліть» [19, с. 130-о].

Уявні образи, що з'являються уві сні, розцінюються як видіння душі, яка вночі тимчасово залишає нерухоме тіло й повертається вранці [15, с. 164], що зіставляється з віруваннями про відхід душі після смерті. У зв'язку із цим вважали, що раптове пробудження є шкідливим і може викликати захворювання, оскільки «несанкціоновано» припиняє цю подорож / перериває

http://www.etnolog.org.ua

зв'язок з «тим світом». Особливо це стосується дітей, душі яких ще залишаються «в полі зору» пращурів[14]. «Во снє прібиваць, росці, як бацько, як маці»; «Щоб спаў і прибиваў. Спі і прібивай, Сам Господа Бога нє забивай, шоб спало і прибувало» [8, № 74, 254]. Порівняймо: «Криксам [безсонню. – *А. Т.*] ніколі на дєтєй нє нападать, *сну іх нє сбіваць*, кості іх нє ламать» [8, № 70].

Під час нічної подорожі (так само як посмертної) на душу чекають різноманітні випробування. Наприклад, типовими є «стресові» сновидіння про змій, мерців, кров, «чорну» воду, глибокі провалля тощо. Незвичайні / тривалі видіння «хтонічного світу» можуть спричинити психічні недуги: «Твая маладзьонка нє *пєреспалася*, *нє пєрепужалася*, нє пєрегулялася, а мой маладзьон (ім'я) *пєрепужаўся*, *пєреспаўся*»; «Ў (ім'я) ляку ў животє нє блєть, *єй сну нє сбіваць*, єй кості нє ломать, єй под груді нє подпірать, єй ногі нє ломать»; «Ляк із плетіння, ляк із єдіння, *ляк із спання*, то *не снися ти*, із**коренися**» [8, № 48, 144, 147, 163].

Зв'язок сну з потойбічним провокує захистити нерухоме, тимчасово залишене без душі тіло, що нагадує «печатання» «пустого» / мертвого тіла (пор. давньоруські слова **трѹплии** – «порожній усередині» – і **трѹпиє** – «мертве тіло» [5, с. 1011]): «Ложуся спать на *Божую пєчать*»; «Ложуся спате под *Божію пєчать*, под золотую книгу, под єсноє сонце, крестом крещусь, крестом Богу молюсь, крест на грудях, ангєли по боках» [8, № 978, 994]. Розташування в головах того, хто спить, ікони нагадує аналогічну ситуацію в поховальному обряді: «Крестом сцялюся, крест у мянє ў руках, *Пречиста Мацєрь ў галавах*, а ангєли па баках, а Гасподзь у мєнє ў сєрцах» [8, № 976]; «У кровать ложусь, хрестом стелюсь, хрестом укриваюсь, ангели по боках, *Спаситєлі в головах*, спасіть мою душу од усякого зла, од усякого врага, не тільки мою душу, ще моє чадо і моє обійстя. Ісус Христос, спаси, і Божія Матір Марія»[15]. Вважали, що до «незаповненого» душею тіла, так само як і в покійника, можуть уселитися «чужі» душі не похованих за обрядом мерців, потопельників, самогубців, унаслідок чого з'являються «дводушники». У зв'язку із цим перед сном виголошували молитву, створюючи навколо нерухомого тіла «захисне поле»: «Ангал мой, храніцєль мой, храні маю душу і цєло»; «Сам

http://www.etnolog.org.ua

Господь – сторож надо мною. Сцєрєжи, Господь, мою душу»; «Спатоньки ложуся, хрестом наложуся, Ангола под голову, а сторожа на сторону. Гляди, душа, тіла, ше нас грішних до життя вічного» [8, № 980, 985, 999] [16]. Магічні функції захисних текстів асоціюються з обереговим хрестоподібним орнаментом одягу, спальної білизни, зокрема жіночих сорочок, підзорів і наволочок. Звідси зрозумілою стає семантика текстів-хрещень, що їх виголошували перед сном: «Крижом одзєнуса, крижом подсцєлюса, крест уво мнє, крест надо мной, крест підо мной»; «Ложуся спати, дай Господу Богу знати. Крижом постелюся, крижом оденуся. І криж при мні і прі моєй души»; «Я хрестом стєлюсь, хрестом одінусь. Спать ложуся, я нікого нє боюсь» [8, № 993, 997, 998] [17]. Загалом захист місця для сну нагадує церемонію освячення / очищення простору, а саме виокремлення його частини з території природного / нічного / дикого (пор. з опозицією К. Леві-Строса «природне / культурне» або «дике / свійське»): «Чесним хрестом хрешчуся, на *чистом* мєсці спаць ложуся» [8, № 985]. У такому разі воно набуває ознак сакрального простору: «Лажуся спаць на Божий храм»; «Лажуся спать на сіянскіх горах» [8, № 980, 982], що пояснює зіставлення ліжка із храмом, голови – з престолом («Хрест ў мене ў головах, ангелі – по боках. Шо ў Києві ў церквах, то ў мене ў головах» [8, № 1009]).

Крім захисту у вигляді хреста, актуальними видаються дії із семантикою закривання / обмеження, що їх виконували з метою утримання душі біля тіла, уникнення її «несанкціонованого» відходу [18]: «Спат ложуса, крістом хрістюса, Царскімі воротамі *зачинюса*» [8, № 1002]. Порівняймо з текстами на полегшення пологів із семантикою відкривання: «Царскіє двери *одомкнитиса*, чи Адам, чи Єва на сей свєт появітеса» [8, № 8]. Обидва тексти є окремими елементами міфологічної опозиції «закривання / відкривання», де ключова позиція належить Царським вратам / дверям, їхній образ зіставляється з природними циклами народження / умирання, під час яких перетинається межа земного / потойбічного. Унаслідок цього актуалізується система бінарних міфологічних зв'язків: початок → народження → ранок → пробудження → відкривання / завершення → смерть → ніч → сон → закривання.

http://www.etnolog.org.ua

Знаковим є також внутрішнє наповнення охрещеного / захищеного простору. Предмети, що оточують людину в стані сну, «допомагають» або «заважають» побачити віщий сон. Крім обрядових предметів церковного культу, які захищають людину, котра спить, і стимулюють позитивні сни, існують інші, що виконують протилежну функцію, зокрема дзеркало й вікно. Вважається, що дзеркало вводить в оману душу, яка вночі залишає тіло. Крім цього, воно є не лише місцем переходу до потойбічного світу, але й магічним об'єктом, що «консервує» відображення, тобто всі образи, які відбиваються в дзеркалі, не зникають остаточно, а продовжують існувати, тому його закривають, коли покійник у хаті. Схожого значення набуває вікно, через те його обрамлюють хрестоподібними рушниками, що слугують оберегами від «недоброго ока» й місяця («нічного ока»), світло якого негативно впливає на сон. Відповідний вплив пов'язують із перебуванням місяця в потойбічному світі: «"Місяцю, місяцю, де ти був?" – "За морями, за лісами. Там, де мертві лежать"» [2, с. 13].

Крім міфологічних вірувань, які певним чином пояснюють ірраціональну природу снів, існують вторинні семіотичні системи. До них належать різноманітні способи магічного «регулювання» сновидіннями. Так, виконання окремих дій має «притягнути» необхідне сновидіння. Незважаючи на індивідуальний характер сновидінь, кількість таких «сценаріїв» є стандартною. Найчастіше магічні операції здійснюються жінками і спрямовані на прогнозування майбутнього шлюбу. Наприклад, дівчата клали під подушку над'їдений кусень хліба із сіллю для того, щоб принадити уві сні нареченого. У чехів побутувало повір'я, що хлопець, який з'їв надкушений дівчиною шматок, буде невідступно слідувати за нею [9, с. 519]. Частування уявного нареченого хлібом і сіллю моделює майбутнє сватання, коли разом з рушником вручають хліб і сіль.

Сприйняття сну / ночі як стану / часу моделювання наступних / «денних» подій пояснює, чому обряди чарування відбуваються вночі: «Треба вийти до води *упівночі*, положить на воду кладку, стать на кладку босими ногами, трясти і казать: "*Отець* домовий, скоч додолу та принеси мого Івана до мого дому, неси

http://www.etnolog.org.ua

його душу, неси його кості, неси його живіт і біле лице, і щире серце якнайскоріше"» [19, с. 100-б]. Відповідні тексти можуть бути рудиментами обрядових звернень до пращурів, про що свідчить називання домового *отцем*. Імовірність запам'ятовування перших нічних снів є досить низькою, тому чарування могли відбуватися також на світанку під час «останніх сновидінь»: «Вийти вранці, *чуть* стане *сонце сходить*, <...> стать перед сонцем і казать» [19, с. 102-д]. За логікою міфу здійснення таких дій має вплинути на сон того, кого чарують, викликавши в нього «потрібні» сновидіння і змоделювавши відповідні наслідки.

Відомі також інші засоби магічного «втручання», до якого вдавалися жінки, щоб «прив'язати» до себе чоловіка. Для цього дружина зав'язувала чоловіку очі хусткою, імітуючи, таким чином, їхнє закривання під час сну. Сюжет замовляння слугує описом «потрібного» сновидіння: «Через гору йду, за собой (ім'я чоловіка) веду, щоб ти не бачив ні дня, ні ночі, а тільки на мене виклав очі» [14, № 30]. В інших текстах подібні дії виконують над сонним чоловіком: «Щоб він не ходив до інших жінок, потрібно було взяти землі з його сліду, змішати із свяченим маком і обсипати його сонного з ніг до голови, примовляючи: "Я тебе землею та свяченим маком обсипаю і до поганих жінок не допускаю"» [14, № 32]. Образ сліду (№ 32) дублює мотив подорожі через гору (№ 30) [19]. У першому тексті дружина виконує роль поводиря, без якого рух із закритими очима видається неможливим, а в другому – володіє його слідом, тобто «контролює» наміри чоловіка. Приворотні обряди можуть здійснюватися в іншій формі: «Як спить дівка із парубком, то вирве в його волосся, щоб він не чув, і вирве в себе, і спалить на страсній свічці, збере попілець у пазуху, зав'яже і носить – страсть як буде любить»; «Дівка виймає застібку з сорочки парубка і простригає йому волосся навхрест, і бере з його сліду землі, і все те зашиває у свій пояс. Лєнту затягне собі, а свою оддає йому» [6, с. 10]. У цитованих текстах зафіксовано рудименти обрядів чарування, під час виконання яких жінки «виймали чоловічий слід» або виривали декілька волосин із голови сонного парубка, після чого прив'язували їх до пояса / пазухи (місць, пов'язаних із репродуктивними функціями жіночого організму) [20]. Участь

http://www.etnolog.org.ua

чоловіка в обряді чарування може бути лише умовною і передбачає дію замовляння на відстані. Закривання очей, яке зіставляється з тимчасовим засліпленням / засипанням, здійснюється за допомогою незрячого посередника з «тим світом», що дає змогу моделювати потрібну ситуацію: «Пиймай голуба, вийми із живого очи, його самого пусти, а очи ізсуши і зітри так, щоб був один тильки білий попелець. Потім дай випити, кому слід, приговорюючи: "Як голубу без очей, так би тобі, раб Божий N, за мною без ночей"» [19, с. 103-з]. У цьому випадку зрозумілими стають звертання до «сліпих» покійників як до тих, що перебувають у стані безпробудного сну: «Як жінка хоче, щоб її чоловік любив, то бере трохи воску с того хреста, що дають мертвецю в руки, і шматочок хреста, що стоїть на роздорожу, кладе це в хустку, що ноги мертвому зав'язують, та й зашиє все в його сорочку» [19, с. 103-к].

Мотив присипання як аналог засліплення наявний в обрядах, пов'язаних із далекою дорогою: «Храни тебе, Боже, на всякому місці, на доброму і недоброму, нехай твоя дорога спить, хай твоя дорога гуляє, хай тебе ніхто не чіпляє, ні звірі, ні змії, ні поганії люди» [21]. Порівняймо з індоєвропейськими міфологічними сюжетами, де герой під час подорожі зустрічається з одноокими велетнями, яких осліплює. У цьому аспекті замовляння «в дорогу» порівнюється з мотивами подорожі до потойбічного світу, де провідниками-охоронцями виступають сакральні покровителі, так само як в обрядах охорони місця сну: «Го́сподь впєрєді, Матір Божья позаді, ангєли по боках, а ми в іх руках» [8, № 1036]. Щасливе завершення подорожі позначається частуванням: «Іду сама собою, чєтирє ангєли за мною, адин дарогу праметає, другій дарогу прокладає, третій *стали застілає*, чєтвертий каже: амінь, амінь, амінь» [8, № 1032]. Серед обрядових речей важливе місце посідає сіль (пор. із частуванням уві сні нареченого хлібом і сіллю): «Господь упереді, Божая Мати при мні, ангели, по бокам станьте, <...> *сіль да вода* з вами і вся з мене моя біда» [8, № 1034]. Застосування солі як оберегу зумовлене її здатністю ятрити й виїдати, тому сіль сприймається як засіб ритуального засліплення «недоброго ока»: «Сіль тобі в вічі, каменина в груди, кирпичина в зуби»; «Сіль тобі та печина, та камінь між очима» [22].

http://www.etnolog.org.ua

Отже, сновидіння становлять маловивчений пласт традиційної культури і сприймаються її носіями як засіб містичного обміну інформацією між «цим» і «тим» світами. Аналізуючи народні вірування, доходимо висновку, що людина не здатна свідомо впливати на сновидіння, оскільки вони є прерогативою вищих сил. У цьому аспекті знаковим є той факт, що респонденти майже не згадують, що їм сняться «літературні» демонологічні персонажі – чорти, домовики, упирі, водяні. На нашу думку, це засвідчує їхню деактуалізацію в сучасній міфологічній картині світу. Натомість «популярними» залишаються видіння «чорної» води, щурів, змій, хижих тварин, бруду, персоніфікованих хвороб, негативних кіногероїв, тобто тих персонажів, які фіксуються візуально, зокрема із засобів масової інформації. З іншого боку, людина за допомогою магічних засобів прагне вплинути на зміст сну, «притягуючи» потрібні образи. Таким чином, у міфологічних уявленнях простежується подвійне тлумачення природи сновидіння, де «знаючий» не є звичайним виконавцем «волі міфу», але сам впливає на нього. Водночас ці «вільності» також обмежуються тим самим міфом, оскільки здійснюються переважно жінками й діють з метою принадження / утримання шлюбного партнера.

Важливою є також прогностична функція сновидіння. Саме передбачення майбутнього спонукає до його моделювання, тобто які дії / слова необхідно виконати / промовити, щоб приснилося потрібне сновидіння. У цьому аспекті цікавими видаються обряди чарування як спосіб не лише прогнозування, але й моделювання майбутнього.

На окрему увагу заслуговують віщі сни, які вписуються в систему бінарних протиставлень, тому їхнє трактування доступне всім представникам міфологічної традиції. Смислові шаблони групуються за загальними ознаками з маркуванням + / –. Із цього погляду цікавими є сновидіння із ситуацією навпаки, коли їхнє значення трактується в контексті міфу (об'єкти «нижнього світу» виступають знаками багатства і здоров'я, натомість золото / гроші мають протилежне значення й асоціюються із зубожінням та хворобою).

http://www.etnolog.org.ua

Знаковими є сновидіння «за участю» покійників. Особливо це стосується сюжетних сновидінь, які тлумачаться як індивідуальні послання. Вони також будуються за правилами міфу, на що вказує наявність подорожі, зустрічі, діалогу, унаслідок чого має реалізуватися ситуація вибору, це нагадує схожі дії під час ворожінь, а також сюжети з переказів про подорож культурного героя в індоєвропейській міфологічній традиції.

Містичний зв'язок із пращурами, тілесна нерухомість того, хто спить, пояснюють, чому сон мислився як тимчасова смерть. Із цим пов'язані дії апотропейного характеру, коли місце сну «опечатували» за допомогою сакральних предметів / дій, а також магічних текстів. Вірили, що під час сну душа тимчасово залишає тіло й перебуває в близькому до смерті стані. Безтілесна душа може «бачити» й «чути» те, чого «не бачить» і «не чує» під час перебування в тілі, тому здатна в алегоричній формі попереджати про важливі події в житті людини або її рідних. Під час сну душа, відокремившись від тіла, може зустріти покійних, сакральних покровителів, а також демонічних істот. Щоб уникнути «неконтрольованого» відходу душі, створювали закритий простір, не спали поблизу дзеркал і вікон, захищали їх оберегами у вигляді хрестів.

Застосування етнографічних методів для вивчення сновидінь дає можливість в окремих моментах конкретизувати висновки різних гуманітарних галузей, зокрема психології, завдяки порівнянню з іншими обрядами й віруваннями. Водночас у пропонованій статті лише окреслено загальні питання щодо вивчення міфології сновидіння й не висвітлено інших його аспектів, зокрема сни із ситуацією *déjà vue*.

Примітки

[1] Спостерігається діалектичний зв'язок: зміст сновидіння трактується в контексті міфу, але його «образність» і «сюжетика» залежать від конкретної міфоритуальної традиції.

[2] У міфології сфера незримого є первинною, яка регулює видимі процеси. Схожа ситуація простежується в значеннях, що презентують лімінальні стани: «родити» / діалектне «родю», «мерти» / «мру», але загальновживані форми – «народжую» / «вмираю», де активність дієслова дещо нівелюється.

http://www.etnolog.org.ua

[3] Аналогічні мотиви наявні в інших творах народної культури: «У неділю рано порану сива зозуля вилітала, / На могилу сідала, жалібно ковала, / Голово козацька, голово молодецька, / Чи є в тебе на Русі отець або мати, / Або сестра найменша?» [3, с. 269]; «Коли не било з нащада світа, / Тоди не било неба, ні землі, / Ано лем било синє море, / А серед моря зелений явір, / На яворoньку три голубоньки, / Три голубоньки радоньку радять, / Радоньку радять, як світ сновати» [12, с. 227].

[4] Аналогічні компоненти притаманні деяким мантичним практикам, а саме ворожінню на картах. Докладніше див.: *Темченко А. І.* Традиційні мантичні практики: архаїка знакової системи. – Черкаси : ІнтроліgаТОР, 2015. – 112 с.

[5] На думку вчених, людина запам'ятовує / забуває свої сновидіння через різну роботу скронево-тім'яного вузла головного мозку.

[6] Польові матеріали автора. м. Черкаси, 1997 р.

[7] Відповідна дія порівнюється зі звичаєм виконання останнього бажання перед смертю не лише як «останнього» права, але і як захисної реакції живих від можливих «претензій» потойбічного.

[8] Польові матеріали автора. с. Капустине Шполянського р-ну Черкаської обл., 1998 р.

[9] У Давній Русі існував «інститут» сновидців: «**не послушайте пророка того и съновидьца такого**» [5, с. 777].

[10] Польові матеріали автора. с. Капустине Шполянського р-ну Черкаської обл., 1998 р.

[11] У ніч із суботи на неділю здійснювали інші дії магічного характеру, наприклад, чарування: «Вкрали дівки ложку у парубка, швирень од білої кобили і яйце з-під білої квочки, що сидить. Зварили каші проти неділі уночі, вкинули те яйце, тоєю ложкою помішали і закопали, – де збирається улиця, забили там той швирень і ту ложку та ще потанцювали на тому місці. До вже, де ходить, не ходить парубок, а туди як цуркою тягне» [19, с. 103].

Субота й неділя – єдині дні, що мають власні назви, натомість інші відбивають принцип порядкового рахування: понеділок / після неділі, вівторок / «въторъ» – «другий» [11, т. 1, с. 351], середа / середній, четвер / четвертий, п'ятниця / п'ятий. Імовірно, що субота виконувала функцію «громадського дня». Порівняймо із чергуваннями [у] з [о]: «субота» / «собота» / «суботъ» [11, т. 3, с. 395], що наштовхує на думку про можливі аналогії з поняттям «со-бытие», яке зіставляється з поняттями «со-бор» / «со-ратник» / «со-племенник» [10, с. 294–295], а також формами «субор» – «зібране з ниви і складене в купу каміння»

http://www.etnolog.org.ua

[17, т. 4, с. 792]; «**сѣкроище**» – «місце зібрання» [11, т. 4, с. 217]. Це підтверджують аналогічні назви суботи в старослов'янській, давньоруській та сучасних слов'янських мовах. Заслуговує на увагу також традиція організовувати в суботу різноманітні громадські заходи – толока, весілля, хрестини (пор. з радянськими суботниками).

[12] У такому разі день асоціюється з життям / людьми, а ніч – зі смертю / пращурами. Порівняймо заси́пати (землею) / засипа́ти (спати).

[13] Лікування / встановлення зрушеного суглоба проектується уві сні (стан статики), що додатково свідчить про аналогію сну з «тим світом».

[14] Порівняймо з віруваннями про те, що новонароджена дитина асоціюється з лімінальною істотою, оскільки вона ще не пройшла обряду «олюднення», зокрема ім'янаречення та хрещення.

[15] Польові матеріали автора. с. Капустине Шполянського р-ну Черкаської обл., 1998 р.

[16] «Господь, Пречіста Маці, <...> ангєли, <...> сцєрєжитє наши душечку <...> і закрий наше ім'я от усякого зла»; «Лажуся ў гарах, у Божих славах. Ангєли – при боках. Ангєли має, стойцє при мнє. Што будзє вам, то і мнє» [8, № 986, 990].

[17] «Крестом постелюса, крестом оденюса, неприятеля не боюса»; «Крєст на мнє, і крєст во мнє, крєст у сєрдцє мойом»; «Спаць лажуся, крестом крешчуся, крест ў галавах, крест ў нагах, крест надо мною, крест пада мною» [8, № 975, 977, 981]; «Крєст в головє, ангєли в ногах, Господь со всєх сторонах» [8, № 978].

У цьому контексті знаковою є семантика іменника «одяг», пов'язаного з принципом зовнішнього захисту: **odedįā*, споріднено з поняттям «одежда» / «надежда». Співвідносяться зі старослов'янським «деждж» – «кладу» / «ставлю». У слов'янських мовах має значення: болг. «дяна» – «кладу»; сербсько-хорв. «дјёнêм»; чес. «ději» – «діти» в значенні «втратити / загубити»; словац. «diať»; польс. «dzieję» / «dziać» – «дівати» / «робити»; рос. «делать»; верхньолужицьке «dźeć» – «прясти / ткати» [17, т. 1, с. 509; 17, т. 3, с. 121].

[18] «Душа спати не ходе» [16, с. 499]. Слов'яни вірили, що душа залишає тіло уві сні й має вигляд стрічки, нижній край якої знаходиться в роті, верхній – «може бути де хоче». У цьому аспекті той, хто спить, наближений до того, хто помирає, у кого «душа на одній нитці держиться» [15, с. 163–164].

[19] Посипання голови землею в традиційній культурі є знаком права на власність і протиставляється посипанню попелом (те, що було землею) як відмови від неї (у цьому випадку наявною є бінарність земля /

http://www.etnolog.org.ua

попіл, що діє в межах «основної» опозиції життя / смерть). У зв'язку із цим покладання на голову шматка дерну вважалося підтвердженням клятви й застосовувалося як останній аргумент на знак своєї правоти.

[20] Аналогічні мотиви зафіксовано в інших фольклорних жанрах: «Ой я ж тебе, мій миленький, зілля не давала, / Слідок брала, к серцю клала, що вірно кохала» [13, с. 584–585].

[21] Польові матеріали автора. с. Капустине Шполянського р-ну Черкаської обл., 1998 р.

[22] Польові матеріали автора. с. Капустине Шполянського р-ну Черкаської обл., 1998 р.

Джерела та література

1. *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Т. 1, 2. Репринтное издание 1913 и 1916 гг. – Москва : Индрик, 2000. – Т. 2 : Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народов. – 308 с.

2. Зоряна вода (таємниці поліських знахарів) / [упоряд., вступ. ст. В. Ф. Давидюка]. – Луцьк : Надсир'я, 1993. – 24 с.

3. *Костомаров Н.* Славянская мифология. Исторические монографии и исследования. – Москва : Чарли, 1995. – 688 с.

4. *Лурье М. Л.* Вещие сны и их толкование (на материале современной русской крестьянской традиции) // Сны и видения в народной культуре. Мифологический, религиозно-мистический и культурно-психологический аспекты / сост. О. Б. Христофорова. – Москва : Российский государственный гуманитарный университет, 2001. – С. 26–43.

5. Материалы для Словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Труд И. И. Срезневского. Издание отделения русского языка и словесности Императорской академии наук : в 3 т. – Санкт-Петербург : Типография Императорской академии наук, 1903. – Т. 3. – 1683 с.

6. *Милорадович В. П.* Украинские тайные знания и чары // Українські чари / [упоряд. О. М. Таланчук]. – Київ : Либідь, 1992. – С. 5–13.

7. *Панченко А. А.* Сон и сновидение в традиционных религиозных практиках // Сны и видения в народной культуре. Мифологический, религиозно-мистический и культурно-психологический аспекты / сост. О. Б. Христофорова. – Москва : Российский государственный гуманитарный университет, 2001. – С. 9–25.

8. Полесские заговоры (в записях 1970–1990-х гг.) / [сост., подгот. текстов и коммент. Т. А. Агапкиной, Е. Е. Левкиевской, А. Л. Топоркова]. – Москва : Индрик, 2003. – 752 с.

http://www.etnolog.org.ua

9. *Потебня А. А.* Слово и миф. – Москва : Правда, 1989. – 624 с.

10. *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. – Москва : Наука, 1994. – 608 с.

11. Словарь старославянского языка. – Репринтное издание : в 4 т. – Санкт-Петербург : Издательство Санкт-Петербургского университета, 2006. – Т. 1 (А–Ѣ). – 950 с.; Т. 2 (К–О). – 648 с.; Т. 3 (П–Р). – 680 с.; Т. 4 (С–Ѵ). – 1054 с.

12. *Сосенко К.* Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого Вечера. – Репринтне видання. – Київ : СІНТО, 1994. – 360 с.

13. *Сумцов Н. Ф.* Культурные переживания // Киевская старина. – 1889. – Т. 27. – Декабрь. – С. 582–603.

14. Таємна сила слова (заговори, замовляння, заклинання) / [упоряд., вступ. ст. Г. Б. Бондаренко]. – Київ : Знання, 1992. – 32 с.

15. *Толстая С. М.* Душа // Славянские древности: этнолингвистический словарь : в 5 т. / [под ред. Н. И. Толстого]. – Москва : Международные отношения, 1999. – Т. 2. – С. 162–167.

16. Українські приказки, прислів'я і таке інше. Збірники О. В. Марковича та інших / уклав М. Номис ; [упоряд., прим. та вступ. ст. М. М. Пазяка]. – Київ : Либідь, 1993. – 766 с.

17. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка : в 4 т. / [пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачёва] ; [под ред. и с предисл. Б. А. Ларина]. – Москва : Прогресс, 1986. – Т. 1 (А–Д). – 576 с.; 1986. – Т. 2 (Е–Муж). – 672 с.; 1987. – Т. 3 (Муза–Сят). – 832 с.; 1987. – Т. 4 (Т–Ящур). – 864 с.

18. *Хюбнер К.* Истина мифа / [пер. с нем. И. Касавина]. – Москва : Республика, 1996. – 448 с.

19. *Чубинський П. П.* Мудрість віків. Українське народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського : у 2 т. – Київ : Мистецтво, 1995. – Т. 1. – 224 с. : іл.

SUMMARY

Dreams represent a poorly known layer of traditional culture and are perceived by its carriers as the means of mystic information exchange between *this* and *that* worlds. According to folk beliefs the person is not able to have an influence on dreams consciously, as they are the droit of the higher forces. The fact that the respondents almost do not mention the dreams with *literary* demonic characters such as devils, house spirits, vampires, water sprites is a significant one. In our opinion, this affirms their inactuality in the mo-

http://www.etnolog.org.ua

dern mythological picture of the world. Instead of them the visions of *black* water, rats, snakes, predacious animals, dirt, personified diseases, negative film heroes, i. e. the characters that are fixed in visual form, including the mass media are still *popular*. On the other hand, a person seeks to have an influence on the content of a dream, *pulling* necessary images with a help of magical means. So, in mythological conceptions dual interpretation of the dreams nature is seen, where the *knowing* person is not an ordinary executor of *the will of the myth*, but has an influence on it himself. At the same time, these *liberties* are also limited with the same myth, as are carried out mostly by women with the purpose of luring / holding of the marriage partner.

Prognostic function of dreams is also important. Just the prognostics of the future incites to its modelling, i. e. what actions / words should be executed / said, the necessary thing to be dreamt. Charming rites seem to be interesting according to this point.

Special attention should be paid to the prophetic dreams, which are a part of a system of binary oppositions. Significative patterns are classified according to the general features with the marking + / –. In this context the dreams with the inversely situation, when their meaning is interpreted in the context of the myth (the objects of the *lower* world are the signs of wealth and health, but gold / money in opposite meaning are associated with poverty and disease) are interesting ones.

Dreams about dead men are also significant ones. It especially concerns to the dreams with a plot, which are interpreted as individual messages. Mystical connection with the ancestors, corporal immobility of the sleeping person can explain why the dream was thought as a temporary death. Protective actions, when the place of sleep was *sealed* with the help of sacred objects / actions, and also magical texts are connected with this fact. It has been believed that during a sleep the soul temporarily leaves the body and is in a state close to death. Incorporeal soul *see* and *hear* that it can't hear or see staying in the body, that's why it can notify about important events in the life of the person or the relatives in allegoric form. In this state it can meet the deceased, the sacred patrons and also demonic beings. A closed space was created to avoid *uncontrolled* breaking away of the soul, people also refrained from a sleep near the mirrors and windows, protecting them with talismans in the form of crosses.

Keywords: dream, myth, charming, ancestor, prophecy.

http://www.etnolog.org.ua

УДК 392.33–055.62:316.723](477)"20"

Валентина ГРЕБЕНЬОВА
(Вінниця)

АКТУАЛЬНІСТЬ ЕТНІЧНОЇ СКЛАДОВОЇ ДИТЯЧОЇ СУБКУЛЬТУРИ В УКРАЇНІ В ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ XX – НА ПОЧАТКУ XXI СТОЛІТТЯ

У статті розглянуто та проаналізовано головні складові змісту дитячої субкультури в Україні в другій половині XX – на початку XXI ст.

Ключові слова: дитяча субкультура, складові дитячої субкультури, дитячі ігри, фольклор, дитячий побут, світоглядні уявлення та вірування.

В статье рассмотрены и проанализированы основные составляющие содержания детской субкультуры в Украине во второй половине XX – в начале XXI в.

Ключевые слова: детская субкультура, составляющие детской субкультуры, детские игры, фольклор, детский быт, мировоззренческие представления и верования.

The article considers the analyses the main components of content of children's subculture in the mid- to late XXth – early XXIst centuries in Ukraine.

Keywords: children's subculture, components of children's subculture, children's games, folklore, children's mode of life, children's outlook notions and beliefs.

Одним з актуальних питань світової та вітчизняної етнології є вивчення субкультур як одного з розмаїття явищ культурної диференціації сучасного суспільства. Субкультури охоплюють майже всі аспекти неоднорідності культурного простору, завдяки чому і є популярними. Вони збагачуються за рахунок носіїв особливих соціокультурних переваг та їхньої особистої культури. Тому, вивчаючи ці переваги в різних проявах і різними методами, можна виявити вагомі для розуміння характеристики певної субкультури [14, с. 102].

Вивчення субкультур як структур та взаємозв'язків між ними завжди залишаються актуальними питаннями, адже через зміни

http://www.etnolog.org.ua

в суспільстві змінюються естетика, етика, ідеологія, ціннісна та поведінкова системи. До таких субкультур належить і дитяча.

Дослідженню питання дитячого життя й побуту приділяли увагу авторитетні постаті української етнографії кінця XIX – початку XX ст. Це, зокрема, М. Грушевський [17], Н. Заглада [19], які вперше звернули увагу на дітей як на активних членів соціуму, що мають власну («дитячу») субкультуру. У другій половині XX – на початку XXI ст. в рамках обраної теми інтерес становлять праці В. Борисенко [15], Н. Гаврилюк [16], І. Щербак [32], А. Забловського [18] та ін., які зробили вагомий внесок у дослідження статевовікового аспекту традиційної культури, та праці В. Абраменкової [13], І. Кона [22], В. Кудрявцева [25], М. Осоріної [27], А. Сальникової [30], А. Мудрик [26], О. Кононко [23] та ін., у яких розглядаються специфічні суперечності, проблеми та перспективи дорослішання дітей у сучасному світі.

Метою нашого дослідження є спроба простежити й проаналізувати складники дитячої субкультури на початку XXI ст.

Увага саме до дитячого населення активно зростала впродовж другої половини XX ст. У 1959 році Організація Об'єднаних Націй прийняла «Декларацію прав дитини», а 1979 рік був оголошений Міжнародним роком дитини. У 1989 році з ініціативи Польщі було прийнято Конвенцію ООН «Про права дитини», що набула чинності в Україні з 27 вересня 1991 року. Ці акти сприяли повороту громадської свідомості від розуміння дитини як істоти, котра «готується стати особистістю», до визнання самоцінності дитинства в розвитку загальнолюдської культури й можливості участі дітей у різних сферах життя суспільства [13].

Отже, поняття «дитяча субкультура» виникло не так давно у зв'язку зі зростанням гуманізації та демократизації суспільного життя. Це особлива система уявлень про світ, цінності, моделі поведінки та спілкування, що побутують у дитячому середовищі, тобто культура в культурі, яка живе за специфічними та самобутніми законами, хоча і «вбудована» в загальне культурне ціле [20, с. 31].

Існування дитячої субкультури як цілісного історико-культурного феномену зумовлене віковою стратифікацією суспіль-

http://www.etnolog.org.ua

ства, коли, ще не пройшовши ініціації до молодіжної громади, діти об'єднувалися для здійснення спільних форм життєдіяльності, тотожної дорослим. Дитяча субкультура як специфічне, приховане від стороннього ока явище набуває значення у віковому діапазоні між 3–4 роками (коли в дітей зароджується самостійне соціальне життя) та 13–14 роками, коли на зміну дитячій приходить підліткова субкультура [28, с. 86]. У сучасній урбанізованій культурі вікова стратифікація більш зорієнтована на процеси соціалізації через школу, тому верхньою межею можна вважати період до 17-річчя.

Наприкінці 1990-х років поняття «дитяча субкультура» дістало визначення й закріпилося в наукових колах, означивши особливу культуру дітей як своєрідний субетнос у рамках різних етносів світу [31, с. 106]. Так, до складових дитячої субкультури, окрім дитячої гри, дитячого фольклору, художньої творчості дітей, їх комунікативної поведінки, сьогодні зараховують особливі традиції та свою етику [31, с. 106–111].

Субкультура, на думку вчених, має свою структуру. І. Кон уважає, що при всій залежності від дорослих світ дитинства має певну психологічну автономію, і ця своєрідна дитяча культура, точніше – субкультура, повинна бути сприйнята зсередини, а не просто пояснена функціонально, як підготовка до майбутнього дорослого життя [21, с. 47]. Її потрібно розглядати не тільки як продукт соціалізації навчання з боку дорослих, але і як автономну соціокультурну реальність, своєрідну субкультуру, що має власну мову, структуру, функції, традиції. І тому він визначає три головні підсистеми цієї культури: 1) дитяча гра; 2) дитячий фольклор і взагалі художня творчість; 3) спілкування та комунікація [22, с. 62], у ході яких формуються загальні навички соціальної поведінки, специфічні системи цінностей, орієнтація на групові або індивідуальні дії.

Сучасні дослідники феномену дитячої субкультури наполягають на усталеності її структури й виокремлюють такі компоненти: дитячий фольклор, дитяча словесна творчість, дитячий правовий кодекс, дитячі ігри, дитячий гумор, релігійні уявлення, дитяче філософствування, естетичні уявлення, дитячі інтереси,

http://www.etnolog.org.ua

табуювання [14, с. 105]. Серед цих компонентів є культурні форми, що створювалися дорослими для дітей, аби прилучити їх до досягнень культури, інші є витворами особистої діяльності дітей, які перейшли з дорослого світу й трансформувалися в продукти дитячої субкультури, утративши наданий дорослими первинний зміст.

Дитяча субкультура є своєрідним світобаченням та світорозумінням дитини, формує цілісний життєвий досвід, досягає розуміння різних сторін соціального життя та самоутвердження в ньому. У цій структурі ми виокремлюємо такі складові: дитячий фольклор, дитячі ігри, іграшки, дитячий гумор, світоглядні уявлення та вірування, дитячу моду, естетичні уявлення, дитячі інтереси, табуювання. Це той світ, який дитяче співтовариство склало для себе протягом усього соціогенезу, завдяки якому воно набуває своєї сутності, конструює свою власну сферу життєдіяльності. У межах цього дослідження особливого значення набуває аналіз таких складових дитячої субкультури, як дитячі ігри, фольклор, дитячий побут, світоглядні уявлення та вірування, адже саме вони є найпоширенішими, соціально, економічно та світоглядно обґрунтованими, історично тяглими проявами етнічної культури.

Важливість пізнання дитячої субкультури полягає в тому, що ми маємо справу не тільки з наслідуванням сьогочасної культури дорослих, а й традиційними надбаннями, що передаються дітям із покоління в покоління.

Дитячий фольклор існував і певною мірою продовжує існувати як істотна частина загальнонаціональної народної творчості, відображає як і інші її види, динаміку її життя і розмаїття форм.

До власне дитячого фольклору належать жанри, складені самими дітьми (лічилки, заклички та примовляння, прозивалки, прізвиська та дражнилки, мирилки, страшилки, фантастичні історії, дитячі казки), які є важливими компонентами дитячої субкультури.

Поширеним жанром у дитячому середовищі є лічилки – невеличкі віршовані твори, якими визначаються роль і місце у грі кожного з її учасників. Вони належать до тих словесних дитячих творів, які супроводжують життя дитини від 3 до 12 років.

http://www.etnolog.org.ua

З кінця 1980-х років XX ст. спостерігаємо явище етнокультурної дифузії, яке продиктоване впливом на дитячий фольклор персонажів мультфільмів та дитячих фільмів іноземного виробництва, що подекуди веде до доповнення традиційних текстів лічилок новими персонажами.

У дитячій групі активно побутують дражніння (прозивалки) й прізвиська, що є однією з найпоширеніших ділянок саме дитячої творчості. Складовою дитячої субкультури є насамперед природна потреба в критичному ставленні до вчинків та формуванні позитивної поведінки тощо. Жанр дитячих дражнилок продовжує поповнюватися новими творами дотепер. Їх стійкість залежить від особливостей дитячого психічного розвитку (сприйняття критики). Дитина, яка вміє за себе постояти, знайде й правильну відповідь для того, хто її образив, так звану обмовку. Виділяють такі види дражнінь, як висміювання рис характеру, поведінки та зовнішності; полюбляють також добирати рими та перекривлювати імена тощо.

У дражнилках яскраво проявляються особливості дитячої психології, безпосередність дитячої реакції в момент сварки чи суперечки на слова-образи, жести, гримаси, а то й дії.

Серед дитячого фольклору зафіксовані мирилки (як українською, так і російською мовами). Активна русифікація почалася з початку 1970-х років. До того часу українська мова була поширена в селах і райцентрах. Із середини 1990-х років більшість дітей розмовляли російською мовою, і тому в їхній пам'яті зафіксовані саме такі тексти. На сьогодні в дитячому колективі переважають уже тексти українською мовою.

Внутрішнє наповнення дитячого фольклору диференціюється залежно від віку. У дітей відбувається переорієнтація на фольклорні жанри дорослих (частівки, анекдот), на твори, складені професійними авторами. Якщо до 1990-х років фольклор був надбанням усної культури, то сучасний дитячий фольклор – життєве явище, що відображає стихійну оцінку дітьми суспільства, у якому вони ростуть.

Дитячі ігри є частиною їхнього повсякденного життя й підпорядковуються визначеним правилам, через які встановлюється

http://www.etnolog.org.ua

загальний порядок в певному середовищі. Саме через народну дитячу гру дитина проходить перші ініціації, що ведуть до інкультурації та соціалізації, набуває емпіричного досвіду, що формує стереотипи поведінки, тобто відбувається її особистісне становлення насамперед як носія етнічної самосвідомості. Ігри, у які грали діти у ХХ ст., вивчено за такою класифікацією: 1) рухливі ігри без предметів та з предметами; 2) сюжетно-рольові; 3) розважальні; 4) ігри-тайники; 5) словесні; 6) настільні; 7) азартні; 8) голосіння, мовчанки.

З'ясувалося, що деякі ігри були пристосовані до конкретного природничо-географічного середовища та пов'язані зі специфікою господарської діяльності, ремесел і промислів, які побутували в селі. У кінці ХХ – на початку ХХІ ст. кількість рухливих ігор, порівняно з попередніми роками, помітно зменшилася; діти надають перевагу технічним та комп'ютерним іграм. Окремі елементи дитячих ігор у традиційному ключі використовуються в дитячих садочках, для дітей молодшого шкільного віку. У сільській місцевості частково зберігаються традиційні розваги на свіжому повітрі. Молодші діти залюбки ще граються в такі народні ігри, як «Подоляночка», «Хустинка».

Світоглядні уявлення та вірування як складова дитячої субкультури є народною дитячою філософією, що презентує собою систему міфологічних вірувань, ідеологічних переконань, різних мотивів, уявлень. Серед вірувань у повсякденній культурі як дорослих, так і дітей переважають ті, що їх людина частково чи повністю дотримується повсякчас. Це, зокрема, стосується таких важливих подій приватного життя, як сімейні обряди (народження, одруження, поховання), новосілля, купівля-продаж, подорожі тощо.

Великого значення надавали діти дотриманню численних табу, які перейняли від дорослих. Вони розцінювалися як гарантія благополуччя самої родини та успішного ведення господарства. Ці словесні форми залишаються актуальними й сьогодні. Вони пов'язані з магічними властивостями деяких птахів, тварин, комах, а також рослин.

Певними повір'ями привчали дітей, як правильно сидіти за столом: «Не можна хитати ногами, тому що розважаєш чортиків».

http://www.etnolog.org.ua

Багато забобонних вірувань, які побутували в сім'ї, діти переймали від старших. Отже, через ці вірування в дітей відбувається засвоєння звичаїв і традицій своєї сім'ї, попередніх поколінь.

Від дорослих діти знають про різні народні метереологічні прикмети. Ці знання пов'язані зі стереотипами та принципом передачі знань, який характерний для постфігуративної культури.

З'являються світоглядні уявлення, породжені новітніми технологіями другої половини XX – початку XXI ст. (кіно, телебачення, поява та розвиток низки галузей наук, зокрема ядерної фізики та ін.) – НЛО, кінець світу, поява прищельців, міжгалактичні війни, повстання роботів, кіборгів, знищення живих людей їхніми клонами, віра у віртуальні світи тощо.

Найпоширенішими дитячими заняттями залишаються рибальство, побудова «хаток», дитяча їжа та напої, колекціонування і т. ін.

Дитяче рибальство було й залишається популярним видом дитячого заняття в сільській місцевості. У традиційній культурі сформувалося безліч способів ловити рибу. Найвідомішим із них є ловлення риби й раків руками в норах біля берега в очереті. У рибальстві використовували різноманітні знаряддя праці, зокрема сітки: ловлення «барабаном» – конусоподібним приладдям із сітки, через вужчий бік якого запливає риба, а потім заплутується в цій сітці. Трапляється ловіння саком – чотирикутним приладом із держаком, обтягненим сіткою, а також «небом» – великим чотирикутним саком. Поширеним є ловлення риби за допомогою вудки – довгої палиці, до якої прив'язана волосінь з гачками. Від 60–70-х років XX ст. й до сьогодні рибу ловлять спінінгами та «резинками». Нині застосовують як традиційне, так і новітнє риболовне знаряддя.

Одним із видів ігрової діяльності дітей було наслідування дорослих у будівництві житла, спорудження «хаток». Усе це могло відбуватися на землі, найчастіше – у подвір'ї своєї оселі (закутках), на деревах, на березі річки, ставка тощо. Матеріалом слугувало гілля молодого клена, адже воно легко ламалося, лопухи, дошки з ящиків, клейонка. Інколи випрошували в старших рядна, подушки й несли все до «хатки». Якщо будівництво відбувалося на городі, використовували соняшники та віниччя [3, арк. 5,

http://www.etnolog.org.ua

8, арк. 15–17; 4, арк. 5] – матеріал, який постійно був під руками. Варто зазначити, що спорудженню «хаток» на підвищенні, зокрема на деревах, віддають перевагу хлопчики, а на землі – дівчатка. Це пов'язано з тим, по-перше, що хлопці є сміливішими, спритнішими, сильнішими, ніж дівчатка. По-друге, хлопці за своєю природою тяжіють до більш екстремальних (ризикованих) ігор. По-третє, виходячи з гендерних ролей, вони хочуть цим самим показати свою зверхність та силу над слабшою статтю.

Ще однією складовою, що заслуговує на увагу, є «дитяча їжа та напої». Крім основних продуктів, якими діти харчуються в сім'ї, є ще багато такого, що можна знайти в природному середовищі. Так, збирають суниці, жовту акацію, цвіт білої акації, глід, барбарис, дикий щавель, терен, клей з дерев (на сливах і вишнях витікає з-під кори і застигає), калачики, ожину, березовий та кленовий сік. Крім того, вживали мурашину кислоту («брали гіллячку, обдирали кору – і в мурашник, опісля смоктали, воно таке кисле») [6, арк. 5–8]. У такий спосіб діти ознайомлювалися з природним ландшафтом, з їстівними рослинами, училися бути спостережливими. Нині ця складова певною мірою залишається актуальною в сільській місцевості.

У досліджуваний період досить поширеним було «дитяче колекціонування» – систематизовані зібрання однорідних предметів. У радянську добу діти найчастіше колекціонували фантики (обгортки від цукерок), кишенькові календарики, листівки, марки, різні монети, коробки від сірників та сигарет, фотографії акторів. Найбільшу перевагу в хлопців мала колекція марок, що їх вони відклеювали з конвертів, вимінювали в ровесників, купували на пошті, зекономивши гроші, які давали їм батьки до школи. У 1970-х роках сільські діти не відрізнялися від міських; вони також збирали колекції марок, значків, поштових листівок, засушували різні рослини для шкільного гербарію.

У 1990-х роках із поглибленням економічної кризи, що призвела до такого явища, як «човникарство» та заповнення закордонною продукцією пострадянського ринку, популярності серед дітей набуває колекціонування вкладок-наклейок від «жувальних гумок», цяцьок із «кіндер-сюрпризів». Сьогодні діти зби-

http://www.etnolog.org.ua

рають картки поповнення рахунків до мобільних телефонів (на різні суми та різних операторів) та наклейки. Попит у хлопців мають футбольні журнали, у які вони вклеюють фото гравців улюблених команд та лідерів – свого роду творення власного світу, а також серійні та колекційні видання, що комплектуються предметами для колекціонування та подарунками: «Черепашки Ніндзя», «Людина-павук», «Ранетки» тощо.

Дитяча мода – один з компонентів дитячої субкультури. Вона є найважливішим регулятором масової поведінки й спілкування, що відіграє значну роль у вихованні людини, формуванні її особистих переконань, а також стратифікованих уявлень про мораль і красу. Це насамперед позиціонування себе в суспільстві, тому є важливим компонентом. До дитячої моди та естетичних уявлень навколо неї належать різні дитячі прикраси, оздоби, виготовлені власноруч, зокрема з природних матеріалів, створенням яких займалися переважно дівчатка. Вони прикрашали голову віночками з квітів (кульбаб, ромашки), робили намисто та браслети з різноманітних ягід, кісточок і квітів (горобини, зеленої калини, шипшини, смородини, вишень, шкарлуп гарбузового насіння, інколи з гороху, каштанів, жолудів, латаття, відцвілих підсніжників), макаронів, бісеру. Сережками слугували ягоди черешень і вишень, квіти кульбаби; кліпсами – листки мальв; обручки виготовляли з кульбаби, дроту та трави; нігті – з пелюсток маленьких квітів. Досить часто діти робили собі з лопухів шляпи, спідниці, парасольки; з листя каштана, очерету – плащі та спідниці, прикрашаючи їх квітами. Сухе листя слугувало матеріалом для шарфів, квіти лопуха (реп'яхів) – для брошок, а з листя рослини можна було зробити сумочки [10, арк. 3; 9, арк. 4; 7, арк. 1–10; 12, арк. 7; 1, арк. 10; 3, арк. 12; 5, арк. 3, 7; 11, арк. 4, 22; 8, арк. 15–17].

Сьогодні серед дітей, які копіюють молодь, поширеною є мода на бодіарт у вигляді татуювання, зробленого з наклейок або намальованого самостійно різними засобами (ручкою, фломастером, тичинками квітів тощо). На наклейках, які пропонує сучасне виробництво, здебільшого зображені герої мультфільмів і коміксів, квіти, машинки. Діти часто самі малюють побачене, оскільки сюжети є простими для виконання і більше відобража-

http://www.etnolog.org.ua

ють дитячий світогляд. Якщо ж сюжети копіюються частково, то діти намагаються відтворити й топографію.

Використовуються речі, доступні дітям з матеріальної точки зору, якими вони можуть розпоряджатися самостійно, адже це імітація, і діти це розуміють. Показовим на такому тлі є мода на татуаж. Діти тільки імітують татуювання ручкою, фломастером або за допомогою наклейок. Семантичне навантаження тату для них не має першорядного значення. Це не вияв синкретичного зв'язку з природою, як для первинних людей, а ознака соціальної стратифікації. Тепер це, найвірогідніше, наслідування старшої молоді як окремої вікової верстви з її прагненням до самовираження.

З'ясувавши природу татуювань у дітей зазначеного періоду, ми дійшли висновку, що вони розмальовують власне тіло, аби прикрасити його. Відбувається вікова градація. З віком для дітей тату із царини «сакральної» та «декоративної» поступово переходить у соціалізуючу. Вони використовують свої техніки, це зручний підручний матеріал – ручка, наклейки.

Через подібність, наслідування дорослого комплексу дитячий одяг не був об'єктом дослідження етнологів XIX – першої половини XX ст. Вони вивчали значення кольору одягу в статевій стратифікації дітей. Навіть за віковим показником різниці у вбранні не існувало, адже сільські діти носили переважно перешитий одяг дорослих. Основним, а подекуди і єдиним одягом була сорочка, хоча вбрання міських дітей розрізнялося за призначенням – повсякденне, святкове, а також спеціальна форма для навчання.

Сучасні дослідники вважають, що дитяча мода виокремилась у світській культурі наприкінці XIX ст. В Україні тільки в другій половині XX ст. вона стала повсякденним явищем. Комплекс вбрання нормується за статевою ознакою: за дівчатами закріплюється яскравіша гама кольорів, а за хлопчиками – темніша. З'являються моделі одягу, призначені тільки для дитячого віку. Поширюються нові елементи: штани, комбінезони, лосини, панамки, блайзери тощо. Упроваджуються аксесуари, розраховані на дитячу аудиторію. Їм притаманна особлива конструкція та

http://www.etnolog.org.ua

використання дешевого матеріалу. Водночас святковий одяг зберігає наслідування дорослого.

У моделюванні одягу як специфічній галузі сучасного промислового прикладного мистецтва спостерігається активне освоєння етнокультурних традицій, унаслідок чого в сучасному уніфікованому одязі з'являються окремі національні та етнорегіональні елементи [29, с. 276].

У дитячій моді другої половини XX – початку XXI ст. яскравим проявом етнічної самобутності стала вишивка. Під час хрущовської «відлиги» з пожвавленням інтересу до минулого, етнічної культури, будинки моди в дитячих моделях почали використовувати елементи традиційної вишивки. Такий процес набуває особливого звучання з глобалізацією суспільства, адже за допомогою саме етнічних елементів можливе збереження самобутності культури.

Сучасна дослідниця О. Косміна не випадково вважає, що внаслідок трансформації традиційних світоглядних уявлень сучасне суспільство змінило й своє ставлення до одягу. Одягові тканини, їх колір та декор, характер крою складових частин вбрання, а також прикраси в уявленнях сучасної людини втратили своє традиційне сакрально-оберегове значення і сприймаються нею тепер здебільшого лише як стилістична або декоративно-художня цінність [24, с. 29]. Скажімо, на сьогодні орнамент вишивки в одязі сприймається вже не як маркер мешканців певного етнічного регіону, віку чи соціального статусу його носія, а як ознака належності вбрання, оздобленого вишивкою, до «етностилю». У незалежній Україні відбувається немов зворотний процес. Етнічний костюм повертається з концертної сцени на вулицю, зокрема на етнофестивалі, де своєрідним дрескодом є вишита сорочка, силянка не тільки серед молоді, але й поміж дітей. Останнім часом одягання дітьми вишитої сорочки використовується як елемент патріотичного виховання.

Слід відзначити, що дитяча мода реагує на навколишній світ. В одязі з'являються герої найпопулярніших мультфільмів, кінофільмів («Гаррі Поттер», «Курсанти», «Ранетки», «Маша і Ведмідь»). Дитяча культура засвоює зміни навколишнього середо-

http://www.etnolog.org.ua

вища для дітей, певним чином формує їх ілюзію в середовищі дорослих. Наприклад, під час Помаранчевої революції в одязі використовували переважно оранжевий колір.

Загалом світова дитяча мода глобалізована, але останнім часом окреслилася тенденція її локалізації за рахунок етнічного забарвлення, що розглядається як протистояння уніфікації повсякденного життя.

Отже, структура дитячої субкультури майже не змінюється, трансформується її змістове навантаження, форма вираження (одні жанри поповнюються, інші збіднюються) та шляхи передачі (телевізор, кіно, комп'ютер). Тому змінюється лише співвідношення між її складовими. Запроваджуються у вжиток нові лексичні одиниці, переважно іноземного походження.

Джерела та література

1. Архів Рукописного фонду навчально-наукової лабораторії з етнології Поділля Інституту історії, етнології і права Вінницького державного педагогічного університету ім. М. Коцюбинського (далі – РФП ВДПУ), ф. 1, оп. 4, спр. 80.

2. РФП ВДПУ, ф. 1, оп. 7, спр. 112.

3. РФП ВДПУ, ф. 1, оп. 10, спр. 95.

4. РФП ВДПУ, ф. 1, оп. 13, спр. 69.

5. РФП ВДПУ, ф. 1, оп. 14, спр. 116.

6. РФП ВДПУ, ф. 1, оп. 17, спр. 55.

7. РФП ВДПУ, ф. 1, оп. 18, спр. 55.

8. РФП ВДПУ, ф. 1, оп. 18, спр. 56.

9. РФП ВДПУ, ф. 1, оп. 23, спр. 80.

10. РФП ВДПУ, ф. 1, оп. 26, спр. 98.

11. РФП ВДПУ, ф. 1, оп. 26, спр. 108.

12. РФП ВДПУ, ф. 1, оп. 28, спр. 93.

13. *Абраменкова В. В.* Дети-пророки: социогенетический анализ представлений об опасности в детской субкультуре [Электронный ресурс] / В. В. Абраменкова. – Режим доступа : http://www.ditya.ru/index.php?module=static&page=63.

14. *Богуш А. М.* Діти і соціум. Особливості соціалізації дітей дошкільного та шкільного віку : монографія / А. М. Богуш, Л. О. Варяниця,

http://www.etnolog.org.ua

Н. В. Гавриш, С. М. Курінна, І. П. Печенко ; наук. ред. А. М. Богуш ; за заг. ред. Н. В. Гавриш. – Луганськ, 2006. – 368 с.

15. *Борисенко В.* Обряди перших років життя людини // Народна культура українців : історико-етнологічне дослідження : у 5 т. / наук. ред. М. Гримич. – Київ : Дуліби, 2008. – Т. 1 : Діти. Дитинство. Дитяча субкультура. – С. 82–95.

16. *Гаврилюк Н. К.* Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев) / Н. К. Гаврилюк. – Київ : Наукова думка, 1981. – 281 с.

17. *Грушевський М.* Дитина у звичаях і віруваннях українського народу / М. Грушевський. – Київ : Либідь, 2006. – 256 с.

18. *Забловський А. В.* Соціалізація статево-вікових груп в традиційній культурі українців другої половини XIX – початку XX ст. : автореф. дис. … канд. іст. наук : спец. 07.00.05 «Етнологія» / А. В. Забловський. – Київ, 2005. – 18 с.

19. *Заглада Н.* Побут селянської дитини. Матеріали до монографії с. Старосілля / Н. Заглада. – Київ : Київ-Друк, 1929. – 179 с.

20. *Иванова Н. В.* Особенности и значение детской субкультуры / Н. В. Иванова // Педагогика. – 2005. – № 7. – С. 31–36.

21. *Кон И. С.* К этнографическому изучению мира детства / И. С. Кон // Советская педагогика. – 1981. – № 9.

22. *Кон И. С.* Ребенок и общество: историко-этнографическая перспектива / И. С. Кон. – Москва : Наука, 1988. – 270 с.

23. *Кононко О. Л.* Дитяча субкультура як цінність і складова особистісно-орієнтованої освіти / О. Л. Кононко // Дошкільне виховання. – 2001. – № 12. – С. 6–9.

24. *Косміна О.* Українське традиційне вбрання в сучасному урбаністичному середовищі (з досвіду етносоціологічного дослідження) / О. Косміна // Етнічна історія народів Європи. – Київ, 2006. – Вип. 21. – С. 29–34.

25. *Кудрявцев В. Т.* Психология развития человека / В. Т. Кудрявцев. – Рига : Пед. центр «Эксперимент», 1999. – 150 с.

26. *Мудрик А. В.* Социальная педагогика / А. В. Мудрик. – Москва : Академия, 1999. – 234 с.

27. *Осорина М. В.* Секретный мир детей в пространстве мира взрослых / М. В. Осорина. – Санкт-Петербург : Питер, 1999. – 288 с.

28. *Печенко І. П.* Соціалізація особистості у дошкільному дитинстві у просторі дитячої субкультури / І. П. Печенко // Зб. наук. праць Полтав. держ. ун-ту ім. Н. В. Короленка. – Полтава, 2005. – Вип. 6 (45). – С. 85–91.

http://www.etnolog.org.ua

29. Поділля : історико-етнографічне дослідження / за ред. Л. Ф. Артюх, В. Г. Балушка, З. Є. Болтарович та ін. – Київ : Доля, 1994. – 504 с.

30. *Сальникова А.* Российское детство в XX веке: история, теория и практика исследования / А. Сальникова. – Казань : Казанский государственный университет им. В. И. Ульянова-Ленина, 2007. – 256 с.

31. Художественная жизнь современного общества : в 4 т. / редкол.: А. Я. Рубинштейн (гл. ред.) и др. ; [Рос. акад. наук, Гос. ин-т искусствознания М-ва культуры РФ]. – Санкт-Петербург : Дмитрий Буланин, 1996. – Т. 1 : Субкультуры и этносы в художественной жизни. – 237 с.

32. *Щербак І.* Діти в традиційних обрядах українців / І. Щербак // Народна творчість та етнографія. – 2003. – № 3. – С. 71–77.

SUMMARY

The article considers the main components of children's subculture in Ukraine in the early XXIst century. There have been analysed the theoretical principles on the topic under study; there has been specified the definition of the concept *children's subculture* as well. It is ascertained that children's subculture acquires significance in the age range of 3–4 years (when a child's independent social life arises) and of 13–14 years when a juvenile subculture comes in the stead of a children's one. In modern urbanized culture, age stratification is more focused on the processes of socialization through school, so the the period up to 17-years old may be regarded as the upper limit. The authoress accentuates that children's culture is double-layer: it enriches its space with achievements and traditions that exist in its family, as well as with forms of its own activities.

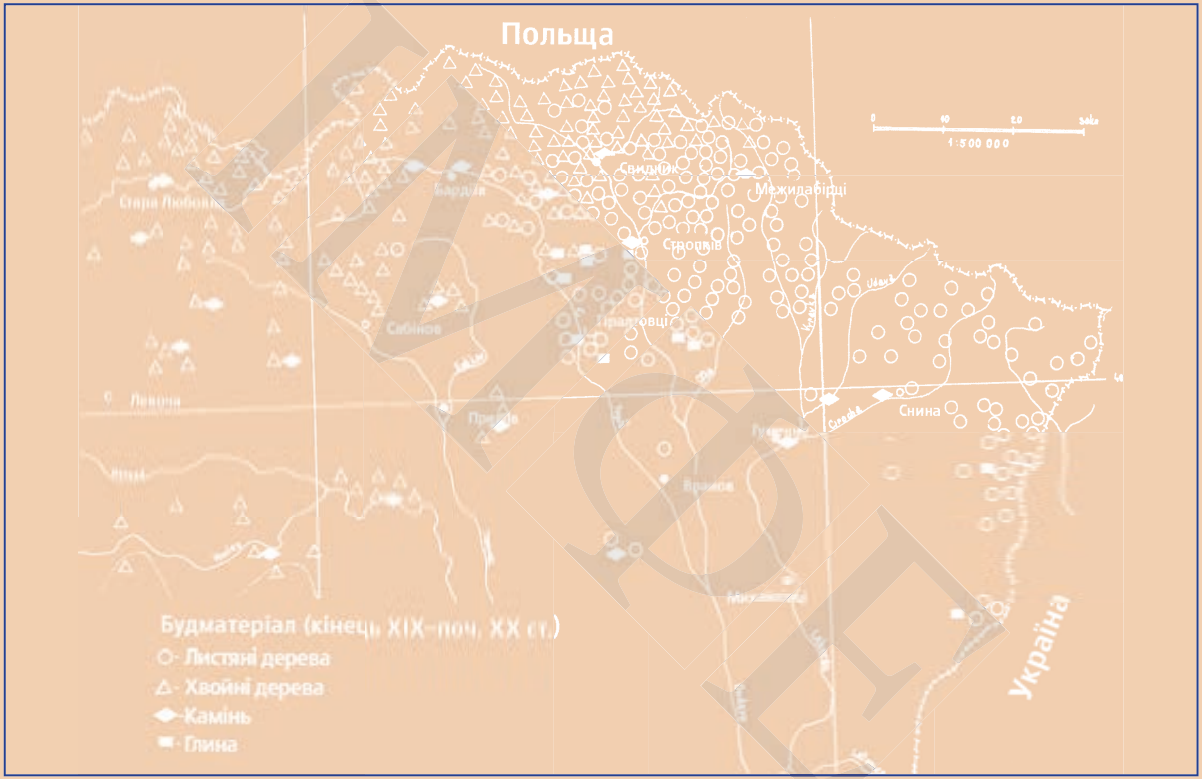
Within the present investigation, the analysis of such components of children's subculture as children's games, childre's folklore, children's lessons, children's outlook notions and beliefs, and children's fashion takes on a particular value since it is these components that are the most common, socially, economically and ideologically grounded, as well as historically durable manifestations of ethnic culture. The authoress notes that the structure of children's subculture remains virtually unchanged. Its meaning, form of expression (genres; some are widened, while others are made scanty) and ways of transmission (TV, cinema, computer) are transforming. Only the ratio between its components is changing; and new lexical units (mostly of foreign growth) are put into circulation.

Keywords: children's subculture, components of children's subculture, children's games, folklore, children's mode of life, children's outlook notions and beliefs

http://www.etnolog.org.ua

УКРАЇНСЬКА ТРАДИЦІЙНІСТЬ У МИНУЛОМУ І СУЧАСНОМУ: регіональні та локальні виміри

ІМФЕ



Авторська карта М. Сополиги. Будматеріал (кінець XIX – початок XX ст.)

http://www.etnolog.org.ua

http://www.etnolog.org.ua

УДК 39:911.53](477.7)

В'ячеслав КУШНІР
(Одеса)

ПРОБЛЕМА ІСТОРИКО-ЕТНОГРАФІЧНОГО РАЙОНУВАННЯ ТА ВАРІАТИВНОСТІ ЕТНОКУЛЬТУРИ УКРАЇНЦІВ (за дослідженнями Півдня України)

У статті розглянуто питання історико-етнографічного районування і варіативності традиційної культури українців на Півдні України. Проаналізовано наукові розробки, різні підходи і методологічні схеми, розбіжності в узагальненнях і висновках. Автор вивчає проблему через призму трьох факторів – міграційного, довкілля та міжкультурної взаємодії, а також їхньої ролі у формуванні варіативності етнокультури.

Ключові слова: українці, історико-етнографічне районування, адаптація, міграції, варіативність етнокультури, Південь України.

В статье рассматриваются вопросы историко-этнографического районирования и вариативности традиционной культуры украинцев на Юге Украины. Проанализированы научные разработки, различные подходы и методологические схемы, разногласия в обобщениях и выводах. Автор исследует проблему через призму трех факторов – миграционного, окружающей среды и межкультурного взаимодействия, а также их роли в формировании вариативности этнокультуры.

Ключевые слова: украинцы, историко-этнографическое районирование, адаптация, миграции, вариативность этнокультуры, Юг Украины.

This article considers the problems of historical and ethnographic zoning and variance of traditional culture of the Ukrainians in Southern Ukraine. There is an examination of scientific development, different approaches and methodological schemes, divergences in generalisations and conclusions. The author emphasizes that the great amount of empirical data accumulated over recent decades provides additional opportunities for research. The author also explores the problem through the lenses of three factors – migration factor, environmental factor, and one of intercultural interaction, as well as their roles in the formation of ethno-cultural variance.

Keywords: Ukrainians, historical and ethnographic zoning, adaptation, migrations, ethno-cultural variance, Southern Ukraine.

http://www.etnolog.org.ua

Історико-етнографічне районування і варіативність етнокультури належать до пріоритетних напрямів у сучасній українській етнології. Особливо актуальні вони для Півдня України, де активні міграційні процеси, господарсько-побутова адаптація переселенців, міжкультурна взаємодія призвели до утворення унікальних варіантів традиційної культури українців, своєрідного етнографічного ландшафту регіону. Підвищена увага до зазначених проблем зростає, починаючи із 60–70-х років XX ст. Етнографічні дослідження на теренах Молдови, а згодом і Одещини, значно доповнили джерельну та збагатили теоретико-методологічну базу для вивчення етнографічної регіоналістики. Уже тоді було сформульовано кілька важливих висновків. Зокрема, обґрунтовано тезу, що державно-адміністративні кордони і етнічний склад населення – два важливі фактори утворення історико-етнографічних зон. Перший сприяв консолідації населення всередині області і формуванню стійких локальних особливостей культури, другий пов'язаний з розселенням іноетнічних елементів, які у взаємодії з місцевою культурою надавали їй своєрідності [8, с. 47]. Один з тогочасних дослідників В. Зеленчук стверджував, що розвиток традиційної культури етнічних груп у полікультурному середовищі залежав від характеру розселення, а ступінь активності етнічних процесів пов'язаний з формами розселення контактуючих груп – великих, малих і дисперсних. Критична чисельність дисперсно розселених етнічних груп (одне або кілька поселень) може тривалий час зберігати етнічну індивідуальність, але її традиційна культура консервується і не розвивається (за приклад наведено, серед інших, українське село Плахтіївка), на відміну від великих компактних груп, у яких, на думку автора, традиційна культура розвивається завдяки «обміну традиційними формами культури і передачі нових етнічних рис культури та побуту» [8, с. 233].

На жаль, дослідник не підтверджує конкретним матеріалом деякі свої вельми дискусійні висновки щодо формування етнічної індивідуальності груп компактного і дисперсного розселення. Залишилося поза увагою автора і питання адаптації переселенців, яка супроводжується трансформацією більшості

http://www.etnolog.org.ua

сегментів традиційної культури, формує її варіативність та регіональну специфіку.

Дослідники історико-етнологічного наукового напряму в регіоналістиці виробили й застосовують відповідний понятійний і термінологічний апарат для вивчення структури та специфіки етнографічного простору. Щодо окресленого регіону, то традиційно-побутова культура українців розглядається А. Пономарьовим як буджацька периферійна зона «подільського» типу культури [20, с. 8], хоча до неї варто додати ще й степову зону Буго-Дністровського межиріччя. Цьому твердженню, на перший погляд, можна було б легко опонувати, оскільки традиційно-побутова культура населення степової зони належить до іншої історико-етнографічної області – Степової України, однак польові розвідки останніх років підтверджують поширення тут подільських компонентів культури, принаймні в порубіжжі Степу і Лісостепу. Проблема в іншому. У зоні Буго-Дністровського межиріччя, і особливо в Буджаку, регіональний комплекс етнокультури має відмінну структуру. Якщо на території Поділля виокремлюються ядро – найтиповіший для регіону пласт культури – і периферійна зона – вкраплення елементів суміжних культур [20, с. 12], – то, наприклад, у Буджаку виявити ядро складно, принаймні на основі джерельної бази, якою ми володіємо на сьогодні.

Постає питання виділення окремих регіональних (у межах Буджака, Буго-Дністровського межиріччя), локальних варіантів традиційної культури українців. Очевидна необхідність застосування відповідної методики. Вона дещо відмінна від тієї, яку використовують для визначення районів, областей з історичною назвою (наприклад, «бессарабці», адже в Бессарабії свою культуру зберегли українці, болгари, гагаузи, молдовани, старовіри, тому «бессарабці» не є етнічною групою і носіями конкретного комплексу етнокультури). Однак В. Зеленчук виокремлює історико-етнографічну Бессарабсько-Придністровську область, до якої входили і райони Лівобережного Дністра, на підставі двох специфічних ознак – багатонаціональності і схожості культурно-побутових рис населення, сформованих під впливом молдовської народної культури [7, с. 15]. У межах цієї області, яка сформувалася

http://www.etnolog.org.ua

до середини XIX ст., дослідник указує на існування кількох етнографічних зон чи районів з локальними особливостями господарства, культури і мови [7, с. 15]. У Дністровсько-Прутському регіоні також виокремлено три етнографічні зони – північну, центральну та південну. Характерною етнографічною зоною В. Зеленчук вважав і Придністров'я [7, с. 15]. Формування північної і центральної зон він зараховує ще до кінця XIII ст. Їхня етнографічна специфіка – результат тісних економічних і торгових зв'язків з Буковиною і Поділлям, присутності українців, традиційна культура яких і вплинула на етнографічну своєрідність регіонів [7, с. 16]. Автор не локалізує і не називає конкретних етнографічних районів, як і етнографічних ознак, які їх характеризують, лише зазначає, що «утворенню земляцьких культур сприяло натуральне господарство в окремих районах краю та їхня замкнутість» [7, с. 15]. Слід зауважити одну деталь. Дослідник визначає етнографічну специфіку Пруто-Дністровського межиріччя, розглядаючи як об'єкт традиційну культуру молдован, а не українців чи інших етнічних груп. Тут, де «молдовське населення <…> ізольоване впродовж кількох століть від інших молдовських ареалів і відчуває вплив тюркомовних народів, склалися характерні риси матеріальної та духовної культури» [7, с. 16]. Тобто в основу визначення етнографічної ідентичності кожної з трьох зон Пруто-Дністровського межиріччя і тієї частини Подністров'я, де проживають молдовани, покладено особливості традиційної культури молдован, сформованої під впливом взаємин із сусідніми групами. Щоправда, відсутні характерні ознаки регіональної своєрідності, та й загалом такий підхід цілком виправданий і зрозумілий, оскільки основою слугує традиційна культура конкретного народу з притаманною їй регіональною специфікою, і його доцільно використовувати до кожної етнічної групи полікультурного регіону.

Буго-Дністровське межиріччя представлене комплексами етнокультури кількох етнічних груп на локальному (у межах села) і регіональному рівнях. Попередні дослідження вказують на потребу розробки, уточнень відповідних дефініцій, термінологічного і понятійного супроводу, таксономічної шкали. Деякий досвід маємо. Спробу виокремлення історико-етнографічного

http://www.etnolog.org.ua

району Степове Побужжя здійснила О. Марченко. Степове Побужжя вона розглядає як структурний компонент у межах ареалу (території поширення явища), який є складовою масштабнішого утворення – регіону [18, с. 212–213]. На жаль, у статті не узагальнено результати етнографічних досліджень, не сформульовано етнографічної сутності специфіки ареалу, регіону, на основі якої і слід виокремлювати Степове Побужжя як варіативний етнографічний комплекс. Натомість дослідниця посилається, зокрема, на археологів [18, с. 215], які оперують зовсім іншими критеріями і визначають Степове Побужжя в географічних межах між Тилігульським лиманом (із заходу), р. Інгулець (на сході), Дніпровським лиманом (на півдні), лісостеповою зоною (на півночі) [18, с. 215]. Однак цим проблема не вирішується, адже населення правого берега Південного Бугу також є носієм комплексу традицій культури Степового Побужжя, і як глибоко він поширюється від Південного Бугу в степ – питання, що залишається нез'ясованим, а отже, не визначеним залишається західний кордон.

Здійснено спроби районування Нижнього Подунав'я. Так, І. Верховцева та А. Дізанова українську частину Подунав'я розглядають як окремий історико-культурний регіон [3]. Автори запропонували критерії, на основі яких вони його виокремлюють: християнство як культуроутворююча релігія, мирне, безконфліктне співіснування представників різних етнічних груп, обрядовість, традиції житлового будівництва, ведення господарства, особливості спілкування як у межах етнічної спільноти, так і з іншими етносами тощо [3, с. 81–82]. Однак запропонований еклектичний набір критеріїв не відображає особливостей придунайського регіону. Зазначені ознаки властиві всій історико-етнографічній області Степова Україна, а не тільки вузькій смузі придунайської землі. Можливо, тому автори помилково ототожнюють те, що в етнографічному контексті не є тотожним, – Українське Подунав'я і південь Бессарабії [3, с. 78]. На жаль, автори не залучають етнографічний матеріал, який може стати достатньо переконливим аргументом. Навпаки, вони вважають, що застосування терміна «"історико-етнографічний регіон" <…> не є правомірним, оскільки ніякої етнографічної культури тут не сфор-

http://www.etnolog.org.ua

мувалося». Насправді вона і не зникала, і притаманна кожній із представлених у Подунав'ї етнічних груп, що стане підґрунтям у майбутньому для виокремлення територіально-культурних утворень. На сьогодні ж маємо територію під історичною назвою Буджак, до складу якого входять як придунайські, так і придністровські землі, які також не можна розглядати в історичному, а тим паче в етнографічному контексті суцільно однорідними.

Якщо І. Верховцева і А. Дізанова називають історико-культурним регіоном порівняно невелику територію, то А. Добролюбський історико-культурним регіоном називає весь південний захід України [5, с. 8; 6] – значно більшу територію: Буджак і Буго-Дністровське межиріччя. Проте до Південно-Західної України належить ще принаймні частина Південно-Східного Поділля, яку ще в XIX ст. називали Побережжям – місцевість між річками Мурахва, Кодима, Буг та Дністер [25, с. 481].

Ще раніше, на початку XIII ст., Побережжям називали Понизя, а вже в першій половині XVIII ст. – південно-східну частину Брацлавщини (Балтський повіт). Відоме також Побережжя як база для руху колоністів на схід – Слобожанщину [25, с. 163, 460].

Побережжям Дністра називали південну частину Південно-Східного Поділля до впадіння р. Ягорлик у Дністер, яка належала Любомирським [21, с. 784, 786, 789]. Михайло Карачківський повідомляє, що район Подністров'я ще у XVIII ст. відомий під назвою Побережжя і входив до складу так званого Поберезького маєтку князів Любомирських [1]. У 1797 році Павло I затвердив доповідь Сенату щодо комісії, яка продавала Поберезькі маєтки (чи маєток «Побережжя») князя О. Любомирського. До його складу входили 14 ключів (Чечельницький, Попелюський, Піщанський, Савранський, Конецпольський, Юзефградський, Ракулівський, Крутянський, Нестоїтський, Чорнянський, Ягорлицький, Рибницький, Рашківський, Цекинівський), у яких нараховувалося 187 населених пунктів [11, s. 109].

Такі райони, як Побережжя, Ханська Україна, Пониззя Дунаю, окремі райони Буджака визначаються здебільшого за специфікою розвитку історичного процесу, а етнографічна складова заслуговує на особливу увагу.

http://www.etnolog.org.ua

Емпіричний матеріал, зібраний під час етнографічних розвідок, доводить, що в межах території, яка досліджується, традиційна культура українців неоднорідна. Цілком логічним є припущення, що на окресленому просторі існують поки що не визначені комплекси у вигляді окремих варіантів етнокультури, які потребують не тільки конкретних характеристик, але й з'ясування механізмів їх формування, вивчення їхньої структури та змістовного наповнення.

Потрібна також, особливо на початковому етапі, розробка відповідної таксономічної системи, базовим компонентом якої має бути «варіант етнокультури» чи «варіант традиційної культури». Він може бути зональним, регіональним, локальним і мікролокальним.

Назва «зональний» виводиться від лексеми «зона» – поняття природно-географічного: лісостепова, степова. У кожній з них слід виокремити райони: придністровський, придунайський, причорноморський та ін. У кожній природно-географічній зоні і навіть в окремих районах формуються специфічні риси культури, на основі яких можливе виокремлення локальних і мікролокальних варіантів етнічної культури.

Регіональний варіант – сукупність специфічних ознак традиційної культури, поширених на території кількох сучасних адміністративних утворень (районів).

Локальний варіант охоплює культурно-побутову специфіку на рівні села. Для полікультурних регіонів, таких, наприклад, як Буджак, вивчення локальних комплексів етнокультури є особливо актуальним, адже переселенці з різних історико-етнографічних областей України в інокультурному оточенні зберегли чимало елементів культури з місць виходу.

Мікролокальний варіант виокремлюється в полікультурних селах. На Півдні України є чимало українсько-молдовських, кілька україно-російських сіл, де представники етносів розміщені компактно в певній частині села й дотримуються усталених обрядів і звичаїв, у яких водночас мають місце і взаємозапозичення.

Слід зважати й на те, що не завжди історична назва території відображає етнографічну специфіку. Так, у XVII–XVIII ст.

http://www.etnolog.org.ua

більша частина степового Буго-Дністровського межиріччя входила до адміністративного утворення під назвою Ханська Україна. У цей час на її території кочували ногайці, існували поселення українців і молдован. Зрозуміло, що Ханська Україна не була моноетнокультурним утворенням, оскільки в її територіальних межах функціонували принаймні три культури: українців, молдован і ногайців.

Не відображає етнографічну специфіку і назва Буго-Дністровське межиріччя, хоча останнім часом її досить часто використовують в етнографічних публікаціях. У межах цієї території попередньо можна виокремити кілька районів: північні степової зони на пограниччі з лісостепом, придністровські, прибузькі і причорноморські.

У степовому Дунай-Дністровському межиріччі проблема районування ще складніша. Українці розселені тут компактно і дисперсно, і варіативність етнокультури розмаїтіша. Тому розглядати традиційну культуру українців Буджака як єдиний регіональний комплекс етнокультури проблематично. Найімовірніше, уже в найближчому майбутньому слід очікувати вирішення проблеми варіативності в конкретно практичній площині – виокремлення групи сіл чи навіть окремого поселення, адже в структурі комплексів етнокультури збереглися ознаки етнографічних регіонів, з яких виселилися переселенці. Одним з таких є Нижньодунайський.

Територіально носії Нижньодунайського варіанта зосереджені в дельті Дунаю, на частково прилеглих до неї землях, до яких у Румунії адміністративно належать повіти Галац і Тульча, в Україні – райони лівого берега Дунаю: Кілійський, Ізмаїльський, Ренійський. За два століття під дією низки чинників сформувалась адаптована до специфічного природного середовища унікальна система життєдіяльності, організації господарства й побуту зокрема.

До дієвих чинників формування Нижньодунайського комплексу етнокультури слід зарахувати міграційний процес, природне середовище, міжетнічну взаємодію.

Масове переселення українців на правий берег Дунаю розпочалося після ліквідації Запорозької Січі. Невдовзі слідом за ко-

http://www.etnolog.org.ua

заками за Дунай перейшло чимало селян. Найбільша кількість переселенців за Дунай у XVIII ст. припадає на міжревізійні періоди 1782 та 1795 років [22, с. 9]. Згодом у дельті й навколо неї утворилася мережа українських поселень. Міграція була тривалою, і кожна наступна хвиля наповнювала край українськими традиціями.

Після поневірянь, пошуку придатної для хліборобства території українці звернули увагу на річку Дунавець. Сюди й перенесли 1813 року Кіш [1]. Саме тут, у селі Верхній Дунавець, постала справжня Січ, яка діяла до 1828 року.

Завдяки існуванню Січі тисячі українців отримували значні земельні наділи і мали додаткові пільги. Та й життя української громади базувалося здебільшого на традиціях козацького суспільства, передовсім на демократичному ладі, збереженні та шануванні історичних традицій.

Соціальний і господарчий устрій був схожим на той, що панував на землях козацьких вольностей на Запорожжі. Нежонаті січові козаки, коли вони не були залучені до військових кампаній, перебували на Січі у Верхньому Дунавці, а влітку більшість із них рушала на заробітки. Одружені козаки мали своє господарство і проживали в селах, хоч також мали військовий обов'язок і мусили брати участь у військових походах.

Як і більшість переселенців (крім автохтонного населення, тут оселилися ще й болгари, греки, турки та інші етнічні групи), українці усвідомлювали себе окремим народом з власними мовою, назвою та самоназвою, традиційною культурою. Вони намагалися зберігати властиві їм етнографічні ознаки, що вирізняли їх з-поміж інших. Та за роки життя в Добруджі традиційна культура українців почала зазнавати змін під впливом різноманітних обставин. Однією з них є характер розселення. Воно, як відомо, може бути розсіяним, коли переселенці приєднуються окремими чи кількома родинами до поселень, де живуть інші національності; компактним, у результаті якого в тій чи іншій місцевості виникає низка поселень певної етнічної групи. До таких належать села Караорман (95 % українців), Летя (95 %), Верхній Дунавець (90 %), Горгова (90 %), Татанір (90 %), Плаур (90 %),

http://www.etnolog.org.ua

Нижній Дунавець (85 %), Партизан (85 %), Сфинту Георге (85 %), Вікторія (80 %), Муругіль (80 %), Чаталкіой (80 %) та ін. [16, с. 105].

Міграційний чинник призвів до зосередження носіїв різних регіональних комплексів традиційної культури українців, формування полікультурного середовища, а міжетнічна взаємодія стала важливим компонентом економічного, соціального та культурного життя населення регіону.

Ще один чинник – природне середовище. Збереженню традиційної культури українців, особливо в духовній сфері, значною мірою сприяла природна ізольованість українських сіл у дельті Дунаю. Водночас адаптація до місцевих умов Нижнього Подунав'я, насамперед у дельті, викликала зміни в господарській діяльності, організації побуту, системі харчування.

Ще у XIX ст. Федір Вовк писав про дельту, яка «відзначалась казковим достатком всякого роду дичини, починаючи з оленів, диких кабанів, кіз і т. п., закінчуючи нескінченними табунами диких гусей, качок, лебедів, пеліканів тощо. Майже в кожному шинку у Верхньому і в Нижньому Дунавцях можна бачити цілі купи шкурки нирків, лебедів, баб, лисячих і вовчих шкір» [10, с. 748].

Не менш багатою була дельта і на рибу, особливо в районах уздовж морського берега навпроти дунайських гирл, де ловили винятково білугу, осетрів, севрюгу, стерлядь. В озерах ловили переважно рибу родини коропових [17, с. 317–318].

Рибальство і мисливство належали до основних занять запорожців на Дніпрі. Тоді козаки вважалися головними постачальниками риби в Україні. За Дунаєм рибальство і мисливство залишалися провідними видами господарства січових запорожців. Щорічно тут, як і колись на Запорожжі, між куренями розподілялися місця рибальства. Майже кожний курінь мав рибний завод [10, с. 746] зі значними прибутками.

Суходіл дельти займає лише 13 % її площі [19, с. 15], однак цього виявилося достатньо для заснування тут українцями десятків поселень [16, с. 7–25]. Найвідоміші серед них – Караорман, Летя, Верхній Дунавець, Горгова, Татанір, Плаур, Нижній Дунавець, Партизан, Сфинту Георге, Вікторія, Муругіль, Чаталкіой та ін. На перший погляд, це край, у якому не може розвиватися традиційне

http://www.etnolog.org.ua

господарство землеробів: безкрайні зарослі очерету, численні озера і лимани, піщані, мало придатні для землеробства острови, які до того ж часто заливалися водами моря і Дунаю. Однак українці, прагнучи зберегти свій традиційний господарський устрій, вирішили оселитися в такій не звичній для себе місцевості, де їм довелося пристосовувати свій побут і господарство до нових умов.

Серед перших, хто звернув увагу на питання наслідків адаптації, був Ф. Вовк. Одним з підсумків його спостережень, і на цьому він наголошував, було те, що, зокрема, українське житло наприкінці XIX ст. не переставало бути виразником етнічності українців, українські села в Добруджі своїми зовнішніми обрисами нічим не відрізнялися від сіл в Україні. На нових землях не бракувало дерева і каменю (тобто кращих за глину будівельних матеріалів), але українці все ж таки ставили будівлі каркасностовпового чи саманного типів. Принаймні спершу. Однак природа Нижнього Подунав'я специфічна. Поселення українців розташовуються в районах з неоднаковими природними умовами. Деякі села (Караорман, Катирлез, Верхній Дунавець, Нижній Дунавець, Муругіль, Телиця) мають свій мікроклімат, відмінності в рослинності, матеріалах для будівництва. Усе це, зрозуміло, накладає певний відбиток на планування та спорудження житлових і господарських комплексів.

Показовим щодо цього є село Караорман, розміщене на суходолі однойменного острова в дельті Дунаю. Суходіл, хоч і рівнинний, однак має низовини та невеличкі підвищення. Караорманці називають їх горбочками. Саме на таких горбочках ставили собі хати перші поселенці, адже коли Дунай виходить з берегів, а це буває досить часто, низовини опиняються під водою. На кожному з таких підвищень селилося від однієї до кількох родин. В умовах дефіциту суші знаходили оптимальні варіанти розміщення не лише жител і господарських споруд, але й присадибних ділянок. Наприклад, господарі двох садиб на найвищому місці ставили хати і господарські споруди, а на схилах вирощували городні культури. Водночас житла, хліви чи сараї (тут так називають повітки) будували затиллям один до одного мало не впритул, а присадибні ділянки розташовувалися на протилежних схилах.

http://www.etnolog.org.ua

Вулична забудова істотно відрізняється від описаної системи планування. Якщо розміщення будівель на узвишші властиве лише Караорману, і то раннього періоду його існування, то вуличне планування сіл дельти має інший характер. Двори тут набувають рис, притаманних вільній забудові простору. Хати стоять причілками до вулиці, а передні їхні частини виходять на подвір'я. Житло розміщено на краю подвір'я, на певній відстані від будівель господарського призначення, і не відмежовується від нього тином, як це властиво деяким господарським будівлям.

Локальна специфіка полягає в технології будівництва, використанні будівельних матеріалів. Висока і постійна вологість спонукала до пошуку й застосування нетрадиційних прийомів, зокрема в спорудженні стін. Із цією метою в селах румунської частини дельти, на теренах України у Вилковому, частково в Кислицях, Десантному в будівництві використовували очерет. Так, у Вилковому спочатку по периметру житла забивали на глибину 0,5–0,7 м акацієві стовпи (акація стійка до вологи), які виступали над землею до 0,2 м. До них кріпили сохи, до яких прив'язували мотузками очерет і обмазували глиною з обох боків. Зверху ладнали сволок, балки, стелю робили з комишу і з обох боків обмазували глеєм. Волога в заповненому очеретом міжстінному просторі випаровувалася, і житло залишалося сухим [12, с. 174]. Така технологія поширена в дельті і в селах Лівобережжя, що розташовуються безпосередньо біля Дунаю, і майже не застосовується в українських селах Буджацького степу.

У Сфинту Георге стіни також споруджували з дерева й очерету. По периметру майбутнього житла вкопували дерев'яні стовпи – сохи (від чого хата називалася «соховою»). Хати білили привозним (наприклад, із Крішан) вапном, а призьби підводили синькою. Стіни зсередини ще наприкінці XIX ст. інколи розмальовували.

Дещо інакше зводили стіни в Телиці – із сирих вальків (земля або глина з соломою) шарами.

Дахи жител у слободах дельти здебільшого двосхилі, хоч є й чотирисхилі. В українських селах, що лежать вище Тульчі, переважають чотирисхилі. Фронтони двосхилих дахів робили з очерету або дощок, що залежало від призначення приміщення

http://www.etnolog.org.ua

(житлове чи господарське) і достатку господарів. Прикрашали фронтон і стіни деякими зображеннями, декорували дошки вирізуванням. Навіть діагональне чи ромбоподібне розміщення дощок фронтону додавало йому естетичності.

Житло в дельті українці називають «хата». Традиційно вона поділяється на сіни, чисту хату (велика хата), призначену для гостей, і малу хату, яку тут називають «кухня» (за пам'яті нинішнього покоління літніх людей, тобто на початку XX ст., кухні як окремі приміщення вже ставили на подвір'ях. Там закладали й кабиці для приготування їжі влітку). Узимку варили й пекли в малій хаті. Тут стояла піч із лежанкою і груба із чавунною плитою. Топили піч очеретом, грубу – очеретом і кирпичем або ліпахами, виготовленими влітку з кізяків із соломою.

Час і взаємозв'язки з населенням інших культур зумовили нові елементи в народній архітектурі. Зазнало зміни і планування. З'явилися прохідні кімнати, а сіни із центру перемістилися на край житла, виникли хати Г-подібної форми.

Загалом народна архітектура українців досить виразна. Вона відбиває як основні риси традиційного житлобудування, зафіксовані в плануванні осель, інтер'єрах, назвах, так і новації, що виникли в процесі пристосування переселенців до нових природних умов та розвитку в іноетнічному середовищі. Трансформаційні процеси супроводжувалися відповідними змінами в технології будівництва та появою нетрадиційних елементів у житлово-господарських комплексах.

Серед найперших новацій, з якими зустрілись українці в дельті, було широке застосування очерету і пов'язаної з ним технології будівництва. Наявність ґрунтових вод, часті підтоплення спонукали переселенців до нововведень. Так, каркас житла з дерев'яного перетворився на очеретяний, завдяки чому, як уже зазначалося, стіни не мокріють. Ефективним засобом проти підтоплень слугували штучні земляні насипи під житлами, використання під забудову природних підвищень місцевості. Усе це накладало відбиток і на планування самих сіл.

Водночас архітектура житла українців по обидва береги Нижнього Дунаю та у степових районах Північної Добруджі

http://www.etnolog.org.ua

(у Румунії) і Буджака (в Україні) майже не відрізняється. Двосхилі дахи, декор фронтонів, інтер'єри жител – фактично ідентичні. Це стає зрозумілим, якщо зважити, що чимало переселенців, перед тим як переправитися за Дунай, упродовж кількох років або й довше мешкали в Буджаку, отже, традиції місцевої архітектури не були їм чужими.

Менше змін зазнала традиційна культура українців на північ від Тульчі. Тут переважають хати із чотирисхилими дахами, стіни будівель – земляні чи саманні, у багатьох основою слугує каркас.

Перехід до оптимального для місцевих умов господарювання призвів до переорієнтації всієї системи. Водночас структура господарства не змінилася. Воно залишилося комплексним (землеробство, скотарство, рибальство, традиційні ремесла і промисли), однак набули значення інші пріоритети. Якщо землеробство в Україні домінувало, то в дельті (крім деяких рівнинних районів, що безпосередньо з нею межують) в умовах значно менш родючих ґрунтів обсяги продуктів землеробства власного виробництва суттєво зменшилися. Хоча в Мурігйолі, обох Дунавцях, частково в Караормані і Кілії влітку займалися переважно хліборобством, а восени і взимку – рибальством [12, с. 316]. У Верхньому Дунавці, наприклад, 52 родини обробляли в середньому по 6 десятин землі, а окремі родини в східній частині Добруджі – до 10–15 десятин [12, с. 321], тоді як у Катирлезі (Сфинту Георге) хліборобством не займалися, а орієнтувалися на рибальство і тваринництво [12, с. 322].

Сталися помітні зміни й у тваринництві, особливо в скотарстві. Склад і співвідношення видів домашніх тварин залишилися традиційними, але питома вага продуктів скотарства в харчовому раціоні помітно зменшилася. Однією з головних причин переорієнтації стала висока рентабельність рибальства, що переконливо довів Ф. Вовк [4]. Як порівняно дешевий і водночас продуктивний вид діяльності рибальство задовольняло харчові потреби більшості населення і було вельми прибутковим, адже риба й рибні продукти мали постійний та підвищений попит на ринку. За таких обставин м'ясо-молочне тваринництво як затратніша галузь втратило домінуючі позиції, незважаючи на наявність достатньої

http://www.etnolog.org.ua

кількості пасовищ. Розведення великої рогатої худоби позбулося пріоритетності. Однак тваринництво, зокрема скотарство, не зникло. Худоба на пасовищах у літній період перебувала без догляду, без обов'язкового повернення тварин до обійстя, доїння стало нерегулярним, що негативно позначилося на продуктивності корів і призвело до суттєвого скорочення надоїв молока [14, с. 82].

Менших змін зазнало вівчарство. На острові Св. Георгія вівчарство за значимістю в господарстві поступалося тільки рибальству. Станом на 1837 рік на 2000 мешканців припадало 20 000 овець, а за часів існування Задунайської Січі кількість овець була ще більшою [23, с. 45]. Форми утримування й випасу дрібної рогатої худоби залишилися традиційними, як і в українців степової зони; овець тримали в кишлах чи випасали в отарах, сформованих із селянських овець. Та на відміну, наприклад, від Буджака, у дельті використовували й форму випасу без догляду пастухів, до того ж не тільки овець, але й свиней, яких у літній період також тримали на вільному випасі [16, с. 34].

Нові, нетрадиційні, але оптимальні для місцевих умов форми організації скотарства в українців дельти відрізняються від існуючих у сусідньому рівнинному Буджаку й ілюструють наслідки переорієнтації господарської системи із землеробсько-скотарської до рибальсько-скотарсько-землеробської, особливо в приморській зоні. Тут, як розповідали Ф. Вовку, ніхто, як руснаки (українці), не знав місцеві води і так «зручно рибалити». За часів існування Задунайської Січі рибальство було найголовнішою козацькою справою. У річці Дунавець, по плавнях і лиманах навколо Січі козаки ловили рибу, не сплачуючи навіть десятини [4, с. 34]. Рибальством для задоволення власних потреб займалося майже все населення, але найбільше – українці [4, с. 36], особливо мешканці островів. Так, рибалки островів Четал та Леті продавали рибу не тільки в Галаці, а й в Ізмаїлі та Кілії [22, с. 23].

Важливу роль у господарстві відігравало городництво. Розміри присадибних ділянок визначалися наявністю придатних земель, розподілених між мешканцями того чи іншого поселення. Якщо ж такої землі бракувало, створювали штучні городи в плавнях – *грядки*, докладаючи до цього значні зусилля. Восени,

http://www.etnolog.org.ua

за мінімального рівня води в Дунаї, від берега річки прокопували два канали – *єрики* – на кілька десятків метрів углиб плавнів. Землю викидали на середину (між каналами) ділянки. Так утворювалася *грядка*. Під час сезонних підвищень рівня води в річці *єрики* заповнювалися річковим мулом, який потім знову вигортали на середину грядки. За кілька років наполегливої роботи створювали штучне підвищення, на якому не тільки вирощували городні культури, але й будували житлові та господарські споруди. Росли на *грядках* городні культури: цибуля, буряк, картопля, кабак тощо. Саджали фруктові дерева, виноград.

Переорієнтація господарства внесла відповідні зміни й у систему харчування українців. Хіба що частка яловичини в харчовому раціоні українців традиційно залишалася незначною. Овець розводили переважно для вовни, м'ясо здебільшого збували на ринку. Нестачу зерна, борошна компенсували закупками, однак зернопродуктів вживали менше. За збереження звичних назв страв змінилися склад інгредієнтів, рецепти приготування, що й зумовило оригінальність кухні, тепер уже традиційної для українців дельти, у якій домінують риба і рибні продукти. Риба визначає специфіку місцевої традиційної кухні [16, с. 71–75].

Сталися зміни й у допоміжних видах господарської діяльності. Не втратило своєї значимості ткацтво як один з основних домашніх промислів, але виготовлення ткацьких виробів переорієнтувалося переважно на місцеву вовняну сировину, оскільки конопель тут не вирощували, на відміну від рівнинних степових районів. У килимарстві і рушникарстві з'явилися новації. Орнаментика килимових виробів українців дельти репрезентована рослинними й геометричними композиціями. Рослинний орнамент із квіткових композицій подібний до орнаментики в українських селах півдня Буджака.

Інші тенденції бачимо в рушникарстві. Основою його виробництва стає шовк – нетрадиційний для ткацтва українців матеріал. Запозичений від балканських переселенців досвід виготовлення шовкової нитки поширений серед українців.

Порівняльний аналіз виробів указує на наявність спільного й відмінного. У виборі і використанні сировини, технології ткання

http://www.etnolog.org.ua

виробів більше спільного. І на лівому, і на правому берегах рушники ткали з конопляних, бавовняних, лляних та шовкових ниток, що залежало від успадкованої традиції чи запозиченої від сусідів.

У цілому обсяги ткацтва суттєво зменшилися. На лівому березі воно було репрезентативнішим завдяки різноманітнішій сировинній базі (коноплі, шовк, бавовна), зв'язкам з молдовським населенням, у якого ткацтво завжди перебувало на високому рівні. Однак, порівняно з Побережжям, обсяги виробництва рушників на лівому березі Нижнього Дунаю вже в першій половині XX ст. суттєво скоротилися, хоча виготовляли їх тут більше, ніж у селах дельти.

Наслідки чинника міжкультурної взаємодії з різною мірою виразності проявляються в кожному сегменті господарства і побуту. На локальному рівні (поселення) вона швидкоплинна, супроводжується проявом інновацій у традиційних культурах, поступовою природною асиміляцією, наприклад, молдован в українському середовищі чи українців – у молдовському. Глибина й інтенсивність цих процесів на локальному та ареальному рівнях неоднакові, визначаються дією різноманітних чинників. Так, якщо на локальному рівні на результат асиміляційного процесу впливає кількісне співвідношення представників двох культур, то в господарській і побутовій сферах і навіть у календарній обрядовості кількісні показники не завжди є вирішальними. Тут часто простежується протилежне: культура більшості сприймає культуру асимільованого населення, якщо вона оптимально адаптована до природних умов місцевості й забезпечує ефективне функціонування системи життєзабезпечення [13]. Маємо чимало прикладів, коли незначна частка молдован із часом розчиняється в українському етнічному середовищі, але їхня культура, зокрема традиції вівчарства, ткацтва, стають частиною культури українців. Так, в українському селі Першотравневе проживали й молдовани. Розміщувалися вони компактно, окремою групою – *магалою*. Однак через шлюби з українцями молдовани швидко втрачали мову [2]. Коли українка, вийшовши заміж, потрапляла до молдовської родини, українській мові від неї навчалися родичі чоловіка. Вони усвідомлювали таку необ-

http://www.etnolog.org.ua

хідність, адже перебували в мовному середовищі більшості населення села і були частиною об'єднаного з українцями сільськогосподарського колективу.

Водночас українці Першотравневого чимало запозичили в молдован з національної кухні, одягу, ткацтва. Лексеми молдовського походження (*картіка* – шматок хліба; *риндуляса* – жінка, яка носить селянам у поле воду; *чуперки* – гриби тощо) використовуються українцями. Лексеми, пов'язані з ткацтвом (*граніцара* – ткацький виріб кінця XIX ст. тощо), трапляються в селі Кислиця, де 1817 року проживало 237 українців і 131 молдованин [9; 15, с. 68; 24]. Наприкінці XIX – на початку XX ст. з 1912 селян українців було 1544, молдован – 340 [2].

Інша картина, порівняно із селом Першотравне, спостерігається в селі Глибоке. У відомостях за 1910 рік населення значиться як українсько-молдовське [15, с. 66]. Домінуючою мовою була молдовська, хоча українська збереглася до сьогодні, і нею спілкуються люди старшого покоління. Обрядовість, як родинна, так і календарна, у селі була українська і молдовська. Проте певні календарні обряди запозичені українцями в молдован і виконувались як необхідна обрядова практика. Ідеться про актуальний для населення посушливого Буджака обряд викликання дощу. Українці не тільки виконували обряд *каліяна*, але й сприйняли повір'я, що пояснювали причини тривалої відсутності дощу, і дотримувалися їх, щоб не викликати посухи.

Чимало запозичено українцями від молдован із традиції вівчарства, максимально адаптованого до природних умов буджацького степу. І те, що українці, пристосовуючись до нових умов ведення господарства, організації побуту, опановували випробувані на практиці, у цьому випадку молдованами, методи ведення господарства, є природним. Адже молдовани переселялися на південь Буджака зі сформованою культурою вівчарства.

Отже, тривале й толерантне українсько-східнороманське співіснування в Нижньому Подунав'ї демонструє ефективність взаємин: воно збагачувало традиційну культуру українців, сприяло вдосконаленню насамперед господарської системи, її функціонуванню в умовах степової зони.

http://www.etnolog.org.ua

Територіально поширення Нижньодунайського варіанта традиційної культури українців дещо виходить за межі дельти Дунаю. Однак не всі його компоненти представлені за її межами.

Подібності й відмінності в придунайській частині Буджака простежуються як у господарстві, так і в організації побуту. Як і в дельті, ткацтво (зокрема рушникарство) переорієнтовано з конопель і бавовни на вовну, шовк (Вилкове, Кислиця, Першотравневе). Спільним для українців дельти й села Кислиці, наприклад, є використання в орнаментації рушників мотиву «вазон». Натомість далі від Дунаю ця тенденція не утвердилася в українських придунайських селах Буджака (Десантне, Трудове, Шевченкове, Лиман, Приморське, Струмок, Татарбунари).

Житлові й господарські споруди в дельті, на відміну від Буджака, мають більше притаманних українському традиційному житлу ознак, тоді як у Буджаку на межі XIX–XX ст. формується тип житла, характерний для населення регіону, незалежно від етнічної належності. Його умовно можна назвати буджацьким. Це видовжена, до 40–45 м, споруда, у якій під одним дахом містилися житлові й господарські приміщення. Кількість жител у Дністро-Дунайському межиріччі з традиційним для українців поділом на сіни, велику хату і малу поступово зменшується, але залишаються звичні назви приміщень. Трансформація призвела до збільшення кількості кімнат, житло перетворилося з три- або чотирикамерної споруди на багатокамерну анфіладного типу. Зміна планування відбувалася поступово, залежно від зростання кількості членів родини і необхідності через це розширення житлової площі. Процес був тривалим, інтенсифікувався на початку XX ст., але не повсюдно, тому в українських селах ще й досі існують традиційні за плануванням житлові й господарські приміщення. Натомість на правому березі Дунаю споруд буджацького типу помітно менше. Водночас у назвах приміщень житла, елементах інтер'єру, оформленні фронтонів в українських селах дельти й українського Придунав'я є багато спільного. Наприклад, фігурне оформлення тла дощатого фронтону жител і господарських приміщень, розміщення на фронтоні зооморфних зображень (мотиви риб, птахів (качка, гуска)), встановлення на верхівках

http://www.etnolog.org.ua

фронтонів житлових і господарських споруд однакових за стилем архітектурних елементів – *квіток*, спільне виявляється й у технології будівництва, використанні будівельних матеріалів.

Українці Нижнього Подунав'я застосовували (у Буджацькому Придунав'ї менше) очерет для спорудження тинів, огорож для утримування тварин.

Отже, найбільше новаційних елементів у традиційній культурі українців зосереджено переважно в дельті Дунаю, насамперед у тваринництві й будівництві – найбільш залежних від природного середовища сферах діяльності. У хліборобстві, допоміжних видах господарської діяльності їх менше, але й вони відсутні в сусідніх місцевостях і також є ознакою Нижньодунайського варіанта.

Наявність в українських селах дельти і в селах на лівому березі Дунаю однакових орнаментальних систем, елементів матеріальної, духовної культури, діалектів доводить, що північна межа Нижньодунайського варіанта не обмежувалася Кілійським гирлом на півночі. До Нижньодунайського комплексу слід зарахувати й села Лівобережжя, де населення підтримувало постійні зв'язки з жителями правого берега Кілійського гирла, і у формуванні місцевого комплексу етнокультури українці низки придунайських сіл брали безпосередню участь [3]. Тобто Нижньодунайський варіант, принаймні його північний кордон, не обмежується Дунаєм, а охоплює й такі поселення, як Вилкове, Кислиці, Кілія. Села Десантне, Першотравневе також мають ознаки Нижньодунайського комплексу, але помітно менше, тому їх можна вважати такими, що перебувають у перехідній до іншого комплексу етнокультури зоні.

Від подальших досліджень слід очікувати змістовних доповнень до питань варіативності традиційної культури українців степової зони.

Примітки

[1] Точна дата заснування Дунавецької Січі й досі слугує об'єктом дискусій. За словами Ананія Коломійця, козаки під час війни з «некрасовцями», пересидівши зиму 1812–1813 років в Ісакчі, навесні повернулися до Катирлеза, щоб збудувати там Січ. Довели будівництво (літній

http://www.etnolog.org.ua

період) стін церкви до вікон («по вікна церкву вже підняли»), але припинили роботи у зв'язку з рішенням осісти у Верхньому Дунавці. Тому роком початку заснування Дунавецької Січі слід вважати 1913-й. Цю дату підтверджує й зауваження, що згадані події відбувалися за часів кошового Самійла Калниболоцького, який «біля 1814 року» склав свої повноваження [10, с. 64–65, 270].

[2] Слід зауважити, що цей феномен потребує окремого дослідження. Не завжди мова більшості мешканців полікультурного поселення була домінуючою.

[3] Дещо послабилися, але не припинилися внутрішньорегіональні зв'язки з приєднанням Бессарабії до Росії 1812 року і з утворенням нейтральної зони на російсько-турецькому кордоні. Відомо, що мали місце навіть кілька хвиль еміграції до Російської імперії. У 1816–1817 роках із-за Дунаю повернулися й оселилися в Акмангіті (с. Білолісся Татарбунарського р-ну) і Дракулі (с. Трудове Кілійського р-ну) близько 75 сімей та 40–50 бурлаків. Чисельність тих, хто повертався, була значно меншою від тих, хто прагнув переселитися й переселявся за Дунай, але задунайці в буджацьких придунайських селах потрапляли в майже звичне культурне середовище, залишалися носіями нижньодунайської традиції.

Джерела та література

1. Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського, ф. Х, од. зб. 11635. *Карачківський М.* Північно-Західна Балтщина (мапа).

2. *Бутович В. Н.* Материалы для этнографической карты Бессарабской губернии / В. Н. Бутович. – Киев, 1916. – 58 с.

3. *Верховцева І. Г.* Українське Подунав'я як історико-культурний регіон / І. Г. Верховцева, А. В. Дізанова // Гуржіївські історичні читання : зб. наук. пр. – Черкаси, 2009. – С. 78–83.

4. *Вовк Ф. К.* Українське рибальство в Добруджі / Ф. К. Вовк // Матеріали до українсько-російської етнології / Наукове т-во імені Шевченка у Львові. – Львів, 1899. – Т. 1. – С. 33–52.

5. *Добролюбський А. О.* Кочовики південно-західної України в X–XI століттях / А. О. Добролюбський, І. О. Смирнов. – Київ, 2011.

6. *Добролюбський А. О.* Південний захід України як особливий історико-культурний регіон / А. О. Добролюбський // Теорія, методика і практика викладання історії та географії (Етнос. Територія.

http://www.etnolog.org.ua

Державність) : матеріали доповідей та виступів на обласній науково-практичній конференції Одеського інституту удосконалення вчителів. – Одеса, 1993. – С. 26–30.

7. *Зеленчук В. С.* Население Бессарабии и Поднестровья в XIX в. (этническое развитие и демографические процессы) : автореф. дис. … д-ра ист. наук : 07.07.07 / В. С. Зеленчук. – Москва, 1980.

8. *Зеленчук В. С.* Население Бессарабии и Поднестровья в XIX в. (этнические и социально-демографические процессы) / В. С. Зеленчук. – Кишинев : Штиинца, 1979.

9. *Кабузан В. М.* Народонаселение Бессарабской области и Левобережных районов Приднестровья: конец XVIII – первая половина XIX в. / В. М. Кабузан. – Кишинев, 1974. – П. 6.

10. *Кондратович Ф.* Задунайская Сечь (по местным воспоминаниям и рассказам) / Ф. Кондратович // Киевская старина. – 1883. – Т. 5. – Кн. 4.

11. *Криськов А.* Польське землеволодіння і державна земельна власність в Подільській губернії (1793–1820-ті рр.) / А. Криськов // Polacy na Podolu. – Київ, 2004. – Т. 7.

12. *Кушнір В. Г.* Господарсько-побутова адаптація українців південно-західного степу і Нижнього Подунав'я (друга половина XIX – перша половина XX ст.) / В. Г. Кушнір. – Одеса, 2012.

13. *Кушнір В. Г.* Молдавський етнокультурний компонент у традиційній культурі українців Буджака / В. Г. Кушнір // Revista de etnologie i culturologie. – Chisinau, 2008. – Vol. 3. – С. 291–293.

14. *Кушнір В. Г.* Особливості господарства добруджанських українців в Румунії / В. Г. Кушнір // Записки історичного факультету. – Одеса, 2002. – Вип. 12.

15. *Кушнір В. Г.* Українське населення Буджака за даними Ізмаїльського архіву // Лукомор'я. Археологія, етнологія, історія Пінічно-Західного Причорномор'я. – Одеса, 2007. – Вип. 1.

16. *Кушнір В. Г.* Українці за Дунаєм / В. Г. Кушнір. – Одеса, 2002.

17. *Лупулеску І.* Русские колонии в Добрудже / І. Лупулеску // Киевская старина. – 1889. – Т. 24.

18. *Марченко О. М.* До проблеми визначення історико-етнографічних районів: Степове Побужжя / О. М. Марченко // Інтелігенція і влада : громадсько-політичний наук. зб. – Одеса, 2009. – (Серія «Історія»).

19. *Петреску И. Г.* Дельта Дуная. Происхождение и развитие / И. Г. Петреску. – Москва, 1963.

20. *Пономарьов А. П.* До проблеми регіональних історико-етнографічних досліджень / А. П. Пономарьов // Поділля. Історико-етнографічне дослідження. – Київ, 1994.

http://www.etnolog.org.ua

21. Приходы и церкви Подольской губернии. Ольгопольский, Балтский уезды // Труды Подольского епархиального историко-статистического комитета / под ред. Е. Сецинского. – Каменец-Подольский, 1901. – Вып. 9.

22. *Рябінін-Скляревський О.* З життя Задунайської Січі / О. Рябінін-Скляревський // Україна. – 1929. – Кн. 34. – Травень-червень.

23. *Рябінін-Скляревський О.* Кінець Задунайської Січі / О. Рябінін-Скляревський // Україна. – 1929. – Кн. 36. – Вересень.

24. Статистическое описание Бессарабии собственно так называемой, или Буджака с приложеним генерального плана его края, составленного при гражданской съемке Бессарабии производившей по высочайшему повелению размежевание земельной на участки с 1822 по 1828-й год. – Аккерман : Изд. Аккерманского земства, 1899. – 523 с.

25. *Чубинский П. П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским Географическим Обществом. Юго-Западный отдел : в 7 т. – Санкт-Петербург, 1872. – Т. 3.

SUMMARY

This article considers the problems of historical and ethnographic zoning and variance of traditional culture of the Ukrainians in Southern Ukraine. There is an examination of scientific development, different approaches and methodological schemes, divergences in generalisations and conclusions. The author emphasizes that the great amount of empirical data accumulated over recent decades provides additional opportunities for research.

The author also explores the problem through the lenses of three factors and their roles in the formation of ethno-cultural variance. In the course of the late XVIIIth to early to mid-XIXth centuries, migrants from different regions of Ukraine were concentrating on the South (migration factor). Their culture – through the process of economic and living adaptation (environmental factor) and their contacts with bearers of other cultures (factor of intercultural interaction) – got particular features in the form of a variance complex, although being formed on the traditional Ukrainian basis. The author singles out one of the latter – the Lower Danubian complex in the Lower Danube region, which embraces the territory of the Danube delta and the neighbouring areas in Ukraine and Romania.

Keywords: Ukrainians, historical and ethnographic zoning, adaptation, migrations, ethno-cultural variance, Southern Ukraine.

http://www.etnolog.org.ua

УДК 398.21(477.87)

Геннадій КАЗАКЕВИЧ
(Київ)

ЗАКАРПАТСЬКА ЛЕГЕНДА ПРО ПОГАН-ДІВЧА ТА БАЛКАНСЬКІ КУЛЬТИ БОГИНІ-ВЕРШНИЦІ

У статті проаналізовано закарпатську легенду про Поган-Дівча у зв'язку з кельтськими та фракійськими уявленнями про богиню-вершницю.

Ключові слова: Закарпаття, фольклор, міфологія, кельти, фракійці, Поган-Дівча, Епона, Бендіс.

В статье проанализирована закарпатская легенда о *Поган-Дивча* в связи с кельтскими и фракийскими представлениями о богине-всаднице.

Ключевые слова: Закарпатье, фольклор, мифология, кельты, фракийцы, *Поган-Дивча*, Эпона, Бендис.

The article analyses the Transcarpathian legend of *Pohan-Divcha* and its relation to the Thracian and Celtic notions on equestrienne goddess.

Keywords: Transcarpathia, folklore, mythology, Celts, Thracians, *Pohan-Divcha*, Epona, Bendis.

Природно-кліматичні умови Верхнього Потисся з найдавніших часів були центром колонізаційних устремлінь різноманітних етнокультурних груп. За доби раннього заліза сучасну територію Закарпатської області України й суміжні землі Словаччини, Румунії та Угорщини заселяли фракійські племена носіїв куштановицької археологічної культури. У III ст. до н. е. регіон став об'єктом експансії давніх кельтів, які асимілювали попереднє населення і створили на теренах Закарпаття потужні центри металургії та металообробки. Розвинені осередки латенської археологічної культури Закарпаття були інтегровані в систему соціально-економічних зв'язків кельтських племен Подунав'я. У середині I ст. до н. е. землі Закарпаття підкорили дакійці, які значною мірою засвоїли та зберегли кельтські традиції. Античні

http://www.etnolog.org.ua

джерела (Caesar. BG. VI. 25; Claud. Ptol. III. 8. 3) зафіксували перебування у Верхньому Потиссі племен анартів (Ἄναρτοι) і теврисків (Τευρίσκοι), які, вірогідно, були нащадками кельтів, змішаними з прибулим дакійським населенням [6, с. 135–145, 156–157].

У культурі Закарпаття кельти залишили сліди у вигляді численних археологічних пам'яток. Імовірним є також походження низки місцевих гідронімів від поширених у Західній та Центральній Європі кельтських топонімічних основ. Ідеться, зокрема, про гідронім Латориця (уперше зафіксований 1248 р.), який може бути пов'язаний з кельт. *lato-* 'воїн'. Ця основа поширена серед кельтських топонімів Європи (напр., гідронім *Lattara* в Іспанії, етноніми *Latobici* / *Latovici* в Паннонії на Дунаї) [20, p. 170, 205, 240]. Не виключена кельтська етимологія назви р. Олька, яка має точний відповідник у кельтіберських топонімах *Olca* в Галісії та *Olkairun* в долині р. Ербо (від кельт. **(p)olca* 'поле'; пор. також гідронім *Olina* в Галлії від кельт. *olina-* 'річковий закрут, лікоть' [20, p. 97]). Правдоподібним видається також кельтське коріння гідроніма Лаборець, який має велику кількість паралелей серед інших назв річок Європи, похідних від кельт. **labara* 'та, що говорить, шумить', **(p)labro* 'дзюрчати, бурмотіти' (пор. гідронім *Labrona* й топонім *Labarus*, зафіксовані Клавдієм Птолемеєм в Ірландії). З огляду на пізній час фіксації українського топонімічного матеріалу довести кельтське походження зазначених гідронімів неможливо, однак їх зв'язок саме з кельтськими мовами найбільш логічний.

Понад десятиріччя тому ми висловили припущення, що деякі історичні перекази Закарпаття, зокрема легенди про князя Лаборця і Поган-Дівча, можуть бути пов'язані з кельтською міфологією [5]. У 2007 році до подібних висновків незалежним шляхом дійшла угорська дослідниця М. Татар, яка зауважила на наявності у фольклорі суміжних територій слідів давніх уявлень про кельтську богиню-вершницю або богиню в образі кобили. Зокрема, у фольклорі секеїв (етнографічна група угорців Трансильванії) збереглися перекази про походження цього народу від білої кобилиці, а також легенди, що мають найближчі паралелі в ірландському міфі про Маху, яка була змушена брати участь

http://www.etnolog.org.ua

у перегонах на колісницях. М. Татар наголосила, що ці легенди нетипові не лише для угорського фольклору, але й загалом для народної творчості зазначеного регіону [21]. Висновки дослідниці спонукали нас знову повернутися до аналізу легенди про Поган-Дівча, адже вона (легенда) також є унікальним явищем, притаманним виключно духовній культурі населення Закарпаття і Східної Словаччини, і внести деякі уточнення в запропоновану раніше концепцію.

Поган-Дівча, яку в переказах зображують як грізну жінку-правительку, – один з найбільш самобутніх образів усної традиції українців Закарпаття. Легенди про Поган-Дівча досі побутують у селах Невицьке і Кам'яниця Ужгородського району Закарпатської області. К. Рахно (Опішне) люб'язно звернув увагу автора на публікацію Н. Вархол, яка дослідила побутування даної легенди в деяких районах Східної Словаччини [1].

Згідно з переказами, у Кам'яницькому замку жило непереможне Поган-Дівча, яке «всіх царів звоювало», багато людей тримало в тюрмах і змушувало місцевих мешканців, навіть вагітних жінок, важко працювати на будівництві замку. Жінки повинні були приносити молоко, яйця та материнське молоко для будівельного розчину. За провину людей били залізною палицею; повз замок вони мали проходити навколішки й кланятися Поган-Дівчаті. Неслухняних Поган-Дівча наздоганяла на коні й відрубувала їм голови. В іншому варіанті переказу це робили її воїни [4, с. 57–63; 9, с. 41–42].

Виникнення легенди про Поган-Дівча фольклористи зазвичай пов'язують з феодальною експлуатацією місцевого населення родом Другетів, який мав значні земельні володіння в Ужанському комітаті. В. Мельник, на підставі одного з варіантів легенди, припустив, що Поган-Дівча була сестрою Юрія Другета. На його думку, прізвисько «Поган-Дівча» означало «погану», люту і жорстоку поміщицю [9, с. 42]. Л. Мушкетик уважає легенду про Поган-Дівча типовою чарівною казкою, у якій місцеві історичні й топонімічні перекази поєднані з мандрівними мотивами [11].

На нашу думку, перекази про Поган-Дівча містять значну кількість архаїчних елементів, які дозволяють з упевненістю

http://www.etnolog.org.ua

віднести формування основи легенди до язичницьких, «поганських», часів. Образ Поган-Дівчати, відсутність у неї імені (у багатьох давніх релігіях ім'я божества табуйоване), зв'язок з уявленнями про плодючість худоби, дари від жінок у вигляді молока та яєць, особливий акцент на вагітності та материнстві – усе це викликає асоціації з матрилінійними хтонічними культами, широко поширеними у Європі із часів неоліту. У легендах про Поган-Дівча значну роль відіграє образ «проклятої цариці», якій належить стадо коней, яка пасеться в гаю, і, зокрема, «стадниця, що вродила щомісяць лошака» [4, с. 57]. Очевидно, що «проклята цариця» і Поган-Дівча – той самий персонаж, адже остання в легенді, як правило, з'являється в образі вершниці.

Деякі риси Поган-Дівчати як предводительки воїнів, вершниці та володарки табунів зближують її образ із певними, рідкісними для фольклору слов'янських народів, варіантами казкових уявлень про Бабу-Ягу [13, с. 52–111]. В. Пропп зауважив, що образ Баби-Яги формують кілька складових, які часто суперечать одна одній. Він виокремив три форми існування цього персонажа: дарувальниця, яка постачає герою цінні предмети, викрадачка, котра забирає дітей, а також воїтелька [13, с. 53]. Окрім функціональних типів Яги, подають також інші, які можна окреслити як географічні й атрибутивні. Слов'янський фольклор знає два протилежні образи Яги. Однин з них – потворна баба, яка живе в лісі, другий – Яга-воїтелька, володарка табунів коней, яка має дванадцять доньок, яких уміє перетворювати на кобилиць. Образ Яги-воїтельки не має стійких асоціацій з потворністю, навпаки, – легенда про неї часто міксована з легендою про «Дівоче царство», де володарює Цар-Дівиця – бажана партія для казкового героя.

Ураховуючи докорінну відмінність обох образів, Б. Рибаков цілком слушно припустив можливість іноземного походження одного з них, а саме: образу Яги-кінної воїтельки, який у слов'янському фольклорі трапляється значно рідше, аніж образ лісової Яги. Він пов'язав виникнення цього образу з війнами слов'ян з іраномовними кочовиками і грецькою легендою про амазонок [15, с. 584–595]. Однак згаданий «археологічний» підхід, що змушує у фольклорному матеріалі шукати конкретну іс-

http://www.etnolog.org.ua

торичну подію, уже давно піддають обґрунтованій критиці [13, с. 31]. Справді, виникнення міфологічних персонажів майже або ніколи не становить похідне певних історичних подій, натомість міжетнічні контакти різного характеру дуже часто виявляються в міграції елементів міфології та духовної культури. Слов'яно-іранські релігійні контакти досліджені досить добре. Відомо, що слов'яни запозичили деякі іранські з походження міфологічні образи, наприклад, Семаргл, Хорс, Стрибог тощо. Проте, образ Яги-воїтельки не маркований специфічно іранськими рисами, до того ж скіфо-сарматська міфологія не знала значущого образу хтонічної богині, утіленої в кінній воїтельці.

Натомість такий образ був добре знаний кельтами. Зокрема, одним з найбільш поширених у континентальних кельтів був культ Епони (від кельт. **ekwos* 'кінь'), пов'язаний з уявленнями про плодючість та війну. Епона відома за численними епіграфічними написами та іконографічними пам'ятками Галлії, де її зазвичай зображували як вершницю або поряд з кіньми, а також непоодиноко згадана з епітетом *regina* – 'правителька' [7, с. 79–80]. У різних регіонах кельтського світу були поширені монети із зображенням оголеної воїтельки-вершниці, яку М. Грін пов'язувала з образом Епони [17, p. 182–186]. Серія кельтських монет із зображенням вершниці відома, зокрема, і в Подунав'ї, на території Угорщини [22]. В епоху Римської імперії культ Епони був широко поширений серед вояків кавалерійських загонів, рекрутованих у Галлії [18].

Оскільки міфологія давніх кельтів континентальної Європи в цілісному вигляді не збереглася, для реконструкції образу Епони вдаються до ірландських та валлійських джерел. У міфологічних уявленнях кельтських народів Британських островів широко відомі образи богинь, тісно пов'язаних із плодючістю та конярством (напр., Ріаннон). В ірландському епосі роль «поганої» жінки-правительки відіграє королева Медб. Її образ переплітається з хтонічною богинею війни, плодючості та влади, який утілено в персонажах ірландських саг – Морріган / Маха й Медб [17, p. 186]. Не випадково під час ритуалу інтронізації королі язичницької Ірландії вступали з Медб у символічний шлюб.

http://www.etnolog.org.ua

Морріган / Маха й Медб (два втілення богині-матері) постають супротивниками ключового персонажа ірландських саг героїчного циклу – Кухуліна (ім'я якого означає «Пес [коваля] Кулана»). Морріган в образі прекрасної дівчини спочатку пропонує Кухуліну взяти її за дружину, але після його рішучої відмови вона стає ворогом героя. Згодом, під час битви, Морріган заважає Кухуліну, однак останній завдає їй тяжких поранень. Після битви знесилений Кухулін зустрічає Морріган в особі однооко баби, яка веде за собою корову. Морріган дає Кухуліну напитися чарівного молока, а він словами вдячності зцілює нещодавнього супротивника [12, с. 213]. С. Шкунаєв зауважив, що Морріган присвячували голови вбитих ворогів [16]. Зв'язок Морріган з кінною символікою неочевидний – вона лише іноді з'являється на колісниці, проте цей атрибут не основний. Водночас дослідники слушно наголошують на її асоціації з фольклорно-міфологічним образом «нічної кобили» [10].

Ушанування Епони було широко поширене в землях, заселених давніми кельтами. Зокрема, є всі підстави вважати, що даний культ побутував і серед племені анартів, яке населяло територію Верхнього Потисся щонайменше із середини I ст. до н. е. За часів Августа це плем'я вступило в активні контакти з Римом і, за інформацією *Elogium Tusculanum*, потрапило в політичну залежність від імперії (Anarti[os sub potestatem]). Вихідці з анартів у цей час з'являються в римських містах. Зокрема, з Аквінка (Будапешт) походить напис на честь жінки з племені анартів Юлії Утти Епони (CIL III, 10552): Iulia Utta E[p] / ponis f(ilia) Flor / ina nati(one) Anarti(a). Згадка Епони як елемента імені знатної анартської жінки навряд чи можна вважати випадковим збігом.

Варто зауважити, що кельтські паралелі має не тільки власне Поган-Дівча, але і її супротивник – хоробрий та винахідливий герой, якого інформатори найчастіше пов'язують з угорським королем Матяшем Гуняді (1458–1490). Додамо, що з історичним королем цей образ нічого спільного не має. Матяш закарпатських легенд – бідний юнак, слуга попа або коваля; про його батьків нічого не відомо. В одному з варіантів легенди супротивником Поган-Дівчати є лише безіменний коваль [4, с. 62–63]. Ця обставина

http://www.etnolog.org.ua

дуже важлива, адже вона зближує образ легендарного Матяша з Кухуліном, який протистоїть королеві Медб і богині Морріган. Кухулін не має земного батька: він син або безпосереднє втілення вищого солярного божества Луга. Так само, як і Матяша, Кухуліна виховував коваль. Зауважимо, що в ранньому кельтському суспільстві ковалі належали до жрецького прошарку, а звичай віддавати дітей на виховання жерцям-друїдам зберігався серед кельтської знаті до римського завоювання, а в Ірландії – до раннього середньовіччя (пор., Матяш, як слуга попа).

Матяш став королем випадково. Під час коронації чарівну корону, яка має властивість літати, «пускають», і вона тричі «сідає» на голову юнака, демонструючи його обраність. Подібні ритуали, коли володаря обирає Божий промисел або магічний предмет, відомі в багатьох архаїчних суспільствах, зокрема в стародавніх кельтів. Цей мотив покладено в основу кельтської легенди про короля Артура. Лише він був здатен витягти з каменя чарівний меч і цим продемонструвати легітимність своєї влади.

Подальший хід подій указує на зв'язок легенди з поширеним у всіх традиційних культурах міфологічним сюжетом про боротьбу та перемогу порядку й світла над хаосом і темрявою. Поган-Дівча викликає Матяша на бій. Уночі останній наказав людям зібрати всю худобу і, прив'язавши до кожної тварини дзвінок та палаючу свічку, гнати її до замку Поган-Дівчати. Така військова хитрість нагадує обряд очищення худоби, під час якого череду приводили до місця зібрань і проганяли поміж палаючих вогнів. У ранньосередньовічній Ірландії цей обряд проводили під час свята Бельтайн (1 травня), на Гуцульщині – під час свята Святого Юрія (6 травня) [3, с. 299; 8, с. 171–172]. На паралелі між звичаями ірландського Бельтайну і календарною обрядовістю слов'янських народів, зокрема поляків та українців, уже звертали увагу етнографи [2, с. 112; 14, с. 379–380].

Уважаючи себе оточеною величезним і невідомим військом, Поган-Дівча втікає на коні крізь діброву і по дорозі кидає до криниці «золоту колиску» [4, с. 61]. Коли Матяш, усе ж таки, наздогнав Поган-Дівча, вона запропонувала себе йому в дружини, аналогічно, як в ірландському епосі цю пропозицію Кухуліну

http://www.etnolog.org.ua

зробила Морріган. Однак Матяш, підозрюючи підступ, убив Поган-Дівча. Усі інформатори одностайні щодо обставин її загибелі: Матяш відрубав їй голову, причому голова або «скакала де з на три милі д'землі», або «аж у поділя впала», а потім настромив її на свою шаблю [4, с. 58, 61]. Такі дії мимоволі викликають асоціації з повідомленнями античних авторів про кельтів, які носили голови вбитих супротивників на списах або прив'язували їх до кінського спорядження.

Зазначимо також, що мотив нічної атаки із запаленими вогнями і погоня за Поган-Дівчам викликає асоціації з культом фракійської богині Бендіс, який запозичений мешканцями античних Афін. На честь богині, образ якої елліни асоціювали з Артемідою, улаштовували нічні кінні перегони зі смолоскипами. В елліністичній іконографії в ролі супутника Бендіс нерідко постає бог або герой Делопт, а саму богиню зображували з мисливськими атрибутами й списом. Про вшанування Бендіс фракійцями майже нічого невідомо, хоча саме з нею пов'язують згаданий Геродотом ритуал спалення соломи, який фракійські та пеонійські жінки здійснювали на честь Артеміди-цариці [19, р. 176–177].

Переказ, у якому з Поган-Дівчам змагається не Матяш, а безіменний коваль, пропонує інший варіант завершення легенди. На світанку герой, відпочиваючи після битви з Поган-Дівчам, зустрічає селянина, який вийшов орати землю. Коваль просить у нього плуг і закладає борозду. Потім він чистить плуг «істиком» і, закінчивши, утикає його в землю. З «істика» виростає «великий дуб». Семантика цього пасажу – досить прозора. Після хаосу нічної гонитви та боротьби герой установлює порядок, зорюючи землю. День змінює ніч, солярне (чоловіче) божество перемагає хтонічне (жіноче), і ця перемога втілюється в образі дуба – поширеного у Європі символу солярного божества та громовержця.

Підсумовуючи викладене, зазначимо, що легенда про Поган-Дівча є одним з найбільш архаїчних творів фольклору українців Закарпаття. Хоча вона дійшла до нашого часу в істотно модернізованому вигляді, у її основі не важко помітити дохристиянські релігійно-міфологічні уявлення про богиню плодючості та війни. Одним із джерел формування закарпатської легенди, імовірно,

http://www.etnolog.org.ua

варто вважати культ кельтської богині-вершниці Епони, поширення якого в Подунав'ї та у Верхньому Потиссі на рубежі ер засвідчене історичними джерелами. На нашу думку, подальші дослідження етнологами й фольклористами усної народної творчості Закарпаття та суміжних регіонів сприятимуть новим і цікавим результатам, які проллють додаткове світло на проблему витоків духовної культури місцевого населення.

Джерела та література

1. *Вархол Н.* Матвій Корвін у народній прозі українців Східної Словаччини // Науковий збірник Музею української культури у Свиднику. – Пряшів, 1988. – № 15. – С. 141–161.

2. *Велецкая Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. – Москва : София, 2003. – 240 с.

3. Гуцульщина. Історико-етнографічне дослідження / П. Арсенич, М. Базак та ін. – Київ : Наукова думка, 1987. – 471 с.

4. Історичні перекази українців / зібрав та опрацював В. Сокіл. – Львів : Видавництво М. Коць, 2003. – 328 с.

5. *Казакевич Г.* Кельтські мотиви в історичних переказах Закарпаття // Етнічна історія народів Європи : зб. наукових праць. – Київ, 2005. – Вип. 19. – С. 25–30.

6. *Казакевич Г.* Східні кельти: культури, ідентичності, історіографічні конструкції. – Київ ; Вінниця : Нілан-ЛТД, 2005. – 358 с.

7. *Калыгин В.* Этимологический словарь кельтских теонимов. – Москва : Наука, 2006. – 183 с.

8. *Мандибура М.* Полонинське господарство українців Карпат другої половини XIX – 30-х років XX століття. – Київ : Наукова думка, 1978. – 191 с.

9. *Мельник В.* Історія Закарпаття в народних переказах та історичних піснях / В. М. Мельник. – Львів : В-во Львівського університету, 1970. – 227 с.

10. *Михайлова Т.* Night-mare: к истокам одного образа в кельтском и германском // Известия РАН. Серия литературы и языка. – 2011. – Т. 70. – № 4. – С. 54–59.

11. *Мушкетик Л.* Міжнародні мотиви та локальні версії української народної казки про короля Матяша і Поган-дівча // Література. Фольклор. Проблеми поетики : зб. наукових праць. – 2013. – Вип. 39. – Ч. 1. – С. 131–138.

http://www.etnolog.org.ua

12. Похищение быка из Куальнге / пер. С. Шкунаева. – Москва : Наука, 1985. – 494 с.

13. *Пропп В.* Исторические корни волшебной сказки. – Ленинград : Наука, 1986. – 368 с.

14. *Рахно К.* Свистопляска і Ренкавка. Глиняні вироби в традиційно-побутовій культурі як джерело формування національної ідентичності слов'янських народів. – Полтава : АСМІ, 2013. – 480 с.

15. *Рыбаков Б.* Язычество древних славян. – Москва : Наука, 1981. – 608 с.

16. *Шкунаев С.* Морриган // Мифологический словарь. – Москва, 1990. – С. 368.

17. *Green M.* Some Gallo-British goddesses. Iconography & meaning // Ancient goddesses. The myths and the evidence. – Madison, 1999. – P. 180–195.

18. *Koch J. T.* Epona // Celtic Culture. A Historical Encyclopedi – Santa Barbara ; Denver ; Oxford, 2006. – Vol. 1. – P. 707–708.

19. *Larson J.* Ancient Greek cults. – New York : Routledge, 2007. – 305 p.

20. *Sims-Williams P.* Ancient Celtic place-names in Europe and Asia Minor. – Oxford ; Boston : Blackwelll Publishing, 2006. – 406 p.

21. *Tatar M.* The myth of Macha in Eastern Europe // The Journal of Indo-European studies. – 2007. – Vol. 35. 3–4. – P. 323–344.

22. *Torbágyi M.* Der Münzfund von Zichyújfalu 1873 // VAMZ. – 2012. – 3. XLV. – S. 537–552.

SUMMARY

Until the early 1st millennium AD the territory of Transcarpathian Ukraine and adjacent lands of modern-day Slovakia, Hungary and Romania had been populated by the Thracians and Celts. In 2005 the author put forward an idea that some Transcarpathian legends, including the folk tales about the prince Laborets and *Pohan-Divcha*, could have their roots in the Iron Age Celtic mythology. Two years later the Hungarian researcher M. Tatar came to a conclusion that a certain Transylvanian legend should be considered as a Christianized version of the myth about the Celtic Horse Goddess who participates in chariot races.

In the present article, the Transcarpathian folkloric character *Pohan-Divcha* is analysed. The legend describes her as an evil Queen, the mistress of magic horses. She forces the local population to work hard on the building of her castle. In particular, women are obliged to bring their human milk for making the cement. This lasts until a certain blacksmith or a blacksmith's

http://www.etnolog.org.ua

disciple (who sometimes bears the name of Matiash) comes seeking to defeat her. He asks locals to attach the burning rags and candles to their cattle and drive it to *Pohan-Divcha*'s castle at night. Being scared *Pohan-Divcha* tries to escape on horseback, but Matiash catches her up. Having rejected the *Pohan-Divcha*'s proposal to marry her, he then beheads her before the dawn.

It is stated that the legend of *Pohan-Divcha* is spread solely in certain Transcarpathian areas of Ukraine and some regions of Eastern Slovakia where the presence of the Iron Age Celts is clearly proved. The connection of *Pohan-Dicvcha* with horses breeding makes her character similar to Epona, the Celtic equestrienne goddess, while the motif of her struggle with the blacksmith's disciple evokes associations with the Irish myth of Morrigan / Macha and her rival C? Chulainn. The cult of Epona was widespread in the Danubian area. In particular, epigraphic sources attest its existence among the Celticized tribe of Anarti which once populated the Upper Tisza region. On the other hand, the Thracian cult of Bendis, which included the ritual night horseracing with the torchlights, should also be considered as one of possible sources of the *Pohan-Divcha* legend formation.

Keywords: Transcarpathia, folklore, mythology, Celts, Thracians, *Pohan-Divcha*, Epona, Bendis.

IMFE

http://www.etnolog.org.ua

УДК 39–027.541(=161.2)(038)

Людмила ПОНОМАР
(Київ)

РЕГІОНАЛЬНІ ТЕМАТИЧНІ СЛОВНИКИ ЕТНОКУЛЬТУРИ УКРАЇНЦІВ: МЕТОДИ ТА ПРИНЦИПИ СТВОРЕННЯ, РЕЗУЛЬТАТИ

У статті акцентується увага на необхідності створення словників в етнології для відображення результатів сучасних наукових досліджень. Зразком такого нового підходу є регіональні тематичні словники в доробку українських діалектологів кінця XX ст. На особливу увагу заслуговують ті, що базуються на атласних матеріалах.

На прикладі словника народного одягу Правобережного Полісся показано значення форми розгорнутого атласу для створення етнографічних словників з метою комплесного подання термінів і реалій.

Ключові слова: регіональний тематичний словник, словник одягу Правобережного Полісся, атлас одягу.

В статье акцентируется внимание на необходомости создания словарей в этнологии для представления результатов современных научных исследований. Примером такого нового подхода являются региональные тематические словари украинских диалектологов конца XX ст. Особое внимание заслуживают словари, которые отражают материалы региональных атласов.

На примере словаря одежды Правобережного Полесья показано значение формы развёрнутого атласа для создания этнографических словарей с целью комплексной подачи терминов и реалий.

Ключевые слова: региональный тематический словарь, словарь одежды Правобережного Полесья, атлас одежды.

The article deals with the requirement to create new lexicons in ethnology with the view of reflecting the results of modern scientific studies. The example of new approach to material representation is the thesauri of creation of the late XXth-century Ukrainian dialectologists. Among them worthy of a particular attention are those who were based on atlas materials.

On the base of glossary of the Right-Bank Ukrainian Polissia folk costume shown is the significance of regional lexicons in ethnology arranged

http://www.etnolog.org.ua

in the form of extended atlas. Of informative value are the correlation of names with separate types of clothes and the ascertainment of regional and local features of realia and their names. The lexicon has a description of attire from Western and Central Polissia and its names along with reference to maps, as well as its semantics, etymology, and designation against the All-Ukrainian background together with its connections with other Slavonic languages.

Keywords: regional thesaurus, lexicon of the Right-Bank Ukrainian Polissia, atlas of clothes.

Розвиток сучасних знань про різні види етнокультури потребує нових довідкових матеріалів з етнології. Водночас зростають вимоги до відображення в словниках певних наукових здобутків, у тому числі географії поширення, типології. Інформативними джерелами, де використано сучасні методи дослідження, є тематичні словники в доробку українських діалектологів кінця XX ст. Це, зокрема, праці М. Никончука «Сільськогосподарська лексика Правобережного Полісся [7], В. Никончука, О. Никончука «Транспортна лексика Правобережного Полісся» [8], П. Романюка «Лексика весільного обряду Правобережного Полісся» [12]. Їх готували як матеріали до «Лексичного атласу української мови». Викликає зацікавленість також лексикографічна розвідка діалектолога Галини Гримашевич [3], у якій на експедиційних матеріалах репрезентовано сучасну й давню лексику одягу. Ці роботи мають особливе значення – вони відображають потребу в широкому представленні регіонального пласту культури. Досягнення діалектологів так само є значущими для етнології. Терміни наведено за семасіологічним принципом – від значення до слів. Для етнологічних досліджень весільної обрядовості неперсічною є вже згадана праця П. Романюка про найменування основних понять, пов'язаних із весіллям. У ній послідовно розкриваються складові весільного обряду. Автор реалізує важливий принцип групування матеріалу – принцип поширеності: спочатку наводяться назви, що побутують на значній території, потім – локальні, поодинокі. Це, власне, є форма розгорнутого атласу. В етнології такий принцип пов'язаний з основним питанням – типологією.

http://www.etnolog.org.ua

Українські діалектологи та етнологи підкреслювали значення атласів, які б поєднували вивчення термінів і реалій. Про необхідність запровадження лінгвоетнографічного аспекту у вивченні діалектної лексики та відображення на лексичних лінгвістичних картах існуючих етнографічних опозицій неодноразово зазначали, зосібна, П. Гриценко [4], Г. Козачук [5] та ін. Такий підхід правильний і важливий для досліджень на міждисциплінарному рівні. Відомий етнограф В. Глушко у своїх статтях, присвячених проблемі історико-етнографічного районування, наголошує на важливості досягнень діалектологів для етнологічних праць [2]. Слід згадати працю Г. Аркушина «Народна лексика Західного Полісся» [1]. Це фундаментальна робота, у якій ґрунтовно проаналізовано доробок діалектологів у дослідженні говірок Західного Полісся і суміжних територій – Середнього Полісся, Берестейщини та Пінщини (Республіка Білорусь), Підляшшя (Республіка Польща) «в часі та просторі». Зростання уваги етнологів до вивчення назв традиційного одягу засвідчила праця К. Матейко «Український народний одяг. Етнографічний словник» [6]. Авторка представила розлогий матеріал з термінології вбрання й водночас висвітлила проблеми, пов'язані з відсутністю атласу та спеціальних досліджень одягу в різних регіонах України, вивченням номінації реалій, просторового поширення назв. Діалектологи та етнологи по-різному подають етнографічний матеріал: як показують діалектні словники, мовознавці наводять переважно загальну етнографічну характеристику (наприклад, «верхній одяг» чи «спідниця»), а етнологи конкретизують крій, оздоблення тощо.

Форму розгорнутого атласу використано також для створення словника одягу Правобережного Полісся «Народний одяг Правобережного Полісся середини XIX – середини XX ст. Історико-етнографічний атлас. Словник» [10], про який ітиметься далі. У праці вирішуються завдання комплексної ареалогічної презентації термінологічного та етнографічного пластів матеріальної культури.

Уперше представлено словник та атлас одягу окресленої території. Поняття «Правобережне Полісся» вживається на позначення відповідної географічної частини півночі України, до

http://www.etnolog.org.ua

якої належить територія сучасних Волинської, Рівненської, Житомирської та Київської областей. Для узагальнення етнокультурогенезу й територіально-етнічного розмежування народного одягу Правобережного Полісся в роботі наведено результати досліджень народного одягу Західного й Середнього Полісся та його назв, що їх авторка здійснювала в основному в експедиціях 1977–2000-х, а також 2006–2008 років. Записано унікальний матеріал від місцевих жителів, народжених ще наприкінці XIX ст. Хронологічні рамки вивчення народного одягу Полісся – середина XIX – середина XX ст. Традиційний комплекс жіночого і чоловічого костюмів цього періоду привертає увагу дослідників збереженням давнього одягу та його назв. Незважаючи на особливе розташування Полісся як контактної зони, глибока традиція, пов'язана із цілим комплексом естетичних норм, вірувань, сприяла збереженню архаїчного побуту до початку XX ст. Нові економічні та історичні умови викликали появу нових видів одягу, однак, як з'ясувалося після нашого опитування, на цій території довго зберігався давній комплекс вбрання, особливо його обрядове використання. У народних уявленнях продовжувала жити віра в магічну силу сорочки, намітки, пояса (крайки), шапки, фартуха. Тому до середини XX ст. фіксується збереження архаїчних ритуальних функцій наміток в обряді «звоювання тура», дивовижних головних уборів весільних «свашок» на Волинському Поліссі; витончене шлюбне серпанкове вбрання, пов'язування довгим «ручником» молодої на Рівненському Поліссі; вовняних запасок з орнаментами «скісні пальчики», «рожа», «карака» та загадковим «козаком» у вільних «шляхетських» селах на Житомирщині. Слід зазначити, що згадані вже українські діалектологи Г. Аркушин, М. Никончук, Й. Дзендзелівський та інші писали про багатство поліської мови. На Житомирщині, шануючи традиції пращурів, казали: «З доброго роду добре росте». В одязі цей родовий зв'язок виявлявся особливо. Не оздоблену вишивкою чи тканням сорочку тут називають «сліпа».

Наш тематичний словник є результатом паралельного дослідження та картографування одягу і його назв від Західного Бугу до Дніпра. Картографування допомагає впорядкувати ба-

http://www.etnolog.org.ua

гато термінів і зіставити їх з окремими типами вбрання. Словник побудовано за принципом групування видів одягу (натільний, поясний, головні убори тощо). Мета – показати своєрідні та відмінні особливості комплексу одягу цієї території. У ньому визначено різновиди одягу, його номінацію; наведено етнографічну та історичну характеристику відповідних явищ; проаналізовано назви вбрання з погляду діалектології та етнології. На початку подано широкий загальний аналіз певних видів одягу та їх типів. У словникових статтях характеризуються назви одягу Західного та Середнього Полісся з посиланням на карти, їх семантика, етимологія, номінація на загальноукраїнському тлі та у зв'язках з іншими слов'янськими мовами, регіональні й локальні риси реалії і назви. Атлас одягу Правобережного Полісся складений за детальним питальником і відображає просторове протиставлення одягу та назв. Сітка атласу охоплює 347 населених пунктів. Видання містить знакові і зведені карти ізоглос (ліній, що окреслюють ареали поширення назви) та ізопрагм (ліній, що окреслюють ареали поширення одягу).

В атласі відображено локалізацію реалій і їх назв; виділено назви, які, позначаючи певний вид одягу, у різних говірках мають лексичні ареальні відповідники (синоніми) або протиставляються типологічними ознаками. У роботі – 65 карт (лексичних, етнографічних). Важливими для створення словника є коментарі, уміщені до кожної карти поширення певного виду вбрання. Для наочного уявлення назви (їх словотвірні та фонетичні варіанти в кожному населеному пункті) подаються в коментарях за принципом поширеності, як і в праці П. Романюка. Так само розміщено назви в словникових статтях: поширені на всій території або охоплюють більшу частину території; умовно їх названо «регіонально-локальні»; ті що окреслюють мікроареали («локальні»); поодинокі або спорадичні.

У результаті картографування одягу Правобережного Полісся та його назв було виявлено чітке просторове розмежування Західного та Середнього Полісся, що дозволило зіставити матеріал у словнику із цими територіями. Поширення традиційних назв *хвартух* 'спідниця', *сирнєга* 'свита', *плат* 'намітка', *шитик* 'шкі-

http://www.etnolog.org.ua

ряний пояс' виділяє межу між західнополіським, середньополіським говорами в межиріччі Стоходу і Стиру (у північній частині вібраційний коридор поширення назв сягає Турії) [10, с. 10]. Щодо розмежування на прикладі реалій, то межу Стир – Горинь, виділену в праці «Назви одягу Західного Полісся» [9], було уточнено. Поширення верхнього одягу з овечого сукна, полотняної спідниці, типів сорочки за оздобленням, що підсилюється протиставленням інших етнографічних явищ, виокремлює вібраційний коридор побутування явищ в межиріччі Стиру та Ствиги аж до Уборті (карта № 65). Таке розмежування в атласі в басейні Стиру накладається на антропологічні області (волинський тип), виділені В. Дяченком, та на вже уточнені межі цих областей – у праці С. Сегеди [13]. У словнику аналізуються назви одягу, що окреслили зону: Стир – Горинь – Ствига – Уборть, що зберігає давні типи реалій, архаїка яких підкріплюється назвами, утвореними на слов'янському ґрунті або представленими давніми запозиченнями. Зокрема, у північно-східних районах Рівненщини (басейн Горині) поширені такі назви: *тканка, тканіца* 'кибалка', *портюх* 'полотняна спідниця', *сукня* 'полотняна спідниця', *курташе* 'верхній одяг', *шоломок* 'жіноча шапочка', *лапіко* 'кибалка', *домоткан* 'вовняна спідниця'. Інтерес становлять також назви, що формують на карті зону мікроареалів у межиріччі Горині та Случі. Результати картографування, представлені на зведеній карті, засвідчили її накладання на територію поширення західної групи говірок у середньополіському говорі.

Західну межу поширення одягу та назв Середнього Полісся утворює коридор Ствига – Льва – Уборть. Ця зона вказує на зв'язок з територією розселення волинян та деревлян. Мовознавці проводять межу між ними в межиріччі Стиру та Горині. За археологічними даними, первісна територія сягала межиріччя Горині та Случі. Одним з найголовніших висновків роботи є те, що одяг Волинської та Житомирської областей виділяється в окремі типи, а райони Рівненської області – коридор у межиріччі річок Стиру, Горині, Случі аж до Уборті – є перехідною зоною: частина типів реалій і назв об'єднує їх з Волинським та Житомирським Поліссям, частина – протиставляє.

http://www.etnolog.org.ua

Західні ареали поширення назв та реалій одягу Західного Полісся формуються вздовж р. Західний Буг на українсько-польському пограниччі та в північно-західній частині вздовж кордону з Білоруссю (карта 61). Ці ареали надзвичайно важливі для характеристики вбрання порубіжних територій у контексті етногенетичних, етнокультурних зв'язків, що відображено в словнику. Густа мережа охоплення населених пунктів дозволила виокремити в західній групі ареалів кілька зон поширення назв та реалій, які характеризуються регіонально-локальними рисами. Це суцільні ареали поширення назви свит з «вусами»: *латуха*, *латушка*, *латишка* та традиції відрізання волосся молодій на весіллі. Західні ареали, окреслені вздовж р. Західний Буг назвами *бурка*, *лєнка*, *клешня*, сягають р. Турія та Стохід.

Було визначено спільний українсько-польський або українсько-білоруський ареали, спільний українсько-польсько-білоруський ареал. Скажімо, спільний ареал української території та Берестейщини характеризується такими особливостями народного одягу: типом прикрашання сорочок – на грудях, рукавах, комірі; типом літніх спідниць зі смугастим малюнком унаслідок тканння вибіленими й невибіленими нитками; назвами: *латуха* 'свита', *літник* 'вовняна спідниція', *фартух* 'фартух' тощо. Спільний українсько-білорусько-польський ареал на правому та лівому берегах Бугу визначають: домоткана біла спідниця, прикрашена внизу орнаментованою червоною смугою з назвою ***хвартух*** (об'єднує Берестейщину, Західне Полісся та Підляшшя (його західну частину); суконна шапка, пошита із чотирьох пілок, яка нагадує польські військові шапки – ***рогатівка***; домоткана вовняна спідниця з монохромною основою – ***бурка***, що на Західному Поліссі є регіональним типом вбрання. Для цих районів характерні багата орнаментація одягу, декорування тканими червоними й червоно-чорними смугами та перебором (надбужанський і холмський строї на Підляшші, стрій Берестейщини та Західного Полісся). Загальний українсько-польський ареал формують: верхній одяг з овечого сукна – *сукман*; шкіряний пояс – *попруга*; вовняна домоткана спідниця – *рябак*, *танчівка*; домотканий пояс – *тканка*; головний жіночий

http://www.etnolog.org.ua

рушниковий убір – *ручник*, *рантух*; дерев'яне взуття – *трепи*, *чуні*, *дерев'янки*.

Східні ареали поширення одягу несуть важливу інформацію щодо етногенетичних витоків культури Середнього Полісся (карта № 61). Межі вказують на їхній зв'язок з територією певних племінних угруповань. За даними археологів, деревляни займали територію на півночі між середньою течією Уборті і Нижньою Прип'яттю до Тетерева на півдні, не доходили до Дніпра на сході [10]. Східний кордон Середнього Полісся (Київське Полісся) – територія розселення полян. За етнічною ознакою полян (кургани з тілопокладенням в ямах) вимальовується первісна полянська територія – на заході її відмежовували від деревлян ліси на правому березі Тетерева. У сучасній лінгвогеографії це приблизно межа, що розділяє східний і центральний ареали середньополіського діалекту: тут з'являються різновиди одягу, наближені кроєм до середньонаддніпрянських – укорочена свита-*катанка*; безрукавний одяг – *керсетка*, нагрудний одяг з рукавами з фабричної тканини – *юпка*; незшитий поясний одяг з домотканої вовняної тканини – *плахта*.

Назви як джерело вивчення етнічної історії, способи номінації на ґрунті питомої лексики, запозичення – ці аспекти дослідження, репрезентовані в словнику, є важливими етнокультурними характеристиками західнополіського і середньополіського регіонів. Картографування дало змогу виділити ряди ареальних відповідників та опозитів. Так, обручик з дерева, зі скрученого полотна, льону для укладання волосся заміжньої жінки має такі ареальні відповідники: *кімбалка* (*кимбалка*, *кінбалка*, *кинбалка*, *кібалка*), *гімбалка*, *кимбалок*, *кечка* (*кєчка*), *тканка*, *тканіца*, *лубок, ківер*, *обруч*, *лапіко*.

Чоловічі головні убори були таких типів: (за формою): 1) невисока, півсферичної форми, сукняна або хутряна, переважно чорна або сива: *шапка* (*шєпка*, *шепка*, *шяпка*, *шипка, шіпка*); *шапка* (*шєпка*, *шяпка*), *зимова* (*зімова*, *зимня*, *зимовая*), *шапка тепла*, *баранка*, *обаранячка*, *обарашка*, *баранкова шапка*, *барашкова шапка*, *чумерка*, *чамарейка*, *капотка*, *кошмурка*, *ярмовк*, *кубанка*; 2) високі вовняні, сиві або чорні, шапки: *кучма, папа-*

http://www.etnolog.org.ua

ха, шоломок, ковпак (копак): локальні регіональні типи Західного Полісся; 3) з чотирикутним верхом, суконні із закладкою на 4–5 пальців: *рогатка (рогатівка*, *рогативка*), *рогатка*, *рогатая шапка*, *джамірка (джамерка*), *магірка*, *магерка*, *чумерка*, *чамарейка*, *джамерка*, *магірка.*

Крім назв хусток, що представляють широкі ряди синонімічних термінів або протиставних за матеріалом, кольором тощо, у словнику подаються способи пов'язування та назви цих способів, зокрема, на Західному Поліссі: зав'язування хустки навколо голови так, щоб кінці були пов'язані над лобом, при цьому кінчики спеціально закладалися і виставлялися «*як рожки*»: *у рогі* (*роги*) *рожкі* (*рожкі*, *у чуби: на чуби, бабкою; кімбалкою* (*кібалкою*); *по-волянську, попалюшку, бабочкою.* Ще один поширений спосіб – зав'язування хустки кінцями назад: *на чумак, на чумачок*; *на марушку*; *бабцьою*; *на штурмак.* Пов'язування хустки під підборіддям мало назви: *по-простy, под бороду, на рогі.*

Назви одягу в досліджуваних говірках відбивають диференціацію реалій і їх частин за рядом ознак – «матеріал», «крій», «спосіб виготовлення», «сезон носіння», «спосіб носіння», «форма» і «колір». Є терміни, пов'язані з назвами тканин: *портюх*, *портяник* 'спідниця', *портяник* 'безрукавка', *портюх* 'свита', *сукня* 'суконна свита', 'спідниця', *сукняник* 'піджак'; будовою тіла людини: *станік, безрукавчик, нагруднік, толуб*, *пличоха*, *нагавиці*, *плічка*, *наплічка*, *косник, навушниці, завушниці*, *перстинь*, *потколянка*; з флорою, фауною – *бурка, хутро*, ткацтвом: *бранє*, *убранє*, *домоткан*, *покожушок*, *тканка*, *тканіца*; способом носіння: *запаска, передник, притулка, затулка;* формою: *колесник, окружник* (*кружник*), *ковпак, рогатівка;* сезоном носіння: *осінчук*, *літняк*, *літник* 'безрукавка'; матеріалом: *ліпага*, *барханка*, *полотнянка, дерев'янкі*; кольором: *синьоха*, *бєляк*, *сивак.* Важливими структуруючими ознаками для досліджуваної групи лексики є мотиваційні ознаки – «спосіб носіння»: *запаска*, *передник*, *притулка*, *затулка*; «форма»: *колесник*, *окружник* (*кружник*), *ковпак*, *рогатівка*; «сезон носіння»: *осінчук*, *літняк*, *літник* '*безрукавка*'; «матеріал»: *ліпага*, *барханка*, *полотнянка*, *деревянкі*; «крій»: *хвальбанка*, *хванда*, *хвандина*, *контрохванда*; «колір»: *синьоха*, *бєляк*, *сивак*.

http://www.etnolog.org.ua

Більшість назв одягу Правобережного Полісся утворена на ґрунті питомої слов'янської лексики. Водночас етимологічний аналіз цієї лексичної групи назв виявляє давні зв'язки обстеженого регіону з іншими слов'янськими територіями – східно-, західно-, південнослов'янськими, а також давні міжетнічні контакти з балтійськими народами. У групі запозичень виокремлюються германізми і тюркізми. Особливий інтерес становлять західнослов'янські назви одягу для дослідження українсько-польських міжмовних зв'язків, оскільки польська мова відіграла, очевидно, роль мови-посередника в процесах запозичення назв одягу західноєвропейського походження. Деякі назви (*пояс*, *ремінь*, *чіпець*, *кожух, одежа*, *лахі*, *пасок*) належать до спільнослов'янського фонду. Частина лексем відома багатьом слов'янським мовам (східнослов'янським, західнослов'янським, південнослов'янським), засвідчуючи різні паралелі, наприклад: *намисто* – укр., білорус., чес., болг.; *бекеша* – укр., рос., білорус., польс., болг., чес.; *гунька* – рос., білорус., польс., чес.; частина назв поширена у всіх східнослов'янських та польській мовах: *нагавиці*, *колошва* (з роман. мов), *серміга*, *свита*, *запаска, спідниці* (також чес.), *андарак* (з нім.), *кєпка* (з фр.), *пінжак* (з фр.). Деякі назви поширені у всіх східнослов'янських мовах: *чуні* (з фін.-угор. мов), *латушка*, *катанка*, *каптур*. Частина назв поширена у східнослов'янських, польській мовах, а також засвідчують близькість з балтійськими мовами: *кімбалка*, *кєчка*, *лапіко*. Західнополісько-російські паралелі утворюють назви: *тулуб*, *сукман*, *лєнка*, *валянки*, *літник*, *баскінка* (з фр.), *кохта* (з нім. чи швец.); західнополісько-білоруські паралелі: *сачок*, *тканка*, *опинанка*, *домоткан*. Окремі назви засвідчили спільність західнополіську-білорусько-польську: *пацьори* (також у верхньо-луж. мові), *шитик*, *попруга*, *жупан*, *ярмулка* (тюрк.), *бурка* 'спідниця'. Виділяються назви, які відомі в польських говірках, причому значна частина потрапила в західнополіські говірки через посередника – польську мову – з інших мов: *дерев'янкі*, *ходаки*, *каралі*, *менталики*, *крайка*, *лубок*, *плат*, *лахман*, *чемерка*, *кєпа*, *кєпка*, *кашкєт* (з фр.), *жикєт* (з фр.), *маринарка*, *джамірка* (з угор.) германізми: *кацавейка*, *кацабея* (з нім.),

http://www.etnolog.org.ua

трепи, *комір*, *цвікля*, *минкєта*, *китлик*, *хвартух*, *лейбик*. До західнополісько-південнослов'янських паралелей належать назви *ручник*, *шолом* (давньогерм.), *клешня*. Давня, типова для західнополіських говірок назва жіночого головного убору *плат* вживається в нижньолужицькій та болгарській мовах. Ці факти є переконливими даними про взаємодію мов і діалектів, про спільні явища як наслідок давніх міжетнічних контактів у порубіжній зоні та інновації.

У словнику представлено результати дослідження назв поліського одягу на тлі інших українських регіонів. Найбільше лексичних паралелей фіксується в сусідніх говірках: середньополіських, буковинських, наддністрянських, подільських – *кєчка*; середньополіських, волинських, буковинських, наддністрянських – *каптан*; середньополіських, волинських, закарпатських – *ковпак*; середньополіських, волинських, подільських – *жупан*, *сачик*, *папаха*; бойківських – *трепи*, *кльонпи*, *бинда*, *пасок*, *застяшка*, *стяншка*; бойківських, степових, східнополіських – *тканка*; бойківських, гуцульських, закарпатських – *плат*; бойківських, середньонаддніпрянських, середньополіських – *папруга*; бойківських, буковинських, волинських – *кульчики*; подільських, лемківських, середньополіських, наддністрянських – *камізелька*; середньополіських, волинських, наддніпрянських – *літник* 'спідниця'; подільських, волинських, полтавських – *літник* 'піджак'; середньополіських, волинських, степових, бойківських, середньонаддніпрянських – *кімбалка*. Матеріал засвідчив особливість західнополіського говору, про яку зазначали українські діалектологи [1; 10]: нашарування на північну діалектну основу південно-західних говіркових рис. Найбільше південно-західних особливостей у надбузьких говірках, найменше – у берестейських і пінських.

У словнику широко представлено матеріал використання традиційного одягу Правобережного Полісся в обрядах аж до середини XX ст. Наприкінці в алфавітному порядку подано зведений з усіх тематичних груп словник назв одягу.

Народне вбрання Полісся зберігає для сучасників і майбутніх поколінь величезну інформацію про традиції цього регіону.

http://www.etnolog.org.ua

Джерела та література

1. *Аркушин Г.* Народна лексика Західного Полісся : монографія / Г. Аркушин. – Луцьк : Східноєвроп. нац. ун-т ім. Лесі Українки, 2014. – 236 с.

2. *Глушко М.* Середнє Полісся у системі етнографічного районування України: локалізація, межі (за матеріалами наукових досліджень другої половини XX – початку XXI століть) / М. Глушко // Вісник Львівського університету. – Серія історична. – Львів, 2008. – С. 15–33.

3. *Гримашевич Г.* Словник назв одягу та взуття середньополіських і суміжних говірок / Г. Гримашевич. – Житомир, 2002. – 183 с.

4. *Гриценко П. Ю.* Ареальне варіювання лексики / П. Ю. Гриценко. – Київ : Наукова думка, 1990. – 272 с.

5. *Козачук Г.* Лінгвоетнографічне дослідження діалектної лексики / Г. Козачук // Полісся: мова, культура, історія. Матеріали міжнародної конференції / відп. ред. Г. А. Скрипник. – Київ, 1996. – С. 88–93.

6. *Матейко К. І.* Український народний одяг. Етнографічний словник. – Київ : Наукова думка, 1995. – 195 с.

7. *Никончук М. В.* Сільськогосподарська лексика правобережного Полісся / М. В. Никончук. – Київ, 1983.

8. *Никончук М. В.*, *Никончук О. М.* Транспортна лексика Правобережного Полісся / М. В. Никончук, О. М. Никончук. – Київ, 1990.

9. *Пономар Л.* Назви одягу Західного Полісся / Л. Пономар. – Київ, 1997. – 182 с.

10. *Пономар Л.* Народний одяг Правобережного Полісся середини XIX – середини XX ст. Історико-етнографічний атлас. Словник / Л. Пономар. – Київ, 2014. – 268 с.

11. *Пономар Л. Г.* Із українсько-польських зв'язків (на матеріалі назв одягу Західного Полісся / Л. Г. Пономар. – Białostok, 1995. – S. 27–42.

12. *Романюк П. Ф.* Лексика весільного обряду Правобережного Полісся / П. Ф. Романюк // Дослідження з української діалектології / відп. ред. П. Ю. Гриценко. – Київ, 1991. – С. 225–251.

13. *Сегеда С. П.* Антропологічний склад українського народу: етногенетичний аспект / С. П. Сегеда. – Київ, 2001. – 256 с.

SUMMARY

The article deals with the requirement to create new lexicons in ethnology with the view of reflecting the results of modern scientific studies. The example of new approach to material representation is the thesauri of

http://www.etnolog.org.ua

creation of the late XXth-century Ukrainian dialectologists based on atlas materials.

Such lexicons were represented in the 1970s–1990s by the dialectological works of M. Nykonchuk, O. Nykonchuk and H. Hrymashevych. The authoress aceentuates the significance of the thesauri of P. Romaniuk and H. Arkushyn grounded upon materials of regional atlases. The latter are arranged by wide-spreadness of phenomena on map, which embraces the territory under study: accordingly given are the names, which have the most of occurrence, or the local, solitary, or single ones – in ethnology, this principle is related to very important issues, notably typology and areal linguistics.

The mentiones works have a great value for ethnologists. By way of example of the work *Folk Costume from Right-Bank Ukrainian Polissia of the Mid- to Late XIXth – Early XXth Centuries. Glossary. Atlas* shown is the significance of regional lexicons in ethnology arranged in the form of extended atlas as well. Of informative value are the systematization of a great deal of terms and the correlation of names with separate types of clothes, as well as the ascertainment of regional and local features of realia and their names. The lexicon has a description of attire from Western and Central Polissia and its names along with reference to maps, as well as its semantics, etymology, and designation against the All-Ukrainian background together with its connections with other Slavonic languages. The materials of atlas and the lexicon share the dialectological, at the same time the arealogical, approach to studying ethnographic phenomena, particularly clothes and its regional names, where both huge terminological factual account per se and its arealogical description have conclusive importance.

Keywords: regional thesaurus, lexicon of the Right-Bank Ukrainian Polissia, atlas of clothes.

http://www.etnolog.org.ua

УДК 821.161.2Шев:801.81(477.46)

Любов БОСА
(Київ)

ОБРАЗ ШЕВЧЕНКОВОЇ ЗЕМЛІ В КОЛЕКТИВНИХ УЯВЛЕННЯХ ЖИТЕЛІВ ЗВЕНИГОРОДЩИНИ

У статті здійснено спробу розкрити образ Шевченкового краю через уявлення та судження його сучасних мешканців і вихідців з інших теренів. Проаналізовано польові матеріали, зібрані авторкою в селах Будище, Шевченкове, Моринці, Гнилець Звенигородського району Черкаської області. Тематичне коло оповідей охоплює широкий спектр репрезентацій біографічних деталей із життя Т. Шевченка й автобіографій мешканців, де виразно домінують вузлові значення: «свята земля» та усвідомлення власної причетності до спадщини краю.

Ключові слова: Шевченковий край, сакральний часопростір, місце пам'яті, культурний герой, персональний наратив.

В статье сделана попытка раскрыть образ отчего края Шевченко посредством представлений и суждений его нынешних жителей и выходцев с других территорий. Анализируются полевые материалы, собранные автором в селах Будище, Шевченково, Моринцы, Гнилец Звенигородского района Черкасской области. Тематическое поле рассказов включает широкий спектр репрезентаций биографических подробностей из жизни Т. Шевченко, а также автобиографий жителей, где доминируют ключевые значения: «святая земля» и осознание собственного причастия к наследию края.

Ключевые слова: отчий край Шевченко, сакральное временное пространство, место памяти, культурный герой, персональный нарратив.

The article is an attempt to reveal the figure of Shevchenko land through the imaginations and judgements of its modern inhabitants and the natives of other terrains. Field materials collected by the author in Budyshche, Shevchenkove, Moryntsi, Hnylets villages, Zvenyhorod district of Cherkasy region are analyzed. Subject field of the narrations forms a wide range of representations of Shevchenko biographical details and autobiographies of the inhabitants, where the key senses of *holy land* and the understanding of the own participation in the heritage of the land are clearly prevailing.

Keywords: Shevchenko land, sacred time-space, the place of memory, a cultural hero, a personal narrative.

http://www.etnolog.org.ua

«Оборонителем, хранителем Тараса, дбахою його стала сама тільки природа його духова та природа околишня. Остання гріла і пестила йому серце і душу; вона будила і годувала допитливий мозок; вона наповала його фантазію і вигодовувала увесь його організм духово-моральний. Вплив блакитного, зорями мережаного неба та сріблювидого місяця; чарівна краса навкруги: сад, долина, байрак, гори, став – от хто разом з Псалтирем та з народною піснею були батьками, що зростили Тарасів дух!» [3].

Враховуючи сказане одним з перших біографів поета О. Кониським та розвідки інших поважних дослідників, можна стверджувати, що про Шевченків край доцільно говорити як про певний просторово-географічний, культурологічний та етнопсихологічний феномени. Це, на нашу думку, яскраво виявляється в загальноукраїнському вимірі й у локальному сприйнятті малої батьківщини мешканцями Звенигородщини як «місця пам'яті» (за П. Норою та М. Хальбваксом), де «кожна матеріальна або ідеальна смислова одиниця з людської волі чи з плином часу перетворилася на символічну спадщину, що її пам'ятає спільнота» [5].

Підтвердженням цього є й польові матеріали, зібрані авторкою 2013 року в селах Будище, Шевченкове, Моринці, Гнилець Звенигородського району Черкаської області, які послужили підставою для запропонованого аналізу та відповідно «диктували» їхню інтерпретацію. Тематичне коло оповідей охоплює широкий спектр репрезентацій біографічних деталей дитинства Шевченка й автобіографій сучасних мешканців Звенигородщини, де виразно домінують вузлові значення: «свята земля» та усвідомлення власної причетності до спадщини краю. Тож зміст персональних наративів також можна проаналізувати частково в просторовому, темпоральному та світоглядному вимірах. Відповідно ми зосереджувалися на значенні, якого надавали оповідачі певним подіям, та образах тих фактів, які відбилися в колективній свідомості.

Під час етнологічного обстеження місцевості насамперед привернуло увагу те, що чи не в кожній домівці можна було побачити вишитий портрет поета, вражала й «нехрестоматійність» образу Шевченка у сприйнятті дітей: «Тут усі хочуть малювати як Шев-

http://www.etnolog.org.ua

ченко»; «Жити тут і не вміти малювати?»; «Сиджу на уроці, вчителька щось розказує, а я малюю і думаю: от якби так, як він». Саме малювання жителі пов'язують ще й з тим, що «тут така краса!».

Цілковито з ними погоджуємося, як і зі словами одного з мандрівників краєм щодо топографічного відчуття просторової свободи на цих теренах, коли воно за належного осмислення й таланту може стати відчуттям внутрішнім, саме на таких межах людина усвідомлює велич і крихкість власного буття. Тож із Шевченком, напевно, так і сталося [6].

У розповідях сучасних жителів Звенигородщини «земля Тараса» виразно, часом неусвідомлено, постає «священною». Впадає в око не тільки символічна присутність героя, а й первинна самодостатність особливої території: «Мори(е)нці знаходяться на самій вищій точці Черкаської області, де проходить вододіл. Це дуже унікальна, ну, унікальна така територія, і звідси починається річка Гнилий Тікич, який, ну, в ту сторону. Тоді з тої сторони води впадають в річку Рось. На цю сторону, можна сказать, сторону Шевченкового, пішла річка Вільшанка <…> Оце тоже розділяється <…> Це тоже унікальне значення» (ТВ).

Відповідно, на думку нашого респондента, «іменно оця енергія, енергія оцего вододілу чи оцьої нашої землі могла б родить такого геніального поета, українця. І от він, чось так Богом було, наче Богом це роздано, шо сім'я Шевченка приїхала іменно на три роки сюди – у це село Моринці, і тут Шевченко народився. Остальні діти всі родилися у Шевченковому, вони не пішли так високо, як пішов їх брат. Чось це воно заложено десь там» (ТВ).

Вузлові значення рис «культурного героя», як і «святої землі», тісно переплітаються в місцевому наративі. Так, щодо самого дійства народження незвичайної людини побутує один з 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, 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,

http://www.etnolog.org.ua

бо ше вб'ють". Вона каже: "Я нікому не скажу, та й ти ж не моринська"» (ДВС).

Місцеві оповідачі як з Моринців, так і Шевченкового акцентують увагу на невизначеності місця народження дитини: «між селами», «у дорозі», що, на їхню думку, і породило суперечки щодо батьківщини Тараса: «То це ж боролися довго за це, шо ті кажуть, шо в Шевченковому родився, а як він родився в Мори(е)нцях. Жив то в Шевченковому. Бо там батьки жили. Але ж родився в Моринцях, і дитячі роки маленьким ж він трошки був і в Моринцях. А там уже перебрався туди з батьками в Шевченкове – то жив там. Але ж тут його пуп захований, тут родився Тарас Шевченко» (ЖНЛ).

Шевченкове (колишня Керелівка) – рідний простір Тараса. Тут він уперше прилучився до домашньої та наймитської роботи, а згодом пішов навчатися, тут прийшло перше кохання, звідси ходив шукати залізні стовпи, на яких небо трималося. (Характерно, що останні два сюжети нам переказують діти та сільські художники). На цій землі стояла хата батьків Тараса, тут жили численні його родичі й тут були могили їхніх предків.

«Знаєте, коли на цю землю став, воно мені якось таке пробігло… не то морозець, не то… Це ж свята земля, розумієте. Брат сказав: "Я коли приїду, тут у село Шевченкове, хожу й не віриться, шо по цих же… стежках, шо я зараз хожу, ходив Тарас. Ну, наче звідси Україна починається, зі мною шось, як кажуть, робиться – отако я щасливий, що я на цій землі» (ДВС).

Мешканці с. Будище особливо не претендують на визначальну роль їхньої місцевості в житті Тараса: «Він у нас як метеор пролетів». Проте до сьогодні існують перекази про село та його околиці як гайдамацький край, Гупалівщину – колишнє місце волі перед закріпаченням, а також про скарби, льохи, зображені в Шевченкових творах.

«Оце ж і Гупалівщина по Шевченку "Гайдамаки". То це ж тут Гупалівщина в нас, біля озера (правда, вже озеро висохло). Тут був підземний перехід, довжиною 50 метрів, вхід був від озера. Ну, Шевченкове те село старіше, і більше воно, велике й Моринці. А Будище – воно менше село було. Але воно так на окраїні, жили

http://www.etnolog.org.ua

і в лісах, і такі ліси, поляни – ну, красиве дуже мєсто! Ви шоб весною приїхали (!), подивилися – воно все біле, в цвіту… садки, дуже гарні садки тут, дуже гарно цвіте. І там таке місце – ми називаємо Гупалеве його. Так воно єсть: Гупалеве. І там открився льох, провалився: з тих льохів, про які пише Шевченко, шо скарби були там. Ну, десь там проходять два яри, близько, ну, метрів сто чи ближче» (ТІО).

На території села розташовується садиба Енгельгардтів із красивим парком та славнозвісними дубами, до яких «ходив Тарас ховати в дупло малюнки». Більшість корінних мешканців старшого віку пов'язують своє дитинство з шевченківськими дубами: тут молодь розважалася, цією дорогою до школи ходили. На жаль, через малу кількість дітей улітку школу закрили: «Нема школи – це нема села. Село хвактично вимирає», – казали селяни напередодні цієї події (ТІО).

Гнилець, Вільшана, Хлипнівка, Тарасівка, Пединівка фігурують у розповідях як порубіжні місця означеного простору, місця Тарасових пошуків, відвідин родичів тощо. Також можна помітити, як уже згадувалося, що і цим локусам надається особливе значення, адже й основні події (за типовими міфологічними сюжетами) в оповідях селян розгортаються на периферійній, «неосвоєній» території: дитя «особливої Долі» народжене в зоні небезпечного простору – у дорозі з Керелівки до Моринців; повитуха передбачила незвичайне майбутнє (міфологічна тенденція наділяти героя надзвичайними силами з моменту його народження). Теми дитячого вигнання (герой має пережити тривалий період свого упослідження, зневажання: сирітство Шевченка, вигнання мачухою) і дорослого повернення по-різному раціоналізуються в біографічних сюжетах. У домашньому (побутовому) просторі, як правило, такі міфологічні події неможливі: тут життя рухається по безкінечному колу побутових, постійно повторюваних дій. Саме це і змушує героя вирушати в мандрівки. Так він виростає з меж знайомого життєвого обрію. Уже переступивши поріг, потрапляє в місце можливого контакту з «іносвітом» [4, с. 93–95].

Пригоди чекають його за межами поселення, у полі, на могилах: пошуки залізних стовпів, на яких трималося небо, роз-

http://www.etnolog.org.ua

думи на кургані, зустріч із чумаками. У таких міфологічних сюжетах характерним є злиття персонажів із частиною простору, допомога приходить від особливих («з іносвіту») персонажів, а в зазначених випадках: від повитухи-ворожки, чумаків тощо. До цього кола належить і Енгельгардт (німець), який, на відміну від офіційної версії біографії та автобіографії самого автора, у місцевих переказах наділений рисами покровителя, з котрим пов'язана подальша дорога в широкий світ – своєрідна винагорода Т. Шевченку за всі дитячі страждання: «Ну, там описується все про Шевченка, шо там він <…> нічого, він дуже гарно ставився. А це були люди зовсім інші. Це люди зовсім іншого характеру. Отак вони ж із Шевченком. Отак якось виїхали вони у Лєнінград, у Пєтєрбург. І так познайомився з Сошенком, і так він же хвактично, кажуть, шо наче по-варварські він (пан) однісся. Ні. Він способствував тоже» (ТІО).

Так, в оповідях місцевих мешканців саме в Будищах минув особливий підлітковий (ініціаційний) вік Шевченка, а дуби на садибі Енгельгардта (своєрідне «місце сили») називають «Шевченковими дубами»: «Я був ше пацаном. А там дуб. У дупло залазив сам лічно, аж донизу залазив. Як побачите – то ой!» (ПВА).

«А дід мій казав, бо він робив там (там садовники були, а він садовником був, так собі трошки вчився). То казав, шо вони сиділи там, у тому дуплі видовбано так, вирубано так вхід. І там, – каже, – столик, і три стільчики було в самому дуплі – такий великий дуб був!» (ТІО).

«А коли вже почали підростать, то зрозуміли, то до дуба обов'язково йдемо. У дуплі цього дуба (коли ж це було!..) Шевченко ховав свої малюнки, вірші. То ми це знали» (МОА).

Майже в усіх зазначених текстах помітні елементи просторового коду: освоєний / неосвоєний простір; центр / периферія; мотив дороги, персонажі дороги, пошуки знання (учителі малярства), місця сили (Гупалівщина, дуби), отримання дарів тощо. Як бачимо, матеріал оповідей із Шевченкового краю дозволяє умовно виокремити кілька різновидів часопростору (хронотопу), що часто взаємоперетинаються: реальний, історичний та ірреальний.

http://www.etnolog.org.ua

Приміром, до тематичного кола оповідей увійшли спогади про часи Великого Голоду у краї. Відповідно й нині невідрефлексовані події продовжують травмувати психіку індивіда. Подібне виявляється або в небажанні давати будь-які оцінки подіям, або в помітній нервовій напрузі оповідачів: «Виміняли холодцю. А холодець дехто й варили... Тоді ж була голодовка. Може, дитина того... То вони зварили холодцю – і продали. То ж було таке – люди ж не знають, а я те шо в мене є, це сказав <…> Вони ж бачать <…> Дєтский пальчик… Не помню, чи я його їв. Ну, я помню: ручка ця, пальчики… [плаче]» (КВД).

Це ще й символічне провалля у часі, «міжчасся»: «А тоді ж ми людьми, як кажуть, не були: ні паспортів не давали, ні трудових книжок, нічого не було, всьо полєзно, шо в рот полізло: бур'яни, метелики їли, розривали там пухирки такі, мед солодкий» (ДВС).

Ці спогади про найтрагічніші сторінки історії Шевченкового краю, «нелюдський час», формують виразну опозицію найяскравішим враженням про своєрідне повернення Тараса з «дарами», його батьківську турботу про краян, що коротко втілилося в жартівливій місцевій приказці «Спасибі діду Тарасу за шифер і трасу» (МОА).

Такі стійкі конструкції в оповідях демонструють наявність колективних уявлень в індивідуальній пам'яті. Проте за цими словами постають і реальні події підготовки широкого всесоюзного відзначення ювілею поета на власній батьківщині в 60-х роках минулого століття. Прикметно також, що завдяки ювілею відбулося деяке поліпшення місцевої інфраструктури, однак старожили скептично оцінили позірні дії влади.

Варто зазначити, що між народними уявленнями про постать Тараса Шевченка й офіційним увічненням його пам'яті існує неабияка суперечність. Таку опозицію *свій* / *чужий* яскраво увиразнили святкові заходи, що відбулися 2013 року в Моринцях.

Наведемо коментар одного з місцевих учасників свята щодо цих подій: «Тут цього року таке було, шо заборонили читати вірш Шевченка з "Розритої могили" – такий вірш, сказали, шо він дуже революційний. Його не можна читать. І даже людям не дали провести святкування <…> Шо тут? Тут все ясно. Хто

http://www.etnolog.org.ua

розуміється на його віршах, то в каждому вірші єсть містичні його відчуття, чи містичні вирази, які, наприклад, люди і по цей час каждий можуть трактувать по-своєму. Але все направлене на те, шо людина повинна буть вільною. А сама хвороба оця зарита в самих нас, потому шо ми сами себе робим, пристосовуємся до такого антиукраїнського життя. Самі себе пристосовуєм <…>. Нічого. Даже хоч оцю землю зрівняють із цим, однак енергія, яка тут породила, вона ж нікуди не дінеться. Нікуди. Землю ж… нічого не зміниш <…> я живу на такому місці, шо я не можу буть од цього десь в сторонкі» (ТВ).

Водночас цей край для місцевих жителів – унікальний символічний (Шевченковий) часопростір, у якому живуть представники одного роду-племені, родичі, земляки тощо. Та й саме слово «земляк» означає особливий тип споріднення, скріпленого спільністю малої батьківщини.

«Ну, як Шевченко був, то Шевченка взагалі понімали тут. Розумієте? І його любили. Шевченко ж був все-таки, ну, наший, з українців» (ТІО).

«Шевченко? Ну, він як батько щитається, він наший учитель <…> Ше с дєтства знаю. Як я ж тут родилася» (ЛЛМ).

«Ми його напам'ять знали всього: "Коліївщину", "Гайдамаки", "Світає. Край неба палає…". Це ж про нас. Шевченко для нас був святий… Для мене Шевченко – це де я живу. Це мій рідний край, моя земля. <...> А так, звичайно, з Шевченком зв'язано все. Чого мене тяне сюда, де б я не була? Бо тут закопано і мій пуп» (МОА).

Тематика присутності образу Великого земляка простежується і в особистих долях колишніх остарбайтерів та сучасних гастарбайтерів, де й на чужині відчутна його поміч:

«Як я була в Германії, мій хазяїн пісні співав цього Шевченка: "Як умру, то поховайте мене на могилі…" – та ше голосно <…> Німець по-нашому співав <…> Він був у вісімнадцятому році (війна ж тоді була), і він був у плєну осьо в Звенигордці. Він багато слів знав наших. То він оцю пісню <…> А тамочки отако рано, то пісню цю співали <…> У нас у селі той, радіо грало, і по тому радіо оце співали, цю пісню: "Як умру, то поховайте…" А він тоді своїм голосом!» (КМП).

http://www.etnolog.org.ua

«Я як була на заробітках, то від Шевченка в мене аж крила виростають. Я гордилася, що я з цього села. Мені чоловік дав такий листок, що Шевченко оддрукований і віршичок його, і я там залишила, на стіні причепила, на квартирі, де жила. Вони зацікавилися, тільки десь щось почують, там і чехи, і українці, то саме перше шукають звідки я. А між іншим, у Чехії відкрили пам'ятник Тарасу Шевченку і якби знають» (ТН).

Тож важливо і те, що цей простір не герметичний – давно вже відбулося розширення шевченківського «земляцтва» до меж України та поза неї. Громадянин Канади Іван Стець, маючи українське походження з далеких лемківських країв, придбав хату в с. Будище. Він часто навідується сюди з родиною і вважає цей край найліпшою та найріднішою землею у світі, бо тут народився Шевченко. Дуже дивується, що люди покидають цю місцевість, не можуть дати собі ради на таких родючих землях (СІ).

До означеного кола питань входить і тематика паломництва. Один з таких сучасних мандрівників про свою прощу до Шевченкового краю згадує: «Саме звідси, де народився батько української нації, почалося моє паломництво по землі Шевченка. Перед поїздкою мене застерігали, що це "глуха місцевість" і можуть виникнути труднощі. Але чи могло це налякати при здійсненні такої довгожданої подорожі. Я був готовий долати цей шлях пішки, аби тільки побачити край Шевченка» [1].

«От приїздять відвідувачі, їдуть з Петербурга українці, які там живуть, беруть тут жменьку землі, везуть до Петербурга. Я зустрівся з тим чоловіком (у Петербурзі), який тут був. Каже: "Я взяв земельки – я привіз її сюди. І ось ця земля ось тут, біля каменя, де був похований Тарас Шевченко на Смоленському цвинтарі". <…> І в очах їхніх такий сум: за Україну, за те, шо вони не мають можливості до когось приїхати, побуть на Україні» (СД)

«Є люди, які їдуть <…> до Моренець як до святині, які ось тут пишуть вірші, от побували – і пишуть вірші <…> От можливо, ось ця земля дає їм натхнення. Приїхали, побачили. Посвяту чи Тарасу Шевченку чи...» (СД).

Отже, Батьківщина Тараса – це унікальне «місце пам'яті», це «символічна фігура», значення якої може змінюватися залежно

http://www.etnolog.org.ua

від контексту її передачі, засвоєння та сприйняття, де просторово-хронологічна вісь пам'яті має уявний характер [4], інколи далекий від реальності. «Він же ж ховався, його все орестовували, оце Шевченка, то він же той <…> Отут була його рідна тітка в Гнильці. То він до неї приїжджав. [Як тітку звали?] Уляна (Олена). То він приїжджав до неї. То було оце їде побритий геть, побритий. А другий раз їде зарощуй, зарощуй – борода така. Ну, він скривався. То він такицька робив, шоб його не найшли» (КУВ).

Міфологізації та фольклоризації в колективній пам'яті піддані окремі факти в оповідях про пізніше перебування поета як на малій батьківщині, так і на сусідніх теренах та інших українських землях, про що свідчать численні збірки легенд і переказів. Справджується теза й про перебування культурного героя одночасно «скрізь і ніде», про «вічне повернення», також виразно домінують вузлові значення «святої землі» як сакралізованого простору.

Знаходимо тут і паралелі з міркуваннями Дж. Кемпбела, який у класичній праці «Герой із тисячею облич» наголошує, що для природовідповідного світогляду залежність героя від простору майже абсолютна: «Довколишній пейзаж, і так само його кожна фаза існування робляться живими завдяки символічній сугестії <…> Де тільки народився, трудився чи перейшов у пустку герой, те місце неодмінно чимось помічене і освячене. Хтось на цій цятці відкрив вічність <…> Місце героєвого народження і є серединною точкою, або Пупом Світу» [2, с. 43]. Тож невичерпним є й осягнення Кобзаря-Шевченка.

Джерела та література

1. *Атаманюк Ю.* Паломництво по Шевченківській землі [Електронний ресурс] / Ю. Атаманюк. – Режим доступу : www.chasipodii.net/article/2720/.

2. *Кемпбел Дж.* Герой із тисячею облич / Дж. Кемпбел ; укр. пер. О. Мокровольський. – Київ : Альтернативи, 1999. – 392 с.

3. *Кониський О. Я.* Тарас Шевченко-Грушівський: Хроніка його життя [Електронний ресурс] / О. Кониський. – Режим доступу : litopys.org.ua/shevchenko/kony.htm.

4. *Лисюк М. А.* Міфологічний хронотоп. – Київ, 2006. – 200 с.

http://www.etnolog.org.ua

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

6. *Островський І.* Шевченко сьогодні [Електронний ресурс] / І. Островський. – Режим доступу : www.day.kiev.ua/uk/article/panorama-dnya/shevchenko-sogodni.

Список інформантів

ДВС – Денисенко Василь Стефанович, 1940 р. н. Записала Л. Боса 4 липня 2013 р. в с. Шевченкове Звенигородського р-ну Черкаської обл.

ЖНЛ – Журбенко Надія Лаврентіївна, 1932 р. н. Записала Л. Боса 6 липня 2013 р. в с. Моринці Звенигородського р-ну Черкаської обл.

КВД – Косяченко Василь Дем'янович, 1929 р. н. Записала Л. Боса 5 липня 2013 р. в с. Гнилець Звенигородського р-ну Черкаської обл.

КЛА – Кулик Лідія Антонівна, 1943 р. н. Записала Л. Боса 5 липня 2013 р. в с. Моринці Звенигородського р-ну Черкаської обл.

КМП – Копаснянська Марія Порфирівна, 1923 р. н. Записала Л. Боса 5 липня 2013 р. в с. Гнилець Звенигородського р-ну Черкаської обл.

КУВ – Каламацька Уляна Вікторівна, 1932 р. н. Записала Л. Боса 5 липня 2013 р. в с. Гнилець Звенигородського р-ну Черкаської обл.

ЛЛМ – Лебеденко Любов Миколаївна, 1969 р. н. Записала Л. Боса 5 липня 2013 р. в с. Моринці Звенигородського р-ну Черкаської обл.

МОА – Мазур Олена Артемівна, 1941 р. н. Записала Л. Боса 3 липня 2013 р. в с. Будище Звенигородського р-ну Черкаської обл.

ПВА – Павлик Віктор Андрійович, 1958 р. н. Записала Л. Боса 3 липня 2013 р. в с. Будище Звенигородського р-ну Черкаської обл.

СД – Суржко Дмитро, 1991 р. н. Записала Л. Боса 6 липня 2013 р. в с. Моринці Звенигородського р-ну Черкаської обл.

СІ – Стець Іван, 1940 р. н. Записала Л. Боса 4 липня 2013 р. в с. Будище Звенигородського р-ну Черкаської обл.

ТВ – Терещенко Віктор, 1961 р. н. Записала Л. Боса 5 липня 2013 р. в с. Моринці Звенигородського р-ну Черкаської обл.

ТІО – Трохименко Іван Олександрович, 1929 р. н. Записала Л. Боса 3 липня 2013 р. в с. Будище Звенигородського р-ну Черкаської обл.

ТН – Терещенко Надія, 1961 р. н. Записала Л. Боса 5 липня 2013 р. в с. Моринці Звенигородського р-ну Черкаської обл.

http://www.etnolog.org.ua

SUMMARY

The figure of Shevchenko land through the imaginations and judgements of its modern inhabitants is revealed in the article. It is affirmed that it is expediently to speak about Shevchenko land as about a certain special and geographic, cultural, ethnic and psychological phenomena. It is clearly revealed in all-Ukrainian dimension and local perception of homeland by the inhabitants of Zvenyhorodschyna as a *place of mem*ory (by P. Nora and M. Halbwaks), where every material or ideal sense unit because of human will or over time course has turned into symbolic heritage that the community remembers it.

Field materials collected by the author in 2013 in Budyshche, Shevchenkove, Moryntsi, Hnylets villages, Zvenyhorod district of Cherkasy region are the confirmation of the fact and has become the reason for the proposed analysis and accordingly *dictated* their interpretation.

Subject field of the narrations forms a wide range of representations of Shevchenko childhood biographical details and autobiographies of modern inhabitants of Zvenyhorodshchyna. Content of personal narrations is analysed in space, temporal and world-view dimensions. Accordingly attention was paid to the meaning given by the narrators to certain events and images of the facts reflected in the collective consciousness where the key senses of *holy land* and the understanding of the own participation in the heritage of the land are clearly prevailing.

Keywords: Shevchenko land, sacred time-space, the place of memory, a cultural hero, a personal narrative.

http://www.etnolog.org.ua

УДК 908(477.54/.62–024.536)

Сергій ШВИДКИЙ
(Слов'янськ)

МЕЖІ ПІВДЕННОЇ ТА ЗАХІДНОЇ СЛОБІДСЬКОЇ УКРАЇНИ: КРИТЕРІЇ ТА ГІПОТЕЗИ
(за картографічними матеріалами)

У статті на підставі політико-адміністративних, діалектних карт і атласів здійснено спробу визначити межі південних і західних регіонів Слобідської України.

Ключові слова: Слобожанщина, межа, карта, говірки.

В статье на основании политико-административных, диалектных карт и атласов делается попытка определить границы южных и западных регионов Слободской Украины.

Ключевые слова: Слобожанщина, граница, карта, говоры.

The proposed article is the attempt to define the boundaries of the Southern and Western regions of Slobidska Ukraine after the political-administrative, dialectal maps and atlases.

Keywords: Slobozhanshchyna, border, map, dialects.

Слобожанщина як історико-етнографічний регіон на сучасному етапі перебуває в складі двох держав – України та Російської Федерації, а тому визначення її північних і східних кордонів у межах України не викликає значних труднощів – ця розмежувальна лінія проходить по адміністративному кордону названих країн. Умовно виокремимо південь і захід Слобожанщини всередині України, послуговуючись такими критеріями:

1) політико-адміністративний (карти й атласи різних історичних періодів з координатами цього регіону);

2) діалектний (говірковий). Подаємо перелік населених пунктів, через які проходить розмежування слобожанських наріч – від степових на півдні та середньонаддніпрянських на заході, а також карту такого топонімного ареалу з ізоглосами [1].

http://www.etnolog.org.ua

Потім, перенісши лінії кордонів з історичних та діалектологічних карт на карту сучасного адміністративного поділу України, виявимо і встановимо (уточнимо) назви населених пунктів та річок, які репрезентують західну та південну межу Слобідської України щодо сусідніх регіонів – Середньої Наддніпрянщини та Півдня України.

Вирішення окресленого завдання уможливлює аналіз карт № 1 і № 2. Карта № 1, що є історико-картографічною реконструкцією В. Юркевича [9], ілюструє найдавніші адміністративні межі Південно-Західної Слобожанщини. До досліджуваного періоду Слобожанщина ще не була повністю заселеною і відбиває початкові етапи формування українського міста і слободи, татарські сакми, шляхи й напрямки еміграції населення в басейнах річок Сіверський Донець і Дон. Якщо перенести західні та південні кордони регіону з історичної карти № 1 на карту № 2, тобто на потрібну нам частину сучасної адміністративної карти України (Сумська, Харківська, Полтавська, Луганська, Донецька області), то можна констатувати, що на лінії давнього розмежування розташовуються такі населені пункти:

а) **на північному заході та заході Слобожанщини**: Суджа [Кр] – Басівка [См См] – Біловоди [См См] – Гуринівка [См Блпл] – Білопілля і Ворожба [См Блпл] – Дяківка [См Брн] – Вознесенка [См Брн] – Сніжки [См Брн] – Хоружівка [См Ндр] – Недригайлів [См] – Червона Слобода [См Ндр] – Кам'яне [См Лбд] – Довжик [См Охт] – Грінченкове [См Охт] – Олешня [См Охт] – Чернеччина [См Охт] – Кардашівка [См Охт] – Хухра [См Охт] – Михайлове [Пл Ктл] – Сидоряче [Пл Ктл] – Котелевка [Хрк Крктт] – Колонтаїв [Хрк Крктт];

б) **на півдні Слобожанщини**: Костянтинівка [Хрк Крктт] – Сніжків [Хрк Влк] – Станичне [Хрк Нвдл] – Караван [Хрк Нвдл] – Парасковія [Хрк Нвдл] – Єфремівка [Хрк Прв] – Первомайський [Хрк] – Миролюбівка [Хрк Лз] – Мечебилове [Хрк Брв] – Велика Андріївка [Хрк Брв] – р. Сухий Торець – Слов'янськ [Днц] – Сіверськ [Днц Арт] – і в напрямку до р. Сіверський Донець. Карта № 3 демонструє, що кордони власне Слобожанщини та межі її заселення в XVI – першій половині XVII ст., де в південній її частині був вільний простір, ще не були марковані.

http://www.etnolog.org.ua

Політико-адміністративний кордон зазначеного регіону можна визначити за допомогою реконструйованої А. Слюсарським історико-картографічної карти № 4 [7]. На ній позначено західну та південну межі розташування Слобідських полків (Сумський, Охтирський, Харківський та Ізюмський полки). Західна межа проходила приблизно по лінії: Суджа [Кр] – р. Сейм – Недригайлів [См] – Межиріч [См Лбд] – Охтирка [См] – Олешня [См Охт] – Котельва [Пл] – Велика Рублівка [Пл Ктл] – Чутове [Пл] – Сидоренкове [Хрк Влк] – на північний схід до Кобзарівки [Хрк Влк] – на південь до Знам'янки [Хрк Нвдл] – Станичне [Хрк Нвдл] – Хрестище [Хрк Кргр] – і в напрямку до р. Берестова, до так званої Української оборонної лінії. Кордон південної частини чотирьох українських слобідських полків проходив по цій оборонній смузі й охоплював такі населені пункти: Парасковії (нині – Парасковія [Хрк Нвдл]) – Єфремівське (нині – Єфремівка [Хрк Прв]) – Михайлівське (нині – Михайлівка [Хрк Прв]) – по р. Береча до міста Ізюма – на захід від Тора (нині – м. Слов'янськ [Днц]) – на північний схід до р. Сіверський Донець і далі до місця, де впадає р. Красна (на цьому проміжку розташовані поселення Ямпіль – Писарівка – Сухарівка).

Якщо порівняти карту № 4 з «Картою Слобідських полків 1764 р.», уміщеною у відомій праці Д. Багалія «Історія Слобідської України» [2], та з картою № 5 «Політична автономія українських земель у другій половині XVII – XVIII ст.», то можна виявити незначні розбіжності в розмежуванні південно-східної частини Слобожанщини (карта № 1) і Слобідсько-Української губернії (карта № 6). Спільним є те, що поблизу м. Барвінкова межа проходить не по р. Сухий Торець, а південніше, захоплюючи частину Олександрівського району й територію навколо м. Краматорська і далі – у напрямку до м. Дружківки й на схід північніше від м. Бахмута (нині – м. Артемівськ), а вже потім – на північний схід до р. Сіверський Донець.

Визначити кордон півдня та заходу Слобожанщини уможливлює й діалектологічний принцип. Зокрема, на підставі ізоглос, що виокремлюють західну частину слобожанських і східну частину середньонаддніпрянських говірок, ми виявили межу

http://www.etnolog.org.ua

досліджуваного історико-етнографічного регіону. Власне, лінії умовного розмежування цієї говіркової групи, на думку Ф. Жилко, можна окреслити так: «Західна межа слобожанських говірок проходить умовною лінією Білопілля – на захід від Лебедина – Охтирки – Краснограда; південна межа: на південь від Ізюма, далі на схід приблизно по річці Сіверському Дінцю» [3, с. 160].

Якщо ці лінії нанести на географічну карту № 7 східної частини України з дрібнішим масштабом, то встановимо:

а) **західну межу**: Воронине [См Блпл] – Річки [См Блпл] – на схід від Коршачини [См Блпл] – на схід від Сули [См См] – Межиріч [См Лбд] – на схід від Рябушок [См Лбд] – Довжик [См Охт] – на схід від Груні [См Охт] – Куземин [См Охт] – на схід від Деревок [Пл Ктл] – Котельва [Пл] – Мала Рублівка [Пл Ктл] – Велика Рублівка [Пл Ктл] – Зайці [Пл Ктл] – на схід від Вільниці [Пл Чут] – на захід від Зеленківки [Пл Чут] – Кошманівка [Пл Маш] – між Дмитрівкою [Пл Маш] та Липʼянкою [Пл Крл] – на схід від Абрамівки [Пл Маш] – і в напрямку, де р. Орчик впадає в Орель;

б) **південну межу**: Чернещина [Хрк Зчп] – на південь від Краснограда [Хрк] – Кегичівка [Хрк] – Миронівка [Хрк Прв] – Завгороднє [Хрк Блк] – Заводи [Хрк Із] – Кам'янка [Хрк Із] – р. Сіверський Донець.

З метою подання докладнішої інформації акцентуємо лінії розмежування, які відділяють західнослобожанський говір від східносередньонадднiпрянського та південнослобожанський від північностепового, на карті № 8, де в західній її частині розташовуються такі населені пункти, як: Старі Вирки [См Блпл] – Білопілля [См] – Воронівка [См Блпл] – Улянівка [См Блпл] – Штепівка [См Лбд] – на схід від Лебедина [См] – Довжик [См Охт] – Лантратівка [См Охт] – Журавне [См Охт] – Хухра [См Охт] – Пархомівка [Хрк Кркт] – Краснокутськ [Хрк] – Качалівка [Хрк Кркт] – Олексіївка [Хрк Кркт] – Сніжків [Хрк Влк] – Палатки [Хрк Нвдл] – Старовірівка [Хрк Нвдл] – Власівка [Хрк Кгч] – Кегичівка [Хрк] – Дар-Надежда [Хрк Схн] – Судиха [Хрк Схн] – Великі Бучки [Хрк Схн] – на схід від Левенцівки [Днп Нвмс] – на схід від Попасного [Днп Нвмс] – Всесвятське [Днп Нвмс].

http://www.etnolog.org.ua

На цій самій карті в південній частині Слобожанщини розташовані: Андріївка [Днп Нвмс] – Кочережки [Днп Плгр] – Водяне [Днп Юрв] – Василівка [Днп Юрв] – на південний схід від Лозової [Хрк] – Близнюки [Хрк] – на північ від Барвінкового [Хрк] – Нова Дмитрівна [Хрк Брв] – Долина [Дпц Сл] – і далі на північний схід до р. Сіверський Донець.

Дещо відмінна від попередньої траєкторії лінія розмежування слобожанських і східносередньонадніпрянських та слобожанських і степових говірок у дослідженні І. Матвіяса, який зазначав, що «приблизну межу між середньонадніпрянськими і слобожанськими говорами можна провести по лінії між містами Білопілля – на захід від Лебедина – Зіньків – Опішня – Красноград – Новомосковськ» [5, с. 115], а «межа між слобожанськими і степовими говорами проходить приблизно по лінії: Новомосковськ – Лозова – Слов'янськ і далі на схід по річці Сіверський Дінець» [5, с. 119].

Детальний аналіз частини території, розташованої в басейні р. Бахмут – приблизно від м. Артемівська до місця її впадіння в р. Сіверський Донець, дозволяє констатувати, що цими землями володіли слобожани і вона входила до складу Південної Слобожанщини, що й зафіксовано в деяких статистичних довідниках та історичних джерелах. Зокрема, м. Бахмут як укріплену слободу заснували ті жителі Слобідчини, які добували сіль у «Соляному містечку» (нині – м. Слов'янськ). Вони поселилися в цій місцевості після того, як «пізніше відшукали такі ж солоні джерела на другому березі річки Сіверський Донець – по річці Бахмутка» [8, с. XVII].

У 1703 році м. Бахмут і прилегла до нього територія були передані полковнику Слобідського Ізюмського козацького полку. Через це донські козаки подали чолобитну проти слобожан за те, що ті володіли містечком на р. Бахмут, яке вони вважали своїм, аргументуючи це тим, що «ще 1683 року Сухарівські козаки сіль на Бахмуті варили, і від ворога відсіч робили» [8, с. XVII]. Розвиток соляних промислів на Бахмуті та прибутки від них викликали суперечки між старшиною Ізюмського полку та Війська Донського за право володіти ними. Обидві сторони намагалися

http://www.etnolog.org.ua

довести свої права на промисли, звернувшись до царського уряду зі скаргами одна на одну. Щоб перевірити докази, було створено спеціальну комісію, яка ретельно вивчала всі обставини освоєння цього району. Члени комісії на місцях зустрічалися з представниками обох сторін, розпитуючи в них все, що могло пролити світло на освоєння соляних джерел. Звичайно, найцінніші відомості було отримано від літніх людей [4, с. 351–372].

На підставі зібраних комісією матеріалів царський уряд дійшов висновку про доцільність передачі Бахмутських промислів казні, а відання російським населенням, що поселилося на Бахмуті, – торському воєводі, українським населенням – ізюмському полковнику Ф. Шидловському [6, с. 512].

Згадані факти дають підстави стверджувати, що Бахмутський повіт на початку XVIII ст. входив до складу Слобожанщини.

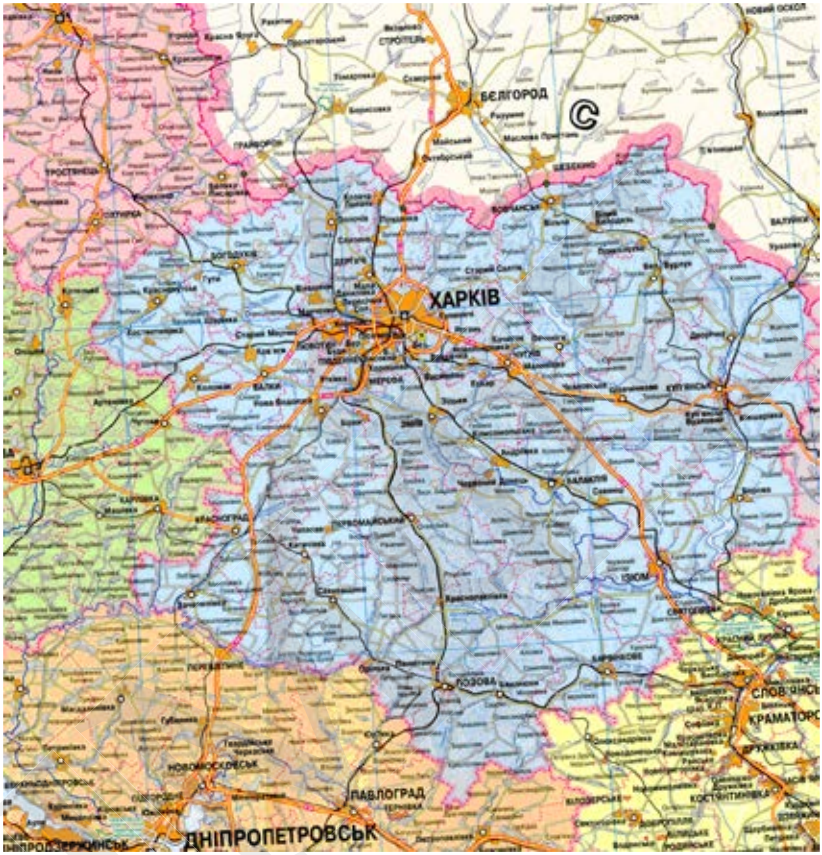
На карті № 10 можна провести лінію, приблизно окресливши територію, яка належала Бахмутському повіту. Отже, на підставі певних історичних фактів, картографічних матеріалів можна сформувати зведену карту меж Слобідської України.

Зведена картосхема № 11 доводить, що західні й південні межі Слобідської України, представлені на різних історичних і діалектологічних картах регіону, іноді територіально збігаються або досить близькі, іноді мають певні розбіжності, оскільки їх картографували в окремі історичні періоди і різні автори – історики, мовознавці. Зважаючи на певні відмінності відповідних кордонів, не доцільно вибирати деяку одну з них як найвірогіднішу або проводити певну серединну лінію загального західного й південного кордону Слобідської України. Хоч такий своєрідний серединний варіант цього кордону існував, якщо звернути увагу на відповідну кордонну лінію Харківської губернії. Саме вздовж або біля цієї лінії й зосереджені всі заналізовані нами межі. І якщо картографічно заштрихувати простір, наявний між вертикалями крайніх меж, то можна виокремити територію їхнього розташування. Власне, ця територія разом з усіма населеними пунктами і формує ту умовну межу, яка існувала між Слобожанщиною й сусідніми регіонами – Середньою Наддніпрянщиною та Півднем України.

http://www.etnolog.org.ua

Карта № 1. **Еміграція на схід і залюднення Слобожанщини за Б. Хмельницького (за В. Юркевичем [9])**

http://www.etnolog.org.ua



Карта № 2. **Фрагмент карти «Україна» (ЗАТ «Інститут передових технологій», 2005 р.)**

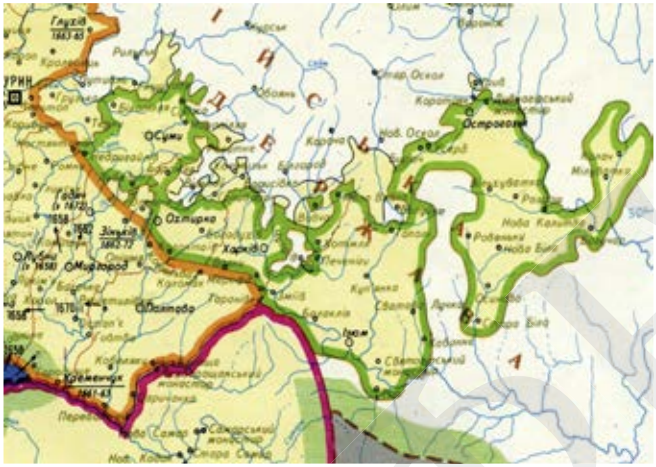
http://www.etnolog.org.ua

Карта № 3. **Фрагмент карти «Українські землі в XVI ст. – першій половині XVII ст.» (за Атласом української мови [1])**

http://www.etnolog.org.ua

Карта № 4. **Карта слобідських полків до 1765 р.**
(*Слюсарський А. Г.* Слобідська Україна.
Історичний нарис XVII–XVIII ст. / А. Г. Слюсарський. –
Харків : Кн.-газ. вид-во, 1954. – 277 с.)

http://www.etnolog.org.ua



Карта № 5. **Політична автономія українських земель у другій половині XVII – XVIII ст. (Київ : МП «Мапа ЛТД», 1994)**

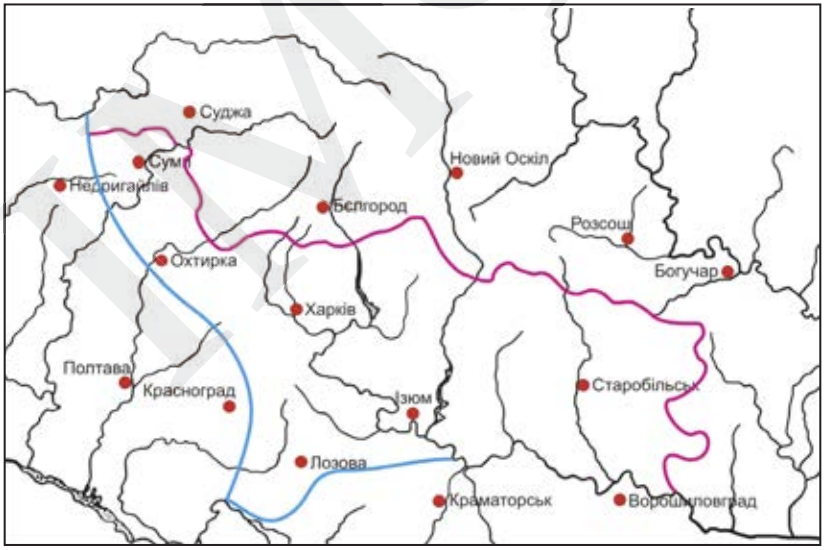
Карта № 6. **Фрагмент карти «Політико-адміністративний поділ України в XVIII ст.» (за Атласом української мови [1])**

http://www.etnolog.org.ua

Карта № 7. **Авторська реконструкція**

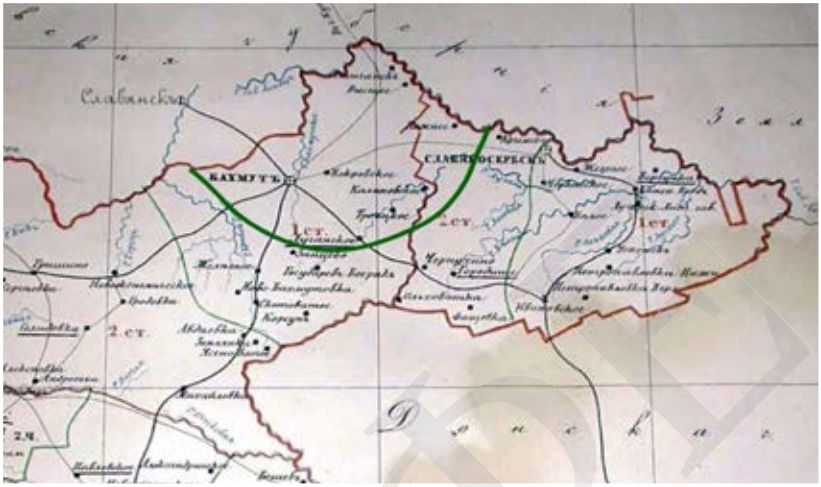
http://www.etnolog.org.ua

Карта № 8. **Фрагмент «Карти говорів української мови» (за Атласом української мови [1])**

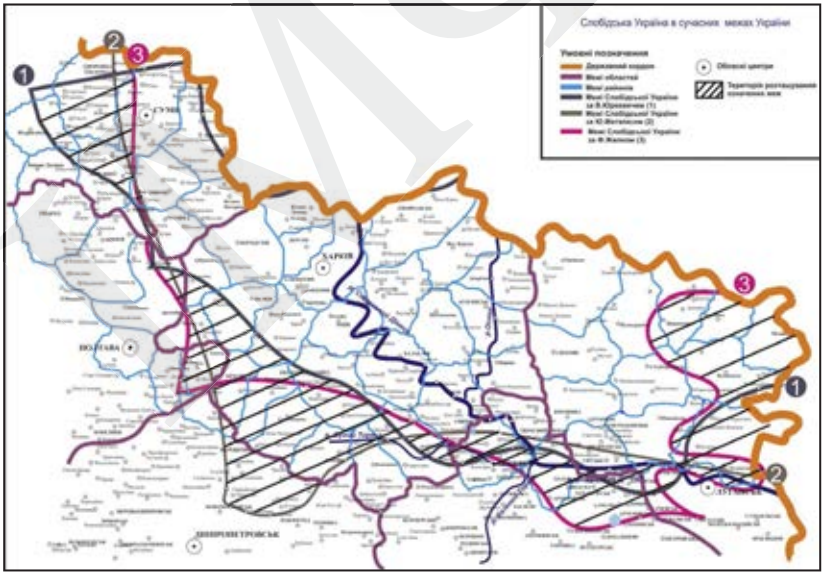


Карта № 9. **Авторська реконструкція**

http://www.etnolog.org.ua



Карта № 10. **Фрагмент «Карти Катеринославської губернії» (за виданням «Списки населенных мест Российской империи...»** [8])



Карта № 11. **Авторська реконструкція**

http://www.etnolog.org.ua

Умовні скорочення

Області

Днп – Дніпропетровська
Днц – Донецька
Кр – Курська
Пл – Полтавська
См – Сумська
Хрк – Харківська

Райони

Арт – Артемівський
Блк – Балаклійський
Блпл – Білопільський
Брв – Барвінківський
Брн – Буринський
Влк – Валківський
Зчп – Зачепилівський
Із – Ізюмський
Кгч – Кегичівський
Кнт – Конотопський
Кргр – Красноградський
Кркт – Краснокутський
Крл – Карлівський
Ктл – Котелевський
Лбд – Лебединський
Лз – Лозівський
Маш – Машівський
Нвдл – Нововодолазький
Нвмс – Новомосковський
Ндр – Недригайлівський
Охт – Охтирський
Плгр – Павлоградський
Прв – Первомайський
Сл – Слов'янський
См – Сумський
Схн – Сахновщинський
Чут – Чутівський
Юрв – Юр'ївський

Джерела та література

1. Атлас української мови: Полісся, Середня Наддніпрянщина і суміжні землі. – Київ : Наук. думка, 1984. – Т. 1.

2. *Багалій Д. І.* Історія Слобідської України / Д. І. Багалій. – Харків : Дельта, 1990. – 256 с.

3. *Жилко Ф. Т.* Говори української мови / Ф. Т. Жилко. – Київ : Рад. школа, 1958. – 172 с.

4. Записки имп. Одесского общества истории и древностей // 14.10.1704 г. Грамота царя Петра Алексеевича изюмскому полковнику Федору Васильевичу Шидловскому. – Одесса, 1844. – Т. 1. – С. 351–372.

5. *Матвіяс І. Г.* Українська мова і її говори / Ю. Г. Матвіяс. – Київ : Наук. думка, 1990. – 168 с.

6. Сборник судебных решений, состязательных бумаг, грамот, указов и других документов, относящихся к вопросу о старозаимочном землевладении в местности бывшей Слободской Украины. – Харьков, 1884. – 705 с.

7. *Слюсарський А. Г.* Слобідська Україна. Історичний нарис XVII–XVIII ст. / А. Г. Слюсарський. – Харків : Кн.-газ. вид-во, 1954. – 277 с.

http://www.etnolog.org.ua

8. Списки населенных мест Российской империи: Екатеринославская губерния с Таганрогским градоначальством: Список населенных мест по сведениям 1859 г. – Санкт-Петербург : Издан Центрстаткомитетом МВД, 1863. – 152 с.

9. *Юркевич В.* Еміграція на схід і залюднення Слобожанщини за Б. Хмельницького / В. Юркевич. – Київ : ВУАН, 1932. – 189 с.

SUMMARY

The proposed article is the attempt to define the boundaries of the Southern and Western regions of Slobidska Ukraine after the political-administrative, dialectal maps and atlases. Slobozhanshchyna as historical-ethnographic region nowadays is a part of two states – Ukraine and the Russian Federation. That's why it is not difficult enough to determine its Northern and Eastern borders within Ukraine as this marking line coincides with the administrative boundary of the named countries. We distinguish South and West of Slobozhanshchyna within Ukraine conditionally basing on several criteria. These are in particular: 1) political and administrative (maps and atlases of different historical periods with the dimensions of the region); 2) dialectal with the list of the localities marking Slobozhanshchyna dialects from the steppe ones in the South and of the Middle Over Dnipro Lands in the West with the map of such toponymic area with the isoglottic lines (*The Atlass of Ukrainian Language: Polissia, Middle Over Dnipro Lands and Adjacent Lands*).

Henceforth, shifting the boundary lines from historical and dialectal maps on the map of modern administrative division of Ukraine, we succeeded to find out and specify the names of the localities and rivers, representing Western and Southern boundaries of Slobidska Ukraine as for the neighbouring regions – Middle Over Dnipro Lands and South of Ukraine.

In the result of the conducted investigation it has become possible to state that Western and Southern boundaries of Slobidska Ukraine, represented on different historical and dialectal maps of the region, sometimes meet territorially or are too like. Sometimes they have some discrepancies as they were mapped by different authors-historians and linguists in several historical periods.

Paying attention to certain differences of appropriate boundaries it is not reasonable to choose one of them as the most trustworthy or to draw a certain middle line of common Western and Southern boundary of Slobidska Ukraine. Such peculiar middle version of this border is possible if we consider the appropriate borderline of Kharkiv province. All analyzed boundaries are centered just along or near this line. We may mark out the territory of their location if we shade cartographically the space between the verticals of the most extreme boundaries. This territory properly with all localities form that conditional line existing between Slobozhanshchyna and neighbouring regions – Middle Over Dnipro Lands and South of Ukraine.

Keywords: Slobozhanshchyna, border, map, dialects.

http://www.etnolog.org.ua

УДК 39+334.712]:338.36(477.52)

Наталія ЛИТВИНЧУК
(Київ)

СУЧАСНІ ПРОМИСЛИ ТА РЕМЕСЛА СУМЩИНИ ЯК СИСТЕМА ТРАНСФОРМОВАНОГО ВИРОБНИЦТВА

У статті схарактеризовано стан і тенденції розвитку деревообробної, прядильно-ткацької, шкіряної, ковальської та гончарної галузей на Сумщині від 90-х років XX ст. до сьогодення. З'ясовано, що колишня багатогалузева структура кустарного виробництва стала фактом історії. Збережені галузеві ділянки традиційних промислів та ремесел репрезентують трансформовану систему народних рукоместв, що існує на основі взаємодії традицій та інновацій. Особливо стрімко у XXI ст. розвивається напрям ремісництва, пов'язаний з народним декоративно-вжитковим мистецтвом, який реалізується на професійному та аматорському рівнях.

Ключові слова: промисли та ремесла, Сумщина, декоративно-вжиткове мистецтво, система трансформованого виробництва, культурні цінності, традиції, новомодні рукоділля.

В статье рассматривается состояние и тенденции развития деревообрабатывающей, прядильно-ткацкой, кожевенной, кузнечной и гончарной отраслей на Сумщине от 90-х годов XX в. до сегодняшнего времени. В ходе исследования автор определил, что бывшая многоотраслевая структура кустарного производства стала фактом истории. Сохраненные отраслевые разновидности традиционных промыслов и ремесел представляют трансформированную систему народных рукоместв, которая существует на основе взаимодействия традиций и инноваций. Особенно стремительно в XXI в. развивается направление ремесленничества, связанное с народным декоративно-прикладным искусством, которое реализуется на профессиональном и любительском уровнях.

Ключевые слова: промыслы и ремесла, Сумщина, декоративно-прикладное искусство, система трансформированного производства, культурные ценности, традиции, новомодные рукоделия.

The article deals with the state and development trends of woodworking, weaving, tanning, blacksmithing and pottering in Sumy region from the 90s

http://www.etnolog.org.ua

of the 20th century to the present time. It has been defined that the former diversified system of handicraft industry became the historical evidence. Preserved types of traditional crafts and trades represent the transformed system of popular handicrafts that is based on the traditions and innovations interaction. Being realized both on professional and non-professional levels, production connected with traditional arts and crafts is the most quickly developed one in the 21st century.

Keywords: crafts and trades, Sumy region, arts and crafts, system of transformed production, cultural values, traditions, modern handicrafts.

Народна виробнича культура Сумщини (зокрема і багатогалузевий комплекс промислів та ремесел, який тривалий час був маркером соціально-економічного розвитку регіону) упродовж різних історичних періодів пройшла кілька стадій еволюції – від розвитку до поступового скорочення та спаду. Неабияк рівень функціонування базових у традиційній системі життєзабезпечення галузей промислів та ремесел знизився протягом XX ст. внаслідок поступу капіталістичної економіки, а також певних історичних чинників, серед яких Перша та Друга світові війни, колективізація, розкуркулення, Голодомор. На кінець другої половини XX ст. (через зростання темпів індустріалізації) збережені ділянки традиційного виробництва, їх продукція майже повністю були витіснені з побуту товарами фабрично-заводської промисловості. За роки державної незалежності на теренах Сумської області під впливом загальноукраїнської суспільно-політичної діяльності, спрямованої на збереження культурних цінностей минулого, активізувався процес відродження й популяризації регіонального ремісництва на основі взаємодії традицій та інновацій. Показово, що основи практичної реалізації цього напряму, зокрема стосовно народних художніх промислів, уже понад десять років мають правове забезпечення в спеціальних законодавчих актах України. Власне, це нормативні документи, що визначають пріоритетний курс державної політики щодо народної творчості та художніх промислів і базуються на основі «Конституції України» [5]. З-поміж них можна назвати «Основи законодавства України про культуру» [12], Закони

http://www.etnolog.org.ua

України – «Про народні художні промисли» [2], «Про охорону культурної спадщини» [3], «Про професійних творчих працівників та творчі спілки» [4], а також підзаконні нормативно-правові акти, такі як «Концепція Державної програми збереження, відродження і розвитку народних художніх промислів на 2006–2010 роки…» [6], Указ Президента України від 6 червня 2006 року «Про заходи щодо відродження традиційного народного мистецтва та народних художніх промислів в Україні» [13].

З огляду на це видається важливим з'ясувати стан і тенденції розвитку народних промислів та ремесел Сумщини в кінці XX – на початку XXI ст., визначити особливості модифікації виробничої структури кожної з п'яти основних галузей традиційного ремісництва – деревообробної, ткацької, шкіряної, ковальської, гончарної. Ураховуючи те, що обрана для студіювання проблема в межах конкретного регіону залишилася поза увагою етнологів, джерельною базою розвідки стали насамперед авторські польові записи та експедиційні спостереження. Попередні результати досліджень було викладено в наукових статтях автора, присвячених історії розвитку та сучасному стану побутування окремих галузей ремісництва чи їх різновидів [7–11]. Спеціальний інтерес становили й сучасні газетні дописи Л. Федевич (мистецтвознавець, член Національної спілки майстрів народного мистецтва України), у яких міститься інформація про ремісничі осередки Сумської області та місцевих майстрів вишивки і ткацтва [14–15].

Загальний стан трансформації розглядуваної системи традиційних промислів та ремесел Сумщини хоча й залишався історично спадковим у 90-х роках XX – на початку XXI ст., проте набував специфічно нових рис, що формувалися під впливом сучасних чинників розвитку: глобалізаційних та особливих суспільних процесів загальноукраїнського значення, спрямованих на збереження й відродження цінностей культурної спадщини народу. Як засвідчують зібрані дані, у селах і містах досліджуваного регіону кінця XX – початку XXI ст. загалом працювала значно менша, ніж у попередні роки, кількість народних умільців і професійних майстрів, що зналися на тонкощах тієї чи тієї рукотворної справи. Та саме завдяки їхнім зусиллям продовжу-

http://www.etnolog.org.ua

вали функціонувати й оновлюватися колись поширені тут різновиди ремісництва. Причому здебільшого це були ті виробничі ділянки, продукцію яких (за матеріалом, формою чи технікою виконання) можна було швидко змінювати залежно від чергових новомодних запитів сучасного споживача.

У деревообробній ремісницькій галузі завжди виділялося столярство. Однак у 90-х роках XX – на початку XXI ст. серед колишнього багатоманіття його виробничих ділянок (бондарство, скринництво, стельмаство, гребінництво тощо) найактуальнішим залишалося лише меблеве виробництво: найчастіше майстри за власними чи індивідуальними ескізами замовника виготовляли корпусні меблі, кухонні столи, журнальні столики, стільці, ліжка, підставки для квітів, полички, що їх оздоблювали переважно різьбленням або використовували інші прийоми художньої виразності. Наприклад, у 90-х роках XX ст. столяр О. Ілляшенко, мешканець с. Вирівка Конотопського району, декорував кухонні стільці так званою технікою декупаж, тобто наклеював на сидіння стільців різнокольорову ситцеву тканину й покривав її лаком. Останнім часом ця техніка, матеріалом якої можуть бути різнобарвні тканини або паперові серветки, набула широкого застосування у зв'язку з використанням її для оздоблення меблів, дрібних побутових речей, посуду. Меблеві вироби декорували також за допомогою техніки художнього випалювання. Зокрема, і сьогодні художник П. Павлович із смт Краснопілля випалює різноманітні орнаменти, пейзажі, сучасні мультиплікаційні образи на поличках, стільцях, журнальних столиках. Дехто із фахівців використовує порівняно новий для Сумщини спосіб мозаїчного склеювання деревини, який дозволяє одночасно поєднувати матеріал різної текстури та кольору. Скажімо, майстер П. Щома з м. Охтирки в такій техніці виготовляє різні стільці та столики. Загалом дерев'яні меблі ручної роботи не є дешевими, тому в побуті пересічних мешканців Сумської області поки що рідкісні. Доступнішими є дрібні вжиткові речі – різьблені або мальовані шкатулки, вази, кухонні дошки, ложки тощо. Подекуди трапляються такі дитячі дерев'яні іграшки, як коники-гойдалки. Особливо популярними в наш час стали

http://www.etnolog.org.ua

дерев'яні сувенірні вироби, скульптури, що ними прикрашають інтер'єри житлових приміщень, культурно-розважальних закладів, використовують у ландшафтному дизайні. До того ж збільшується затребуваність робіт, в оздобленні яких має місце національна тематика, оригінальною є авторська манера й техніка виконання. Наприклад, О. Кисельов з м. Сум – професійний різьбяр, член Сумської обласної організації Національної спілки майстрів народного мистецтва України – активно орнаментує свої декоративно-вжиткові вироби й обереги українською традиційною символікою. Майстер-аматор С. Крупчан із с. Боромля Тростянецького району на власних панно в техніці барельєфу відтворює фрагменти історичного минулого й народної культури українців. Роботи обох майстрів, за їхніми свідченнями, є результатом особистої творчої уяви, що часом утілюється за ідеєю замовників, серед яких були й відомі політики, бізнесмени, громадські діячі, представники української діаспори.

Попри те, що на Сумщині давно зникли такі види столярства, як колісництво, скринництво, гребінництво, зразки відповідної продукції й тепер можна побачити в обійстях місцевих мешканців. Вони здебільшого зберігаються як пам'ятні речі, проте, скажімо, скрині чи сундуки, часом використовують і за їх колишнім призначенням. У селах зрідка можна знайти стельмахів (які гнуть дуги, роблять сани й вози) та човнярів. Зовсім небагато залишилося й бондарів. Зокрема, у с. Нова Січ Сумського району донедавна жив і працював майстер Іван Якович, який, за словами інформантів, виготовляв на замовлення бочки й діжки [1, арк. 98]. Відомо також, що нині в смт Свеса Ямпільського району професійно бондарством займається ремісник В. Круть, котрий необхідні для побуту речі, у тому числі діжки, барильця, кухлі, робить ще й естетично привабливими, бо вимальовує на них традиційні рослинні орнаменти, пейзажі, образи козаків. Недарма вироби цього майстра мають популярність на регіональних виставках та ярмарках.

Столяри-одноосібники, як і столярні майстерні, що працювали й нині працюють у містах та селах регіону, виконують переважно індивідуальні замовлення, спеціалізуючись на виготов-

http://www.etnolog.org.ua

ленні або віконних рам, дверей чи меблів, або суто ритуальних предметів (хрестів, домовин). Приватні пилорами, більшість з яких функціонує в лісових районах області, забезпечують населення допоміжними будівельними матеріалами: вагонкою, дошкою для підлоги, облицювальних робіт тощо. Водночас теслярство як ремесло втратило свою актуальність, адже традиційних дерев'яних будинків уже майже не зводять. Нам неодноразово доводилося бачити, як зовнішні стіни жител, що мали різьблені елементи свого оздоблення, «зашивають» новітніми будівельними матеріалами (пластиком, сайдингом), дерев'яні вікна та двері так само замінюють виробами зі штучної сировини, а традиційні взірчасті віконниці й піддашшя, уважаючи зайвими, демонтують.

Тим часом у побуті різних місцин Сумщини не втратив свого практичного значення ще один індивідуальний вид кустарного деревообробного виробництва – лозоплетіння. У 90-х роках XX ст. вербова лоза як суто будівельний матеріал лише де-не-де використовувалася у вигляді плетених конструкцій невеликих господарських приміщень для зберігання дров, вугілля тощо. Натомість одним з найпоширеніших занять залишилося плетіння різних за формою та розміром господарських кошиків, рідше – рибальських верш. Останнім часом лозоплетіння швидко розповсюджується як естетично привабливе декоративне явище традиційно-побутового зразка: плетеними з верболозу парканами оздоблюють простір місць відпочинку, торгівлі й харчування, подвір'їв, квітників тощо. Головним осередком цього художнього промислу було с. Боромля на Тростянеччині, де донедавна функціонувала спеціалізована лозомеблева фабрика. Нині в селі працюють лише окремі кустарі, що виготовляють з лози меблі й дрібні господарські речі – столики, стільці, крісла-гойдалки, підставки для квітів, кошики.

Сучасний стан трансформації традиційних ремісничих занять, пов'язаних з обробкою волокнистих матеріалів та виготовленням відповідних виробів, – прямий наслідок впливу чинників текстильної промисловості, через що більшість з них упродовж XX ст. зникала з повсякденного побуту. Зокрема, у 90-х роках

http://www.etnolog.org.ua

XX – на початку XXI ст. майже вже не існував такий різновид прядильного ремесла, як виготовлення рослинної (конопляної, лляної) пряжі, натомість в окремих селах у незначних обсягах (і переважно для себе та членів родини) пряли вовну, використовуючи збережений інвентар – веретено чи прядку. З готової нитки гачком або спицями плели шкарпетки, рукавички, светри тощо. Для декого в'язання вовняного одягу було додатковим заробітком; наприклад, на Конотопщині зазначали: «Пряла вовну, в'язала носки людям, продавала, кому так за спасіба давала» [1, арк. 17]. Сьогодні подекуди (зокрема в с. Чернеча Слобода Буринського р-ну, с. Корчаківка Сумського р-ну, с. Бочечки Конотопського р-ну та ін.) вівчарство ще є одним з господарських занять, однак найчастіше овець тримають задля м'яса та шкіри. Тому вовняні речі ручної роботи, що їх у першому десятилітті XXI ст. можна було придбати на базарах Сумщини, здебільшого виготовлено з колись напрядених і збережених ниток. В останні роки особливої популярності набув такий новомодний вид рукоділля, як фелтінг, принцип якого полягав у виготовленні за допомогою техніки валяння жіночих прикрас для волосся, іграшок, біжутерії.

Практика традиційного ткацтва з поступом часу також ставала дедалі рідкіснішим явищем побуту. Наприклад, за свідченням багатьох респондентів, ткали лише ті, хто не позбувся ткацького верстата, мав навички й бажання працювати на ньому. Щоправда, асортимент тканих виробів обмежувався рушниками та килимками («доро́жками», «половика́ми») для підлоги, а колишній сировинний матеріал природного походження активно змінювали на фабричне синтетичне волокно. Про це жінки згадували так: «Я ткала половики, дак були такі бабіни. Я купляла бабіни і розматувала, тоді снувала, і на верстаті ткала» [1, арк. 17]. І хоча ткацьке ремесло майже зникло з повсякденного побуту, у другому десятилітті XXI ст. професійні майстри прагнуть відродити його як зразок одного з видів народної творчості й художнього промислу. Чимало таких майстрів (А. та М. Бєляєві, В. Валова, Н. Гордієнко, І. Дмитренко, Р. Калмикова, О. Петрова та ін.) є членами Сумського обласного осередку Національної спілки

http://www.etnolog.org.ua

майстрів народного мистецтва України. Одним з їхніх завдань є передавання спеціалізованих знань молоді. Скажімо, у с. Хухра на Охтирщині майстриня Н. Гордієнко навчає учнів місцевої школи основ декоративного ткацтва, а в Палаці дітей та юнацтва м. Тростянця під керівництвом О. Лапіної діти опановують техніку ткання килимів.

Відомим осередком виробництва продукції художнього ткацтва, зокрема самобутніх за колористикою та орнаментацією рушників, є м. Кролевець. Одна з місцевих ткаль зауважувала: «І це вже скільки год пройшло, а все вони ції кролевецькі рушники славляться й сейчас» [1, арк. 51]. У наш час серед ткачів, які продовжують народні традиції, лише одиниці працюють автономно, небагато залишилося фахівців і на Комунальному підприємстві «Кролевецьке художнє ткацтво» (що виникло на місці збанкрутілого у 2007 р. ВАТ «Кролевецька фабрика "Художнє ткацтво"»), також з кожним роком дедалі менше вихованців мають майстри спеціалізованого професійного училища. Загалом зразки кролевецького ткацтва, що їх можна побачити на регіональних виставках, фестивалях і ярмарках, свідчать про розширення асортименту тканих виробів: до традиційних рушників додалися маленькі сувенірні рушнички, ткані панно, сорочки. Водночас різноманітнішими стають орнаментальні композиції, частіше використовується поліхромна колористика. Однак вартість цих виробів не для всіх є доступною, тому оселі багатьох мешканців Кролевеччини та інших теренів Сумщини прикрашають не так сучасні, як давні кролевецькі рушники.

Якщо виготовлені кілька десятиліть тому певні ткані речі й досі нерідко побутують, то вироби таких ділянок прядильно-ткацького ремесла, як валяння сукна, биття валянців, плетіння вірьовок та сіток, хіба що для когось залишаються необхідними в господарстві. Найчастіше предмети колишнього виробництва й реманент зберігаються як своєрідна пам'ятка про минуле. Недарма й сьогодні в багатьох селянських садибах можна побачити ті чи ті предмети прядильно-ткацького інвентарю: веретена, прядки, ткацькі верстати, снівниці, ножиці для стрижки овець, а в деяких – і саму сировину: коноплі, вовну.

http://www.etnolog.org.ua

Вишивання, що здавна додавало тканим виробам індивідуалізованої художньої виразності, зберегло за собою статус найпопулярнішого рукоділля. Для більшості воно є улюбленим творчим заняттям, а декому приносить і певний матеріальний прибуток. Старше покоління надає перевагу традиційній вишивці нитками, тоді як молодь все частіше вишиває бісером, стрічками. Під час польових спостережень виявлено, що чи не в кожному селі та місті Сумщини є вишивальниці, нерідко цим рукоділлям займаються родинами, подекуди навіть чоловіки. Сучасний набір вишиваних виробів, порівняно з радянським періодом, змінився. Зокрема, майстрині наших днів майже не вишивають килимів та доріжок, портьєр на двері та вікна, постільних підзорників та наволочок. Натомість повсюдно вишивають ікони, картини, подушечки, серветки, часто – весільні рушники та рушники-божники. Менше й лише здібні рукодільниці вишивають сорочки. Матеріал для вишивки – канву та нитки – купують у спеціалізованих магазинах, однак зависока ціна на них змушує вишивальниць розпускати старі дитячі речі, светри, інший одяг, навіть купувати для цього хустки яскравих кольорів, шкарпетки, панчохи. За основу вишивання великого розміру картин та ікон використовують мішковину або спеціальну цупку тканину. Техніка вишивання хрестиком уважається легшою за гладь. Підходи до роботи в кожної рукодільниці свої: хтось починає вишивку із середини, хтось згори; багато що залежить і від малюнка. Особливість вишивання хрестиком полягає також у тому, що візерунок вираховують кількістю хрестиків, на відміну від гладі, для якої попередньо нанесений на тканину малюнок заповнюють вишивкою. Тематика сучасних вишитих виробів є надзвичайно різноманітною – це геометричні, рослинні, орнітота антропоморфні орнаменти, портрети, натюрморти, пейзажі тощо. Однак у багатьох випадках відповідні роботи позбавлені творчого індивідуально-авторського художнього стилю, оскільки більшість орнаментів просто переноситься з готових стандартизованих малюнків, що друкуються в періодичних виданнях, розміщуються в Інтернеті, реалізуються в торгівлі. Водночас рукодільниці обмінюються, як і раніше, віддрукованими схемами

http://www.etnolog.org.ua

для вишивки або самостійно створюють їх за вподобаними ними малюнками. За словами місцевих майстринь-аматорок (М. Приходько – с. Бобрик Білопільського р-ну, М. Макаревич – с. Миропілля Краснопільського р-ну, З. Рабецької – с. Чупахівка Охтирського р-ну, В. Міщенко – с. Терни Недригайлівського р-ну), вони вишивають винятково для себе, тому цих виробів не продають, а дарують їх дітям, онукам, родичам та близьким знайомим. Вишиті декоративно-вжиткові речі (як давні, так і сучасні) вдало доповнюють інтер'єри міських і сільських осель, а деякі з них є атрибутами обрядового призначення. Зауважимо, що на Сумщині працюють професійні вишивальниці, зосібна майстри народної творчості О. Гулей, Н. Гудилко, С. Грибан, Н. Бабенко. Їхні роботи орієнтовані на відтворення традиційних зразків регіональної вишивки й презентуються на місцевих, всеукраїнських та міжнародних культурно-мистецьких заходах.

Розвиток легкої промисловості безпосередньо позначився й на шкіряному ремісництві: одним з перших зникло чоботарство, поступово згасло й кустарне кожухарство. Однак, як свідчили респонденти, у кризові 1990-і роки багато хто повертався до використання традиційних кожухів, причому шили нові або перешивали старі, покриваючи їх тканиною. Характерно, що займалися цим шевством вже не чоловіки, як колись, а жінки-швачки, по-місцевому – «мадістки», більшість з яких мала спеціальну освіту. Через стрімку механізацію сільського господарства майже повністю зникла необхідність використання кінної упряжі, тому шорництво як один з видів шкіряного кустарництва також втратило сенс свого існування. Господарі, які досі тримають коней, зазвичай користуються збруєю, виготовленою багато років тому, і лагодять її самотужки.

Серед шкіряних ремесел найбільш збереженими залишалися ті, що були пов'язані з обробкою шкіри для хутряних виробів. Наприкінці XX ст. в містах і селах працювали кустарі, які чинили шкіри диких звірів та домашніх тварин. Дехто з них також шив з готового матеріалу чоловічі, жіночі й дитячі шапки. Більш професійні майстрині бралися за виготовлення жіночих шуб. Проте сьогодні й цими ремеслами майже не займаються, оскільки

http://www.etnolog.org.ua

виробів з різноманітного хутра вдосталь і в магазинах, і на базарах. Поодинокі спеціалісти, що знаються на сучасній технології вичинки шкіри, виконують індивідуальні замовлення. Також є представники декоративної обробки шкіри. Зокрема, майстер І. Смоленський (м. Суми) способом художнього різьблення виготовляє різні за призначенням шкіряні вироби – сумки, портмоне, мисливські аксесуари, біжутерію, прикраси для волосся, обкладинки для книг, футляри для окулярів тощо. Усі роботи автора вирізняються оригінальністю, тому є чимало охочих придбати або замовити їх для себе чи в подарунок.

Ковальське ремесло, яке в другій половині XX ст. фактично зникло майже на всій території Сумщини, останнім часом активно відроджується на новій технічній і декоративно-мистецькій основі, що вказує на деформацію галузі з предметно-господарської категорії в розряд прикладного мистецтва. Альтернативою колишнім кузням стали модернізовані ковальські майстерні з електричними міхами. Вони розташовані переважно в містах і, залежно від напряму та обсягів виробництва, можуть мати від одного до кількох майстрів. Попри це, ковальство набуває видовищного характеру, адже нерідко на регіональних культурно-мистецьких заходах можна відкрито споглядати процес кування. Як показують спостереження, особливо привертають увагу майстер-класи з виготовлення зброї. У цілому асортимент кованих виробів відповідно до нових культурно-побутових потреб значно змінився. Виробництво речей господарського призначення фактично законсервувалося. Нині підвищений попит мають предмети художнього ковальства. Скажімо, різноманітні ковані решітки вікон, балконів, камінів, а також ворота, хвіртки, флюгери тощо все частіше можна побачити в декоруванні інтер'єрів та екстер'єрів садиб. Поширення набувають ковані меблі для дому та саду (ліжка, столи, стільці, лавки, гойдалки), освітлювальні прилади (вуличні ліхтарі, бра, торшери, світильники), певні господарські речі (мангали, підставки для квітів, поштові скриньки). Не менш популярним є використання кованих конструкцій в оздобленні фасадів різних громадських споруд: культурно-розважальних закладів, крамниць, перукарень

http://www.etnolog.org.ua

тощо. Значно збільшується й кількість кованих скульптур – квітів, дерев, тварин, якими прикрашають приватні та міські ландшафти. Наприклад, металеві казкові й мультиплікаційні герої, що розміщені біля дитячого майданчика паркової зони м. Охтирки, зробили це місце цікавим для малечі, дорослих і гостей міста (авторами робіт є майстри Р. Пугачов, А. Хижняк, Н. Семенченко, В. Подтопта). А встановлена 2011 року в конотопському міському парку кована композиція «Дерево сімейного щастя і любові» (ковальська майстерня В. Гайдая) стала не лише його окрасою, але й прислужилася молодим шлюбним парам, які зав'язують на гілках металевого дерева свої весільно-обрядові стрічки, а на містку чіпляють «замки любові». Сучасні ковані предмети виготовляють за ескізами самих майстрів та за індивідуальними замовленнями. Так, каталог виробів ковальської майстерні Е. Науменка (м. Суми), ураховуючи запити покупців, пропонує такі декоративні вироби: виноград, плющ, троянди, змії тощо. Водночас виготовлення деяких кованих речей, серед них і підків на щастя, має символічне значення. Усі ці факти вказують на те, що у XXI ст. відбулася трансформація ковальства з ремесла в рукоділля, яке, завдяки стрімкому зростанню популярності, дедалі більше набуває значення художнього промислу. Утім, у селянських господарствах і досі нерідко користуються окремими, давно зробленими предметами господарсько-побутового призначення й реманентом (защіпками, ножами, косами, серпами, сокирами). Виготовлені за традиційною технікою ковальства, вони іноді є надійнішими, ніж ті, що зроблені за новітніми технологіями.

Характерний для минулих десятиліть процес згасання кустарного виробництва стосувався також гончарного ремесла: повсюдно зникали осередки й династичні традиції гончарства. Проте не щезала відповідна історична пам'ять людей, залишалися матеріальні зразки колишніх засобів і предметів цього виробництва: копаниці, гончарські круги, горна, глиняні димарі, горщики, глечики, макітри тощо. У наш час гончарство існує завдяки творчості окремих майстрів. Наприклад, у м. Сумах відродженням гончарства професійно займається П. Жук,

http://www.etnolog.org.ua

у с. Сонячне на Охтирщині зразки побутової й декоративної кераміки вже понад двадцять років створює Р. Чабаненко – представниця відомого на Полтавщині осередку опішнянської кераміки; у такому давньому центрі гончарства, як с. Шатрище на Ямпільщині, відновлює традиції ремесла спадковий гончар Г. Негода. Відомо також, що майстри гончарної справи донедавна працювали в м. Шостці, с. Глинськ Роменського району, с. Станішне Великописарівського району. Теперішні гончарі поряд із традиційною керамікою – горщиками, макітрами, глечиками, вазонами для квітів – виготовляють інші, необхідні для сьогоднішнього побуту предмети: горщики з кришками для мікрохвильових печей, декоративні скарбнички, свічники тощо. Майстри нерідко працюють за індивідуальними замовленнями. Наприклад, гончар Г. Негода розповів, що час від часу його просять зробити керамічну продукцію, не традиційну для гончарства, зокрема вазу для надгробка, вазон із кількома секціями для одночасної посадки різних сортів квітів. Виготовити подібні речі, за словами майстра, нескладно, головне, щоб замовник міг чітко описати або намалювати те, що він хоче. Окрім асортименту, певних змін зазнала технологія виробництва. Спеціалісти вже частіше послуговуються гончарським кругом з електричним приводом; вищезгаданий майстер з Ямпільщини створив власний електричний міні-круг, за допомогою якого разом зі своїми учнями проводить виїзні майстер-класи. Він також запозичив із журналу й відтворив конструкцію горна, яке розраховане для виготовлення незначної кількості продукції. Температуру випалювання кераміки тепер визначають не на око, а за допомогою спеціальних приладів; традиційні п'ятра, призначені для сушіння глиняних виробів, замінили шафами з полицями; для нанесення малюнка нерідко використовують трафарет тощо. Варто зауважити, що останнім часом на Сумщині з'являється дедалі більше прихильників використання полімерної глини для виготовлення біжутерії, сувенірів, іграшок, що є одним із нових напрямів сучасного художньо-декоративного мистецтва.

Отже, у період кінця XX – початку XXI ст. ремісництво Сумщини функціонує як система трансформованого виробництва,

http://www.etnolog.org.ua

що розвивається на основі взаємодії традицій та інновацій. У селах і містах області продовжують працювати, хай загалом і в незначній кількості, майстри-аматори та професійні майстри – представники різних ремісничих галузей: столярства, ткацтва, вишивання, ковальства, гончарства. Завдяки їхній, значною мірою подвижницькій праці зберігаються й відновлюються ті ділянки народної творчості, зразки яких є уособленням традиційної культури українців і мають попит у сучасному суспільстві. Відповідно до потреб часу вдосконалюються техніки виробництва продукції, урізноманітнюється її асортимент. При цьому характерно, що збережені ділянки ремісництва чим далі, тим більше набувають значення сучасних художніх промислів, орієнтованих на виробництво предметів декоративно-вжиткового мистецтва. Важливу роль у цьому процесі відіграє Сумська обласна організація Національної спілки майстрів народного мистецтва України, яка об'єднує професійних ремісників з багатьох місцин регіону, що працюють у різних художньо-декоративних техніках – вишивки, ткання, обробки дерева, металу, шкіри, глини тощо. Чимало спеціалістів займається педагогічною роботою, передаючи свої знання молоді. Водночас частину молодих умільців приваблюють також новітні, оригінальні види рукоділь – бісероплетіння, декупаж, фелтінг, що є легшими у виконанні, на відміну від трудомістких традиційних ремесел.

Джерела та література

1. Архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, ф. 14, оп. 5, од. зб. 767, 106 арк.

2. Закон України «Про народні художні промисли» : офіційний текст прийнятий Верховною Радою України 21 черв. 2001 р. : із змінами, внесеними згідно з Законом № 1407-IV (1407-15) від 03.02.2004 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://zakon1.rada.gov.ua/laws/show/2547-14. – Назва з екрана.

3. Закон України «Про охорону культурної спадщини» : закон від 08.06.2000 № 1805-III [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/1805-14. – Назва з екрана.

http://www.etnolog.org.ua

4. Закон України «Про професійних творчих працівників та творчі спілки : закон від 07.10.1997 № 554/97-ВР [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/554/97-вр. – Назва з екрана.

5. Конституція України (Відомості Верховної Ради України (ВВР), 1996, № 30, ст. 141) [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/ 254к/96-вр. – Назва з екрана.

6. Концепція Державної програми збереження, відродження і розвитку народних художніх промислів на 2006–2010 роки [Текст] : схвалено розпорядженням Кабінету Міністрів України від 15 черв. 2006 р. № 336-р // Офіційний вісник України. – 2006. – № 25. – С. 86–88.

7. *Литвинчук Н. В.* Історія розвитку промислів та ремесел Сумщини XVII – поч. XXI ст. (за матеріалами с. Вирівка Конотопського району Сумської області) / Н. В. Литвинчук // Матеріали до української етнології. – 2007. – Вип. 6 (9). – С. 96–101.

8. *Литвинчук Н. В.* Лозоплетіння на Сумщині: історія розвитку та сучасний стан / Н. В. Литвинчук // Етнічна історія народів Європи. – 2014. – Вип. 42. – С. 68–78.

9. *Литвинчук Н. В.* Особливості розвитку ковальського ремесла в містах і селах Сумщини (друга половина XIX – початок XXI ст.) / Н. В. Литвинчук // Народна творчість та етнологія. – 2012. – № 6. – С. 100–108.

10. *Литвинчук Н. В.* Розвиток прядіння та ткацтва в селах Конотопщини / Н. В. Литвинчук // Етнічна історія народів Європи. – 2008. – Вип. 27. – С. 77–81.

11. *Литвинчук Н. В.* Сучасні форми збереження й популяризації традиційних промислів та ремесел Сумщини / Н. В. Литвинчук // Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету. – Запоріжжя : ЗНУ, 2014. – Вип. 41. – С. 350–356.

12. Основи законодавства України про культуру [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/2117-12. – Назва з екрана.

13. Указ Президента України № 481/2006 «Про заходи щодо відродження традиційного народного мистецтва та народних художніх промислів в Україні» [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.president.gov.ua/documents/4526.html. – Назва з екрана.

14. *Федевич Л. К.* Кролевецькому промислу – заповітну зону / Л. К. Федевич // Сходини. – 2004. – № 11–12. – С. 12.

15. *Федевич Л. К.* Чарівна нитка / Л. К. Федевич // Сходини. – 2004. – № 2. – С. 8.

http://www.etnolog.org.ua

SUMMARY

The article deals with the state and development trends of woodworking, weaving, tanning, blacksmithing, and pottering in Sumy region from the 90s of the 20th century to the present time. It has been defined that the former diversified system of handicraft industry became the historical evidence. Over the period of state independence, under the influence of all-Ukrainian social and political activity aimed at preservation of cultural values of the past the process of revitalization and promotion of particular crafts fields has been activated in the region. As a result, some handicrafts acquired the features of domestic handmade work that can meet the cultural, spiritual and occasionally financial requirements of people. Preserved types of traditional crafts and trades represent the transformed system of popular handicrafts that is based on the traditions and innovations interaction. In particular, according to time requirements the production techniques have been improved, the products range has been extended, and new story lines have been presented. Being realized both on professional and non-professional levels, production connected with traditional arts and crafts is the most quickly developed one in the 21st century. It has been defined the tendency for active distribution – especially among the youth – of modern handicrafts, such as decoupage, quilling, scrapbooking, encaustic painting, felting etc. This testifies to the universalization of contemporary cultural expansion.

Keywords: crafts and trades, Sumy region, arts and crafts, system of transformed production, cultural values, traditions, modern handicrafts.

IMFE

http://www.etnolog.org.ua

УДК 334.712/.713(477.43/.44)"192/193"

Богдан САУЛЯК
(Київ)

СТАН КУСТАРНО-РЕМІСНИЧОГО ВИРОБНИЦТВА НА ТЕРИТОРІЇ СХІДНОГО ПОДІЛЛЯ У 20–30-Х РОКАХ XX СТОЛІТТЯ

У статті розглянуто вплив державної політики 1920–1930-х років на кустарно-ремісниче виробництво Східного Поділля. Зосереджено увагу на способах кооперації ремісників і статистичних відомостях про стан дрібної та кустарної промисловості регіону.

Ключові слова: ремісник, кооперування, податкова політика, перепис, Східне Поділля.

В статье рассмотрено влияние государственной политики 1920–1930-х годов на кустарно-ремесленное производство Восточного Подолья. Сосредоточено внимание на способах кооперации ремесленников и статистических сведениях о состоянии мелкой и кустарной промышленности региона.

Ключевые слова: ремесленник, кооперирование, налоговая политика, перепись, Восточное Подолье.

The article considers the impact of the 1920s–1930s Soviet policy on the handicraft industry of Eastern Podillia. The main attention is paid to methods of craftsmen's cooperation and the statistical data about the condition of small-scale and banausic industries of the region.

Keywords: craftsman, cooperation, tax policy, census, Eastern Podillia.

Промисли та ремесла з давніх часів відігравали вагому роль у забезпеченні господарських і побутових потреб українського народу. Їхнє значення особливо було відчутне в регіонах зі слабким розвитком промисловості та водночас багатими сировинними ресурсами. До таких територій належить і Східне Поділля, де ремісничі заняття мали значне поширення серед місцевого населення.

У другій половині XIX ст. у зв'язку з відміною кріпацтва, розвалом цехового виробництва та розширенням ярмаркової торгівлі почало активно розвиватися кустарне виробництво. Цьому

http://www.etnolog.org.ua

сприяла і політика держави, зокрема місцевої влади, що надавала йому певну підтримку, розуміючи важливість і вплив кустарних промислів на життя селянства. Зовсім інша політика проводилася радянською владою вже на початку 1920-х років. Більшовики будь-якими методами намагалися підкорити приватного власника, а кустарі-ремісники, які становили відносно нечисельну групу, могли допомогти у відродженні народного господарства, тому якнайкраще підходили для першочергової пролетаризації.

У статті детально зупинимося на впливі державної політики в 1920–1930-х роках на кустарно-ремісниче виробництво Східного Поділля, територія якого, за сучасним адміністративно-територіальним поділом, охоплює Вінницьку та Хмельницьку області. У досліджуваний період розглядатимемо його в межах п'яти округ УРСР: Вінницької, Кам'янецької, Могилівської, Проскурівської та Тульчинської.

У перші роки радянської влади відбувався наступ на всю приватну власність. Одержавлення кустарної промисловості планувалося здійснити за допомогою широкої мережі Губкустпромів, за посередництвом яких майстрам надавалася б сировина і розподілялася б готова продукція, виготовлена за державним замовленням. Водночас станом на 1920 рік кожне кустарне виробництво мало бути обов'язково зареєстроване, адже тільки цих кустарів і ремісників визнавала влада та не піддавала їх націоналізації чи конфіскації [22, с. 58–59]. Такі методи роботи призвели до опору значної частини ремісників, які намагалися всіляко уникати реєстрації або саботували надані державою після реєстрації замовлення.

На початку 1920-х років було прийнято низку законів, що погіршували становище кустарів. Серед них можна виділити декрет «Про промислову кооперацію» від 12 листопада 1921 року. Цим указом дозволялося утворювати промислові кооперативні товариства й артілі для ведення спільного виробництва, організовувати працю їх членів, забезпечувати їх необхідними матеріалами та інструментами. Промислові кооперативи мали права юридичної особи, могли укладати різні договори та брати на себе зобов'язання. Наймана праця в них допускалася лише для до-

http://www.etnolog.org.ua

поміжних робіт або таких, що потребували спеціальних знань, але кількість найманих осіб не могла перевищувати 20 % від загального складу кооперативу. Також цим законом передбачалося першочергове надання кооперативам необхідних матеріалів та коштів [8, с. 14].

Зрозуміло, за таких умов провести точний облік кустарної промисловості було неможливо, кожен майстер намагався приховати свою діяльність або реальну кількість виробленого ним товару. Показовими є відомості, зібрані Подільським Губревкомом, за якими станом на 1921 рік у губернії було 10 000 кустарів різних спеціальностей, що є очевидним применшенням. У цей же період Губсовнархозом було організовано 159 майстерень із 2605 працівниками для ремонту сільськогосподарського реманенту. Утворено 60 похідних майстерень із 247 працівниками, які ремонтували або виготовляли для місцевих потреб плуги, борони, стільці, столи, ліжка, взуття, вози та інші необхідні речі [1, арк. 14 зв.]. Факт існування таких майстерень може свідчити про значну потребу в кваліфікованих майстрах серед місцевого населення.

Введення нової економічної політики поступово поклало початок політики підтримки кустарного виробництва, оскільки воно могло допомогти у відродженні всього господарства, забезпечити своїми виробами місцеві потреби, на відміну від зруйнованої промисловості. Адже станом на 1921 рік у промисловості України понад 80 % усіх виробництв припадало на частку кустарних підприємств [12, с. 56]. За даними Українкустарспілки, на 1 січня 1922 року сільських кустарів в Україні налічувалося 263 681 [5, арк. 90]. Усе це викликало істотне зменшення тиску радянської влади на них. У 1921 році після публікації декрету «Про скасування, припинення й перегляд деяких постанов про дрібну й кустарну промисловість і кустарну сільськогосподарську кооперацію» націоналізацію дрібних підприємств було скасовано [12, с. 56]. Хоча насправді в приватну власність повертали лише ті підприємства, на яких державні органи не змогли налагодити виробництво продукції.

Найбільше податкове навантаження на ремісників здійснювалося в 1922–1923 роках. Воно мало на меті зробити невигідною ро-

http://www.etnolog.org.ua

боту приватного ремісника і перевести його в статус державного робітника. Проте, незважаючи на введення прибуткового та промислового податків, які разом з різноманітними зборами могли становити до 100 % офіційного прибутку, поставленої мети досягнуто не було. Значна кількість дрібних власників просто перейшла до тіньового виробництва, а їхній опір призвів до того, що влада змушена була надати приватникам певні пільги [20, с. 27].

У 1924 році, після проведення XIII партійної конференції, було визнано неефективність податкового тиску на приватників і оголошено перехід до політики надання пільг [21, с. 282]. Часткове послаблення мало показати реальні масштаби кустарної промисловості для її подальшого об'єднання у виробничі артілі. Отримані в цей період відомості можна вважати найповнішими, адже багато кустарів перестали уникати оподаткування і кооперування, навіть навпаки – намагалися використати надані державою пільги.

На початку пільгової політики в Подільській губернії станом на 1924 рік існувало два союзи кустарно-промислових товариств – Подільський Губпромсоюз (об'єднував п'ять округ) і Кам'янецький Райпромкредитсоюз (діяв тільки в Кам'янецькій окрузі). На території Подільського Губпромсоюзу було зареєстровано 151 кустарно-промислове товариство із загальною кількістю 1961 член і 40 позичкових товариств із 7845 членами [3, арк. 104]. У цей же час частка ремісників серед усього населення Подільської губернії становила 1,7 %, тоді як частка кооперування – 12,8 % від їх загальної кількості [19, с. 162].

Одночасно з проведенням різносторонньої політики щодо кустарної промисловості державні органи намагалися вести її облік. Так, перше цілеспрямоване обстеження кустарної промисловості Подільської губернії в радянський період було здійснено Губернським статистичним бюро 1924 року. За його даними, промислами в Подільській губернії займалося 47 170 господарств із 59 144 ремісниками. Осіб, зайнятих у кустарній промисловості, при обстеженні було поділено на три групи: кустарі – ті, хто виготовляє вироби для ринку, ремісники – ті, хто виготовляє вироби для певного замовника, та майстри змішаної форми [3, арк. 81]. У цілому по Україні цей показник, за даними Центрального статистичного

http://www.etnolog.org.ua

управління, станом на 1 січня 1924 року був таким: 116 213 сільських господарств, зайнятих промислами, та близько 120 000 міських кустарів [5, арк. 90]. Навіть враховуючи той факт, що відомості зібрані різними державними органами, можна з впевненістю говорити про важливе місце Подільського регіону в загальноукраїнській системі дрібної кустарної промисловості в цей період.

Спробуємо детальніше розглянути стан промислів у середині 1920-х років на прикладі Вінницької округи. У 1924 році статистичними органами тут було проведено обстеження кустарних промислів шляхом анкетування сільських рад. Згідно із цими даними, дрібним виробництвом в окрузі займалися 11 602 ремісники в 9894 господарствах, з яких 9378 ремісників і 8172 господарства – у селах. Причому, як вказували ті, хто проводив перепис, похибка могла становити близько 30 % [2, арк. 7]. Здебільшого сировину майстри отримували від замовників або купували її в приватних осіб. Жодної організації в забезпеченні кустарів сировиною та інструментами не було, як і у збуті готових виробів. Усе це призводило до закуповування сировини за завищеними цінами в приватних осіб і до труднощів зі збутом виготовленої продукції.

За даними, отриманими від Кооператкому, кооперування кустарів у цей період відбувалося за двома напрямами: шляхом кредитної кооперації позичкових товариств, що охоплювали своєю допомогою переважно містечкових ремісників та кустарно-промислові товариства, і шляхом створення виробничих і трудових артілей. Кількість таких об'єднань до початку 1922 року становила 457, але вони були переважно фіктивними, тому з організацією Промсоюзу та введенням нового порядку реєстрації в Кооператкомі їхня кількість зменшилася до 78 кустарно-промислових підприємств і артілей. Проте й ці товариства жодним чином не підтримувалися, і більшість з них незабаром розпалися. Уже при перереєстрації в 1924 році було обліковано лише 39 кустарно-промислових товариств і артілей із 298 членами та 17 позичкових товариств, до яких входило 2416 кустарів [2, арк. 9].

З усіх районів найкраще охоплений кооперацією був Вінницький, тут існувало 16 кустарно-промислових товариств із 39, тоді

http://www.etnolog.org.ua

як у Калинівському і Хмільницькому – по 5, у Немирівському – 4, в інших – 1–2, а в Дашівському, Прилукському, Ситковецькому і Тиврівському районах їх не було зовсім [2, арк. 10].

Ще одне обстеження дрібної та кустарно-ремісничої промисловості Вінницької округи було проведено Окружним статистичним бюро із серпня 1925 року по березень 1926 року за програмою Центрального статистичного управління [7, с. 24]. На його потреби з місцевого бюджету було виділено 2205 крб, що дало змогу не лише провести облік розсиланням анкет, але й здійснити експедиційне обстеження [2, арк. 112]. Для цього за завданням Окружного статистичного бюро в кожен район було командировано районного статиста, який виїжджав у всі сільради, де в присутності «десятихатників» проводив облік, перевіряючи подану інформацію опитуванням самих кустарів, ремісників і власників дрібних ремісничих закладів [7, с. 24].

У результаті такого детального обстеження в окрузі було зареєстровано 14 795 зайнятих промислами господарств із 17 727 майстрами [7, с. 29]. Тоді як у цей період у Кам'янецькій окрузі нараховувалося 12 284 господарства та 15 207 майстрів [9, с. 54].

Окружне статистичне бюро в 1926 році проводило обстеження і в Могилівській окрузі. За його даними, тут нараховувалося 7858 дворів, зайнятих кустарними промислами, з яких 5672 було зараховано до кустарних промислів і 2186 дворів – до промзакладів [6, арк. 229]. Тобто, як свідчать усі представлені дані, найкраще кустарні промисли були розвинуті саме у Вінницькій окрузі.

Водночас за поміркованої підтримки влади станом на 1925 рік у Вінницькій окрузі нараховувалося 78 кустарно-кооперативних організацій, що охоплювали 4266 кустарів і ремісників. Серед цих кооперативів було 59 артілей і 19 позичкових товариств. Перші з них об'єднували 563 члени, або 13 %, а другі – 3703 члени, або 87 % від загальної кількості. До позичкових товариств здебільшого належали містечкові та міські кустарі, а з 59 артілей лише 10 розміщувалося в селах [2, арк. 94]. Отже, у досліджуваний період в окрузі переважну більшість виробів виготовляли кустарі-одинаки.

Загалом, незважаючи на значне поширення промислів і необхідність у кваліфікованій робочій силі, у Вінницькій окрузі

http://www.etnolog.org.ua

не було спеціальних професійних шкіл. Планувалося, що в 1926 році буде відкрито дві такі школи: у Хмільнику – шкіряно-шевсько-деревообробну, і в Гущинцях – гончарну, але коштів на це так і не було виділено [2, арк. 96].

У середині 1920-х років продовжували діяти пільги на оподаткування як ремісників-власників, так і кооперованих об'єднань. У 1925 році було прийнято закони «Про податкові пільги для міських ремісників і кустарів», «Про податкові пільги для сільських ремісників і кустарів», «Про пільги сільським ремісникам і кустарям по оподаткуванню місцевими зборами», «Про податкові пільги для сільських кустарних і ремісних підприємств» [25, с. 124]. За цими законами від промислового податку звільнялися всі ремісники-кустарі, що проживали і працювали в сільській місцевості, залучаючи до роботи членів своєї сім'ї, без найманих працівників, незалежно від наявності механічного двигуна. Якщо промисел був лише допоміжним видом заробітку, і майстер не використовував найманої праці, то він звільнявся і від прибуткового податку [26, с. 71–72]. Від оподаткування звільнялися також кооперативні товариства та артілі, якщо їхній річний оборот не перевищував 20 000 крб [25, с. 124]. Такі податкові пільги дозволили майстрам вільно займатися своїм ремеслом, не приховуючи своєї діяльності, що дало змогу оцінити реальні масштаби кустарної промисловості.

Перше спеціальне обстеження дрібної і кустарної промисловості, що охопило всю територію України, було проведено 1925 року Центральним статистичним управлінням. Ним встановлено загальну кількість ремісників – 537 622 особи [13, с. 47]. У Подільській губернії було всього 47 369 кустарів, з них у Вінницькій окрузі – 11 706, Кам'янецькій – 8641, Могилівській – 7437, Проскурівській – 9117, Тульчинській – 10 468 [14, с. 5]. Найбільше ремісників було задіяно в галузях, необхідних для забезпечення первинних потреб населення, а пільгове оподаткування 1924–1925 років сприяло збільшенню їх кількості. Тому більшість ремісників не прагнули до утворення кооперативних товариств, особливо в сільських районах. Так, у Вінницькій окрузі, згідно з переписом населення 1926 року, було 22 тис. кустарів,

http://www.etnolog.org.ua

з яких на 1 жовтня 1928 року кооперовано 4840, тобто 22 %, з них 3723 були в ощадно-позичкових кооперативах і 1118 – у виробничих артілях. У селах артілі становили третину організаційних форм кооперативів кустарів, тоді як на одного кустаря припадало всього 32 крб кредитних коштів, що не могло стимулювати кооперативного виробництва. Водночас у Проскурівській окрузі лише 0,7 % приватних кустарів було об'єднано в артілі. Загалом же нараховувалося 1 державна, 6 кооперативних, 8 громадських, 3162 приватні майстерні, з них тільки 21 – об'єднана в артілі [11, с. 86].

Утім, незважаючи на окремі успіхи в кооперуванні, стало зрозуміло, що добровільно ремісник-господар до кооперації не вступить. Тому з другої половини 1920-х років влада поступово перейшла до політики суцільного кооперування дрібної промисловості: приймала нові закони, що обмежували права ремісників, обкладала їх усе новими податками.

3 травня 1927 року було видано постанову РНК СРСР «Про кустарно-ремісничу промисловість і промислову кооперацію», де вже в назві простежуються намагання влади об'єднати ці дві галузі в єдину державну промисловість. Це передбачалося виконати шляхом надання владою контрактів на виготовлення державного замовлення: «Розширити практику централізованого постачання на основі генеральних договорів між постачальними органами й республіканськими центрами промислової кооперації, а також провести роботу по збуту продукції на основі генеральних договорів. Передбачити заходи допомоги та посилення боротьби з приватним капіталом» [18, с. 261]. Наступна постанова ВУЦВК і РНК УСРР від 5 вересня 1928 року – «Про регулювання взаємовідносин державних органів з кооперацією» – сприяла остаточному підпорядкуванню промкооперації України державним органам. Встановлення планів і завдань зі збуту та постачання фактично зрівнювали промкооперацію з державною промисловістю. Багато промислових кооперативів залишилися тільки формально, якщо раніше за деякими з них стояв приватний власник, то тепер усі вони практично перетворилися на державні підприємства [23, с. 98].

http://www.etnolog.org.ua

У містечках Вінницької округи лише протягом 1928–1929 років кількість промислових артілей збільшилася із 48 до 115 [11, с. 87]. За даними Промспілки, у 1929 році середній місячний заробіток члена деревообробної артілі становив у місті 53 крб, а в містечку – 42 крб, тоді як вони виготовляли продукції на 1412 і 1088 крб відповідно [4, арк. 298]. Як бачимо, зацікавленість радянської держави в кооперації кустарів мала і цілком логічне фінансове підґрунтя: працюючи в кооперативі, вони отримували фіксовану оплату, приносячи значні прибутки державі.

Тульчинське кооперативне товариство станом на 1928 рік об'єднувало 71 артіль з 1524 кустарями та 16 промислово-кредитних товариств із 3138 членами, а разом було кооперовано 30 % від загальної кількості кустарів в окрузі (порівняно з 18 % 1927 р.) [24, с. 69]. Такі темпи кооперування не означали, що ремісники втратили приватновласницьку ініціативу, вони були змушені кооперуватися, не витримуючи все нових податкових стягнень і утруднення доступу до сировини.

Для остаточного кооперування та розуміння реальних масштабів кустарної промисловості владі необхідно було провести її точний облік, що і було здійснено наприкінці 1929 – на початку 1930 року за єдиною для всього Радянського Союзу програмою. Під перепис підпадали ремесла, дрібне товарне виробництво і мануфактура. Він проводився експедиційним способом, силами спеціально найнятих реєстраторів, які за попередньо складеними списками повинні були обійти всі поселення і опитати кустарів [15].

Перепису передувала активна агітаційна робота на місцевому рівні. Так, у листівках, які розповсюджувалися в селах Кам'янецької округи, вказувалося: «Перепис повинен нам показати в яких умовах працюють кустарі й ремісники в місті й на селі. На яку суму вони постачають виробів на ринок, на яку суму виробляють продуктів артілі, дрібні підприємства кооперативних, державних і різних громадських організацій. Перепис допоможе радянській державі проводити повніший облік усієї промислової продукції країни й краще планувати усе народне господарство. Успішніше продовжувати боротьбу з непереможеним ще товарним голодом. Вишукати найвірніші шляхи допомоги дальшому

http://www.etnolog.org.ua

розвиткові кустарних промислів і ремесла» [4, арк. 280]. Утім, ремісники не сприйняли перепис як допомогу. Навчені гірким досвідом попередніх років, вони, у переважній більшості, не бажали розкривати реальні розміри свого промислу. Тому Центральним статистичним управлінням було розроблено спеціальні інструкції для інспекторів, що проводили перепис, де щодо кожного промислу вказувалася середня тривалість часу, який потрібен для виготовлення того чи іншого виробу, кількість матеріалу, інструмент промислу, сезон роботи [10, с. 68]. Ці відомості були необхідні для критичного сприйняття відповідей на питання анкети, адже більшість інспекторів не мали досвіду такої роботи. Відомо, що перепис дрібної кустарної промисловості в Кам'янецькій окрузі проводили 31 реєстратор, 4 інструктори і один керівник, серед яких з вищою освітою – 1 особа, середньою – 16, нижчою – 19 [4, арк. 421]. При цьому серед інспекторів була значна плинність кадрів, тому часто доводилося навчати нових працівників. Однак, попри труднощі, перепис було успішно завершено. Матеріали перепису було оприлюднено в 1932–1933 роках. За його даними, в УРСР було 783 147 кустарів, 51,8 % від усіх робітників, зайнятих у промисловості республіки [16].

Отже, матеріали перепису свідчать про те, що, незважаючи на встановлення значних податків у першій половині 1920-х років або надання пільг у 1925–1928 роках, більша частина промисловості продовжувала зосереджуватися в дрібних ремісничих господарствах. Тому владою було застосовано низку силових методів для якнайшвидшого їх кооперування. Приватних ремісників обкладали високими податками, які вони не могли сплатити, а тому до них додатково застосовували штрафні санкції. Їх примушували об'єднуватися в державні артілі й займатися виконанням державного замовлення, часто навіть зі зміною профілю виробництва. Також здійснювалося формування відповідної суспільної думки про кустарів як антирадянських елементів, проти них проводили каральні акції – погроми в майстернях, знищення або вилучення технічного обладнання, готової продукції тощо. Найбільш «стійких» кустарів розкуркулювали і висилали на Далекий Схід без засобів до існування або розстрілю-

http://www.etnolog.org.ua

вали в тюрмах. Ще однією санкцією було позбавлення виборчих прав, що одразу фіксували в особистих документах селянина. Цього тавра він не міг позбутися ніде, де б не шукав праці або притулку, бо ставав неблагонадійним. Позбавленим виборчого права часто відмовляли в житлі, картках на харчування, медичному обслуговуванні, прийомі до колгоспу [17, с. 174–175].

Постановою РНК СРСР «Про обов'язкову загальну реєстрацію всіх промислових підприємств державних, кооперативних і громадських організацій в органах центрального управління народногосподарського обліку Союзу РСР» у 1932 році всіх кустарів і ремісників було обкладено 100 % податком, який з 1934 року зріс до 200 % [21, с. 372]. Безперечно, такий податок був непосильним для всіх дрібних виробників. Саме 1932–1933 роки стали переломними в боротьбі влади проти ремісника-власника. У цей час до кустарів, які ще не вступили до кооперації або не були вислані до Сибіру, як і до звичайних селян, які не хотіли вступати в колгоспи, було застосовано політику фізичного знищення через проведення тотального Голодомору.

Зрозуміло, що після таких подій радянська влада досягла своїх цілей, кооперативний рух став масовим, а сільський ремісник-кустар, який раніше займався ремеслом, у кращому разі почав працювати в колгоспі. Однак необхідність населення в кустарних виробах не зникла, маючи потрібний інструмент і навички, ремісники продовжували займатися своїм ремеслом як побічним виробництвом для задоволення власних потреб або на замовлення односельців.

Отже, політика радянської влади була спрямована спочатку на кооперування, а потім на знищення всієї кустарної промисловості. Проводячи переписи зайнятих у ній ремісників, влада намагалася реально оцінити масштаби кустарної промисловості, аби якнайшвидше досягти своїх цілей. Незважаючи на певні послаблення й надання пільг в окремі роки, основною метою державної політики було змусити ремісника-власника працювати на державу. У цілому влада діяла шляхом прийняття різноманітних законів та постанов, які так і не змогли остаточно знищити приватного власника. Це вдалося здійснити лише провівши політику розкуркулення і Голодомору на початку 1930-х років.

http://www.etnolog.org.ua

Джерела та література

1. Державний архів Вінницької області (далі – ДАВО), ф. 2625, оп. 3, спр. 39.

2. ДАВО, ф. р. 154, оп. 1, спр. 42.

3. ДАВО, ф. р. 991, оп. 2, спр. 134.

4. Державний архів Хмельницької області, ф. р. 856, оп. 1, спр. 605.

5. Центральний державний архів вищих органів влади та управління України (далі – ЦДАВО України), ф. 337, оп. 3, спр. 2780.

6. ЦДАВО України, ф. 828, оп. 1, спр. 327.

7. *Биханов Л.* Облік дрібної та кустарно-ремісницької промисловості Вінницької округи / Л. Биханов // Бюлетень Вінницького окружного статистичного бюра. – Вінниця : Держдрукарня ім. Леніна, 1926. – № 1–2. – С. 24–41.

8. *Гладкий С.* Правовий статус промислових кооперативів за законодавством УСРР 1920-х років / С. Гладкий // Часопис Київського університету права. – 2010. – № 2. – С. 14–17.

9. Камянеччина в цифрах. – Кам'янець-Подільський : Друкарня ім. Леніна, 1927. – 152 с.

10. Краткие описание техники главнейших производств легкой промышленности СССР (руководство для переписного персонала). – Москва : Статиздат ЦСУ СССР, 1929. – 68 с.

11. *Крічкер О.* Стан кустарно-ремісничої промисловості євреїв у містечках Правобережної України / О. Крічкер // Вісник Черкаського університету. Серія : Історичні науки. – 2011. – Вип. 212. – С. 85–88.

12. *Малишев О.* Діяльність органів радянської влади стосовно правового забезпечення роботи підприємств дрібної промисловості в роки «воєнного комунізму» та нової економічної політики / О. Малишев // Історичний архів. Наукові студії. Зб. наук. пр. – Миколаїв : Видавництво ЧДУ ім. Петра Могили, 2010. – Вип. 4. – С. 55–58.

13. Мелкая и кустарно-ремесленная промышленность СССР в 1925 г. – Москва : Издание ЦСУ СССР, 1928. – 450 с.

14. Мелкая и кустарно-ремесленная промышленность СССР в 1925 г.: предварительные итоги. – Москва : Типография Транспечати НКПС Пролетарское слово, 1926. – 160 с.

15. Мелкая промышленность СССР по данным Всесоюзной переписи 1929 г. – Москва ; Ленинград : Государственное социально-экономическое издательство, 1933. – Вып. 1. – 199 с.

http://www.etnolog.org.ua

16. Мелкая промышленность СССР по данным Всесоюзной переписи 1929 г. – Москва ; Ленинград : Государственное социально-экономическое издательство, 1932. – Вып. 2. – 195 с.

17. *Мельничук Л.* Гончарство Поділля в другій половині XIX – XX століттях : Історико-етнографічне дослідження / Лідія Мельничук. – Київ : Унісерв, 2004. – 350 с.

18. *Нізова Л.* Великий перелом у кустарно-ремісничій промисловості УСРР (1920–1930 рр.) / Людмила Нізова // Україна XX ст.: культура, ідеологія, політика. – Київ, 2007. – № 12. – С. 258–274.

19. *Нізова Л.* Вплив податкових пільг 1924 р. на розвиток добровільного промислового кооперування / Л. Нізова // Проблеми історії України: факти, судження, пошуки. Міжвідомчий зб. наук. пр. – Київ, 2004. – Вип. 10. – С. 136–164.

20. *Нізова Л.* Інтеграція дрібного виробника в радянську соціально-економічну систему: на прикладі кустарно-ремісничого виробництва УРСР : автореф. дис. ... д-ра іст. наук : спец. 07.00.01 «Історія України» / Л. Нізова. – Донецьк, 2008. – 41 с.

21. *Нізова Л.* Інтеграція дрібного виробника-власника в радянську систему (на прикладі втягнення кустаря і ремісника в промкооперацію УРСР) / Л. Нізова. – Київ : Інститут історії України НАН України, 2006. – 397 с.

22. *Нізова Л.* Одержавлення кустарно-ремісничої промисловості в УРСР. (20–30-ті рр.) / Л. Нізова. – Київ : Інститут історії України НАН України, 2001. – 167 с.

23. *Нікітенко К.* Політика радянської влади щодо недержавних кредитних інституцій: між непманом і кооператором / Констянтин Нікітенко // Наукові записки Тернопільського нац. пед. ун-ту ім. В. Гнатюка. Серія : Історія. – Тернопіль, 2012. – Вип. 1. – С. 94–100.

24. *Олянич В.* Створення та діяльність кооперативів кустарів-підприємців в УСРР у 20-х рр. XX ст. / В. Олянич // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. Серія : Історія України. Українознавство: історичні та філософські науки. – 2011. – Вип. 14. – С. 65–70.

25. *Семенова О.* Зміни в розвитку кустарного шкіряного промислу Середньої Наддніпрянщини в першій половині XX століття / О. Семенова // Українознавство. – 2013. – № 1. – С. 122–127.

26. *Фейгин Ф.* Кустарно-ремесленная промышленность СССР / Ф. Фейгин. – Москва : Московский рабочий, 1927. – 127 с.

http://www.etnolog.org.ua

SUMMARY

The article considers the impact of the 1920s–1930s Soviet policy on the handicraft industry of Eastern Podillia – the area, which includes, after current political division, modern Vinnytsia and Khmelnytskyi regions.

In the early years of Soviet rule a number of laws was passed, which aggravated the situation of artisans and aimed at making their job unprofitable and converting craftsmen to state employees. However, in 1924 the inefficiency of tax pressure on petty tradesmen was recognized, and the transition to the policy of providing benefits was announced. In this way the Bolsheviks wanted to be acquianted in advance with the real extent of handicraft industry prior to its further unification. In 1925, the regulatory acts were adopted, according to which artisans were exempted from taxes in rural areas. This allowed craftsmen to be freely engaged in their trade, not hiding their activities.

Together with normative regulation of handicraft industry, public authorities try to to keep records of the number of artisans and the capacity of products, manufactured by them. However, the majority of craftsmen did not want to disclose the actual size of their crafts. Therefore, despite of some progress in cooperation, it was clear, that artisans will not be joining to cooperation voluntarily.

Already from the mid- to late 1920s Soviet power was gradually moving to the policy of all-round cooperation of small-scale industry. New laws were put into operation, which limited the craftsmen's rights and imposed new excessive taxes on them. The last census, taken in late 1929 – early 1930s, showed that despite the considerable taxes in the first half of 1920s or providing benefits in 1925–1928, the most of the industry continued concentrating in small-scale handicraft economies.

On the whole, the Soviet government operated through the adoption of various laws and enactments, which could not have completely exterminated private owners for good. This was managed to realize only by means of *dekulakization* and man-made *Holodomor* in the early 1930s. At this time craft workers, who had not joined the cooperation or had not been deported to Siberia, were being subjected to the policy of physical destruction through the realization of total starvation.

Keywords: craftsman, cooperation, tax policy, census, Eastern Podillia.

http://www.etnolog.org.ua

УДК 391(477.4)"18/19"

Володимир ЩИБРЯ
(Київ)

ОСОБЛИВОСТІ ВЕРХНЬОГО ОДЯГУ НАСЕЛЕННЯ ПРАВОБЕРЕЖНОЇ НАДДНІПРЯНЩИНИ (кінець XIX – перша половина XX століття)

У статті розглянуто регіональні особливості та стан побутування верхнього одягу на Подніпров'ї наприкінці XIX – у першій половині XX ст.; проаналізовано видове різноманіття верхнього вбрання, способи його виготовлення, а також текстильні матеріали, характерні для цього періоду.

Ключові слова: українці Подніпров'я, народний костюм, сучасний стан, компоненти, орнамент, оздоблення.

В статье рассмотрены региональные особенности и бытование верхней одежды на Поднепровье в конце XIX – первой половине XX ст.; дан анализ видовому разнообразию верхней одежды, способам ее изготовления, а также текстильным материалам, характерным для этого периода.

Ключевые слова: украинцы Поднепровья, народный костюм, современное состояние, компоненты, орнамент, отделка.

The article deals with the regional peculiarities and conditions of existence of outerwear on Dnipro Ukraine in the late XIXth – early to mid-XXth centuries. There is an analysis of diversity of kinds of the outerwear, their production techniques, as well as the textiles typical of the period under study.

Keywords: Ukrainians of Middle Over Dnipro Land, folk costume, modern state, components, ornament, embellishment.

Верхній одяг характеризується знач-ним типологічним різноманіттям, що найяскравіше виражає специфіку природно-кліматичних умов, характер господарсько-трудової діяльності, соціальне становище селянського населення в минулому, етнокультурні взаємовпливи [9, с. 243–244].

http://www.etnolog.org.ua

Правобережне Подніпров'я – це географічний регіон, який охоплює територію Київської, Черкаської, Кіровоградської, частини Дніпропетровської та Херсонської областей. Відмінності в культурі Правобережжя й Лівобережжя складались історично, у різні періоди.

Правобережне Подніпров'я охоплює кілька історико-етнографічних регіонів, що актуалізує коло дослідницьких завдань. Центральне місце належить вивченню одягу Київщини, історична значимість якої – загальновідома. Вбрання Середньої Наддніпрянщини, зокрема Київщини, Черкащини, було об'єктом спеціального наукового дослідження Т. Ніколаєвої, яке, утім, не вичерпало завдань його вивчення. Залучення власних польових матеріалів потребує нового підходу до вирішення таких актуальних проблем: членування, виділення локальних зон, визначення меж поширення верхнього одягу.

До початку XX ст. на території Правобережного Подніпров'я побутувала значна кількість різноманітних форм верхнього одягу, що відрізнялися між собою за способом і матеріалом виготовлення, призначенням, кроєм та колоритом. Крій цього вбрання різних статево-вікових груп не мав суттєвих відмінностей, адже верхній одяг жінок і чоловіків, молоді й підлітків відрізнявся лише довжиною, кольором, оздобленням та прикрасами. Для виготовлення верхнього одягу використовували матеріали домашнього виробництва – сукно, полотно, овечу шкуру. Сукно зберігало природний колір овечої вовни: коричневий, білий, сірий і чорний [6, с. 97].

Виготовлення верхнього одягу – це тривалий процес, що потребує спеціальних навичок і колективної праці, тому в ході історичного поступу з'явилися спеціальні ремісники, які взяли на себе місію пошиття й оздоблення предметів одягу.

Як відомо, верхній одяг буває двох типів – осінньо-весняний та зимовий. До особливої групи слід зарахувати плащове вбрання, яке вдягали в негоду чи в дорогу поверх перших двох видів [11, с. 54].

Для верхнього одягу XIX–XX ст. на досліджуваній території характерною була прямоспинність верхньої частини та розши-

http://www.etnolog.org.ua

реність нижньої за рахунок клинів, що їх пришивали з боків. Згодом кількість клинів збільшували, оскільки розрізали спинку навпіл, а потім – по вертикалі, до пройми [4, с. 11].

На території Правобережного Подніпров'я існувало два типи верхнього одягу:

1) розширений донизу вставленими боковими клинами;

2) приталений (з відрізною, невідрізною або частково відрізною спинкою).

Особливостями правобережних типів верхнього одягу (як чоловічого, так і жіночого), виготовленого із сукна, є:

1) наявність невисокого коміра-стійки (на Лівобережжі, як відомо, коміри-стійки не побутували);

2) відсутність підкладки з тканини домашнього чи фабричного виробництва (виняток – чоловіча чемерка, підшита підкладкою з рядовини, виткаої з валових конопляних ниток).

Як прямий, так і приталений одяг, розширений донизу клинами, ускладнювався протягом століть. Клини надавали об'ємності верхньому одягу. Оскільки цей тип крою із часом змінили розвинутіші форми, на певній стадії він також був архаїчним і в означений період законсервувався в одязі, що його носили поверх інших видів, – у плащовому [10, с. 82].

Ускладнення прямоспинного крою та розширення нижньої частини одягу відбувалося завдяки частковому підрізанню спинки по лінії талії та вшиванню прямокутних клинів [10, с. 83]. У свиті, що мала підрізні «бочки», завжди була «прохідка» – суцільна зі спинкою, сягала довжини «бочків».

Характерною ознакою верхнього одягу українців, як і взагалі слов'ян, є загортання правої поли на ліву – двобортність, що не виключає наявності однобортних форм [6, с. 108]. Однобортність типова для плащового одягу, який носили поверх хутряного під час негоди. Він, як правило, характеризувався наявністю капюшона («башлика», «кльовка»), що його вдягали на голову в погану погоду.

На території України основним типом зимового верхнього вбрання був кожух. Цей вид одягу здавна відомий усім східним слов'янам, але зберігся він переважно в українців та біло-

http://www.etnolog.org.ua

русів [6, с. 114]. На досліджуваній території побутували кожухи здебільшого з відрізною спинкою, хоча, як стверджують респонденти старшого віку, існували також кожухи прямоспинного крою та кожухи-тулуби, довгі за розмірами й розширені донизу вставленими клинами. На Подніпров'ї не було коротких і занадто довгих кожухів, середня довжина – нижче колін. Побутували виложисті коміри, про коміри-стійки відомостей не зафіксовано. На півночі Правобережжя Черкащини жіночі кожухи дещо відрізнялися від чоловічих, однак ця різниця була несуттєва. Близькими за кроєм та оздобленням є кожухи Чигиринщини, Звенигородщини й інших земель колишньої Київської губернії, проте вони мають мало спільних ознак з кожухами, які побутували на Лівобережжі Черкащини – у колишній Полтавській губернії.

У першій половині XX ст. традиційний верхній одяг почав поступово відходити в минуле. На зміну доморобним тканинам прийшли матеріали мануфактурного виробництва. Піджаки, сачки, пальта та «плюшки» витіснили з побуту сукняні й хутряні види верхнього одягу.

Основним видом жіночого верхнього одягу в осінньо-весняний час була сукняна свита (села Нетеребка, Сахнівка, Драбівка Корсунь-Шевченківського р-ну). Як зауважив Хведір Вовк, «свиту треба вважати за одну з дуже старовинних українських одеж, бо про неї маємо згадку вже в житії Феодосія, у Патерику Печерському ("одежда бѣ свита власяна… извнутрь же на ней ина свита"), в Іпатіївському літописі тощо» [1, с. 143].

Цікавим є той факт, що в деяких селах Черкаського та Канівського районів термін «свита» не зафіксований. Там побутувала назва «юпка», що невідома в тих селах, де казали «свита».

На території районів, які розташовуються неподалік річки Дніпро, побутували приталені жіночі свити із частково підрізними спинками. Обов'язковими деталями свити на Правобережжі Черкащини були розширення нижньої частини за рахунок клинів, що утворювали «ряси», та суцільна зі спинкою «прохідка». В умовах сільського побуту такі «ряси» колись виготовляли досить оригінальним і цікавим способом. Склавши шматок сукна, кравець змочував його водою і клав на дошку, що лежала на

http://www.etnolog.org.ua

гарячій печі, накривав другою дошкою, а зверху навалював три мішки збіжжя [2, с. 401]. У такому разі спинку по лінії талії підрізали і вставляли значно ширші за розміром прямокутні вставки, які призбирували; іноді ці вставки складали в складки, що від цільнокроєної, розширеної донизу «смужки-прохідки» направлялися в різні боки [4, с. 12]. Побутував невисокий комір-стійка, ширина якого могла становити 2–2,5 см. Рукави завужувалися донизу, інколи вони закінчувалися фігурними відкотами. Кроїнням і пошиттям жіночих свит займалися сільські кравці. Не кожен міг шити свиту, бо ця робота відзначалася складністю. Крій, удало знайдений, пристосований до побутових звичок і клімату, не змінювався століттями [12, с. 97].

У середині XX ст. жіночі свити перестали носити. У селах Байбузи, Яснозір'я Черкаського району, а також у селі Вербівка Городищенського району побутували «жупанки», що їх шили з тонкого фабричного сукна на підкладці, відрізними й густо призбираними по талії до кінця 1950-х років [4, с. 12].

Під впливом міського костюма й насамперед одягу робітництва поширювалися різні види повсякденних ватяних піджаків, коротких пальт із напівсукна та інших фабричних тканин [10, с. 88].

У першій половині XX ст. неабияк популярними були сачки та «плюшки». Сачок – тип верхнього одягу; прямоспинний або приталений піджак, що його носили в теплу пору осінньо-весняного сезону. «Плюшка» – вид верхнього одягу; його шили на ватній основі, обшивали плисовою тканиною темних кольорів.

Основним типом верхнього одягу в осінньо-весняний час була чемерка – довгий чоловічий одяг із рукавами, відрізний по лінії талії з призбираною спинкою, із застібкою попереду, з коміром-стійкою [10, с. 86].

Матеріалом для виготовлення чемерки в другій половині XIX ст. слугувало домоткане сукно, що його в першій половині XX ст. замінили суконною тканиною фабричного виробництва.

За способом крою чемерка була схожа на жіночу свиту (юпку), однак мала суттєву відмінність – відсутність «прохідки» в нижній частині. Жіноча свита – значно архаїчніша за чоловічу че-

http://www.etnolog.org.ua

мерку. Це одна з ознак позитивного консерватизму наших жінок, які завжди уважно ставилися до звичаїв своїх предків [2, с. 403]. Жінка залишалась охоронницею общинних культурних традицій, а водночас – стародавніх форм текстильного ремесла [7, с. 60]. Чемерка могла мати невисокий комір-стійку (шириною 2–2,5 см), рідше – відкладний комір. Цікавою є чемерка із с. Медвин Богуславського району Київської області (містечко Медвин Канівського повіту Київської губернії), що має круглий відкладний комір. Цей вид одягу характеризувався завуженими донизу рукавами. Побутували чемерки коричневого (з доморобного сукна) та чорного (з мануфактурного) кольорів. Чемерка завжди була однобортною, підперізували її поясом домашнього або фабричного виробництва. Обов'язковою деталлю також була полотняна підкладка.

Хведір Вовк зазначав, що «про походження чемарки (чемерки) нам відоме тільки твердження Голембіовського, що це перська одежа (czamarka – suknia perska zwierchnia)» [1, с. 164].

На досліджуваних теренах удалося віднайти архаїчний плащовий тип одягу – кирею.

Кирея – це особливий вид верхнього одягу, що його шили з доморобного сукна. Характерною ознакою киреї є її використання під час негоди як в осінньо-весняний, так і в зимовий період (узимку її одягали поверх кожуха). Оскільки кирею носили в морозні дні та коли йшов дощ, сніг, то цей вид одягу шили довгим з найгіршого грубого сукна, але густовитканого, щоб не пропускав води [2, с. 408].

Кирею шили з двох перегнутих пілок, а з боків ушивали клини, що розширювали її донизу. Обов'язковою деталлю киреї був капюшон («башлик», «кльовок» – у селах Яснозір'я, Байбузи, Березняки Черкаського р-ну), який захищав голову й лице від снігу, вітру, дощу тощо. У суху погоду капюшон звисав із плечей. Цікавою є кирея Петра Миколайовича Оніщенка (1902 р.н.) із с. Мошни Черкаського району, «кльовок» якої оздоблений вишивкою. Структура орнаменту складається із трьох шестикутних квіточок-зірочок, розміщених навкруги вирізу для очей. Мотиви орнаментів, композиції передавалися з покоління в по-

http://www.etnolog.org.ua

коління [3, с. 276]. Вишивка виконана гарусовою ниткою червоного, зеленого та помаранчевого кольорів гладдю за контурами рисунка [5, с. 35].

На початку ХХ ст. в українських селах з'явилися нові, більш уніфіковані види верхнього вбрання – пальтового та піджакового типу. Ці вироби були прямоспинного крою, підкреслено прості й утилітарні [10, с. 68].

У другій половині ХІХ ст. побутував хутряний верхній зимовий одяг, що його виготовляли з овечих шкур. «А держали тоді ше, це ше як були свої землі, держали овець та чинили, та шили кожухи» (записано в с. Сахнівка Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської обл. від Лас Параски Степанівни, 1930 р. н.).

У зимовий період основним типом верхнього одягу був кожух. Це старовинний вид одягу, який носили також білоруси, поляки, румуни.

Свідчення про побутування кожуха знаходимо ще за часів Київської Русі. В Уставі Студійському 1193 року читаємо: «Оть кожь устроєних різ же і мантіє, яко кожюхи» [2, с. 393].

В Іпатіївському літопису (1252 р.) написано: «Кожюхь же оловіра грецького і кужівки златими плоскими ошить і сапозі зеленого хъза шити золотомь». У «Слові о полку Ігоревім» зазначено: «Япончицамі і кожюхи начашя мости по болотамь» [2, с. 393].

Саме слово «кожух», очевидно, походить від слова «кожа» – шкіра, а слово «шуба», як доводить чех Любар Нідерле, – від мадярського «dżubba», що означає те саме, що й наш кожух [2, с. 395].

Виготовлення кожуха – складний і тривалий процес, детально описаний у праці Т. Ніколаєвої «Історія українського костюма». Як відомо, вичинка овчини починалася з розмочування шкур у водоймах або посудинах протягом декількох днів. Після цього шкури розтягували на п'ялі та міздрювали: із середини за допомогою скафи знімали залишки жиру, м'яса. Зовнішню поверхню добре промивали й відчищали гришпаком. Наступним етапом було замочування овчини в спеціальному розчині: пшеничні висівки, житнє, вівсяне або ячмінне борошно, сіль та дріжджі. Після підсушування шкуру знову розтягували на п'ялі й розми-

http://www.etnolog.org.ua

нали за допомогою ключа. Нарешті її натирали крейдою, гіпсом чи алебастром і ще раз очищали від залишків жиру. Вичинену овчину або залишали білою, або фарбували [10, с. 91–92].

Пошиттям кожухів займалися сільські шевці, адже не кожен міг виконати таку роботу, що потребувала досвіду та спеціальних умінь.

На досліджуваних теренах побутували кожухи здебільшого білого кольору, однак є згадки про кожухи червоного й чорного кольорів.

Жіночі кожухи мало чим відрізнялися від чоловічих, переважно розміром, що свідчить про їхнє архаїчне проходження. Якщо й були відмінності, то у формі кожуха, його оздобленні чи кольорі смушку [10, с. 93].

На Правобережній Наддніпрянщині побутували кожухи трьох типів: прямоспинні, приталені, з відрізною спинкою.

Найдавнішими були прямоспинні кожухи, а приталені та з відрізною спинкою – дещо пізнішого походження.

Кожухи сіл північної частини Черкаського району відзначались особливим багатством орнаментації. Кожухи оздоблювали вишивкою та аплікацією [8, с. 121]. Це аплікація шкірою, сап'яном, тканиною, вишивка бавовняними й гарусовими нитками різних барв, використання кольорових кривульок. Кожух вишивали волічкою – вовняною ниткою [4, с. 12]. Також робили облямівку хутром на широких манжетах, комірі, полі, нижній частині. Середня довжина кожуха сягала нижче колін. Домінуючим був комір-стійка.

Цікавим, на наш погляд, є чоловічий кожух із с. Шелепухи Черкаського району, що зберігається у фондовій збірці Черкаського обласного краєзнавчого музею. Кожух пошитий з відрізною спинкою та розширений донизу вшитими клинами, має високий комір-стійку, оторочений смушком. Передня пола, манишка, рукави, спинка, краї прикрашені кривульками зеленого та червоного кольорів, так само навколо горловини – кривульки. Пола, що загортається зліва направо і є передньою, оздоблена строчінням, аплікацією зі шкіри та кривульками. У місці з'єднання спинки й нижньої частини є аплікація у вигляді ромбів рудого кольору.

http://www.etnolog.org.ua

Як стверджують селяни старшого віку, у першій третині ХХ ст. існували тулубасті кожухи, що були прямоспинними та розширеними донизу за допомогою вшитих бокових клинів. Великий тулубастий кожух шили з восьми-дев'яти шкур, довжиною до п'ят, із коміром-стійкою або виложистим коміром [10, с. 91–93].

Досить цікавим є жіночий кожух початку ХХ ст. із с. Березняки Черкаського району, що за способом крою дещо нагадує жіночу свиту (юпку). Кожух пошитий до стану, відрізний і призбираний. «Прохідка» утворює дві складки, а «бочки» – «ряси». Спинка прикрашена вишивкою, що виконана вовняними й гарусовими нитками червоного, синього, зеленого, бордового, рожевого й чорного кольорів гладдю та гладдю за контурами рисунка [5, с. 35].

Варто зазначити, що кожухи Канівського, Корсунь-Шевченківського, Черкаського районів Черкаської області мають багато спільного з кожухами Звенигородщини, Чигиринщини, Смілянщини та Богуславського, Миронівського, Білоцерківського й Васильківського районів Київської області. Ці відомості дають можливість вести мову про мікролокальні відмінності Правобережжя. За матеріалами наших досліджень, кожухи Лівобережжя мають мало спільного із правобережними. На Полтавщині (лівобережна частина сучасних Київської та Черкаської областей) побутували кожухи цільнокроєного і приталеного типів, були й розширені донизу боковими клинами. На них орнаментації фактично немає. Наприкінці ХІХ ст. більшість їх покривали крамними тканинами темних кольорів; комір-стійку, краї рукавів, низ і праву полу прикрашали смушком, застібали на один, два ґудзики й підперізували поясом [4, с. 12].

Дослідження такого старовинного типу одягу, як кожух, є непростим завданням, адже на сьогодні майже не залишилося людей, які використовували цей одяг у побуті, оскільки кожухи перестали шити в 1920–1930-х роках. Це пов'язано зі зменшенням поголів'я та відсутністю худоби в селянських господарствах унаслідок розкуркулення й колективізації. Інший чинник, який вплинув на занепад виробництва кожухів, – промисловий розвиток. Починаючи із середини ХХ ст., поширювався зимовий

http://www.etnolog.org.ua

верхній одяг міського й загальноєвропейського типу. З'явилися пальта, куртки та інші сучасні предмети одягу.

Зимовий верхній одяг північних районів Правобережного Подніпров'я – частина загальноукраїнського вбрання, що вдосконалювалося протягом століть, консервуючи в собі архаїчні елементи, поєднуючи їх із вимогами того чи іншого періоду. Варіативність крою, пропорцій, форм, функціональність і практичність, логіка зв'язку між формою, конструкцією та художнім вирішенням – це справжня енциклопедія дизайну, яка завжди буде в нагоді творцям сучасного костюма [10, с. 91–97].

Джерела та література

1. *Вовк Х. К.* Студії з української етнографії та антропології. – Київ : Мистецтво, 1995. – 336 с. : іл.

2. *Воропай О.* Звичаї нашого народу. – Київ : Оберіг, 1991. – Т. 2.

3. Історія українського мистецтва. – Київ, 1969. – Т. 4. – 276 с.

4. *Корнієнко Г.* Традиційний одяг Черкащини : каталог виставки. – Черкаси : Родовід, 1993. – 32 с.

5. *Кулинич-Стахурська О.* Мистецтво української вишивки. Техніка і технологія. – Львів, 2007. – 264 с.

6. *Матейко К. І.* Український народний одяг. – Київ : Наукова думка, 1977. – 222 с.

7. Народний костюм як виразник національної ідентичності : зб. наук. пр. / за ред. М. Селівачова. – Київ : ТОВ «ХІК», 2008. – 310 с. : іл.

8. *Наулко В. І.* Культура і побут населення України. – Київ, 1993. – 288 с.

9. *Наулко В. И.* Развитие межэтнических связей на Украине. – Киев : Наукова думка, 1975. – 276 с.

10. *Ніколаєва Т. О.* Історія українського костюма. – Київ : Либідь, 1996. – 176 с.

11. *Николаева Т. А.* Украинская народная одежда: Среднее Поднепровье. – Киев, 1987. – 248 с.

12. *Сухарева О. А.* Костюм народов Средней Азии. – Москва, 1979. – 247 с.

http://www.etnolog.org.ua

SUMMARY

The article deals with the regional peculiarities and conditions of existence of outwear on Dnipro Ukraine in the late XIXth – early to mid-XXth centuries. There is an analysis of diversity of kinds of the outerwear, their production techniques, as well as the textiles typical of the period under study.

Right-Bank Dnipro Ukraine is a geographic region that embraces the territories of present-day Kyiv, Cherkasy, Kirovohrad, parts of Dnipropetrovsk and Kherson regions. Differences in the cultures of Right-Bank and Left-Bank Ukraine have been forming historically, developing their features in different periods of time.

Outerwear of the people living in these lands, differs by considerable typological variety that expresses in the most impressive way the specificity of natural climatic conditions, the nature and economical labour activity, the social position of peasantry in the past, and ethno-cultural interactions.

The production of door garment in this region, and in general, is a protracted process that requires special skills and teamwork; therefore skilled artisans developed over the process of historical progress, who undertook the task of sewing and embellishing garments.

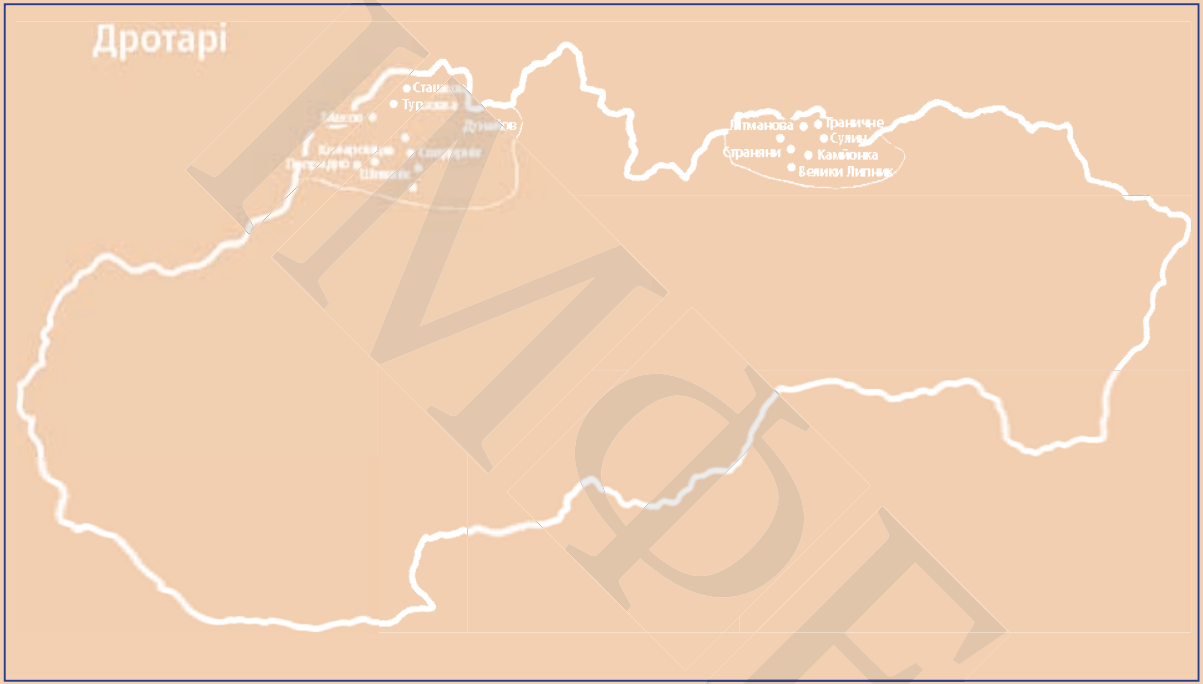
The research of such archaic type of clothing as sheepskin coat is not a simple task since there practically no longer exists the people who used this outwear in everyday life. This is due to the fact that sheepskin coats ceased to be sewn in the 1920s–1930s. This dramatic decrease was related with reduction of livestock population and liquidation of farms because of *rozkurkulennia* (dispossession) and collectivization. Another factor that influenced the decline of sheepskin coat production, was industrial development. Since the mid-XXth century the winter outerwear of urban and general European has spread. Thereby sheepskin coats have been replaced by coats, jackets and other modern outwear apparel.

Keywords: Ukrainians of Middle Over Dnipro Land, folk costume, modern state, components, ornament, embellishment.

http://www.etnolog.org.ua

АНТРОПОЛОГІЯ МІСТА: соціальна структура, культура повсякдення, міжкультурні комунікації

ІМФЕ



Авторська карта М. Сополиги

http://www.etnolog.org.ua

http://www.etnolog.org.ua

УДК 365.246+316.334.54]"192/193"

Мирослав БОРИСЕНКО
(Київ)

«КВАРТИРНЕ ПИТАННЯ» ТА ТРАНСФОРМАЦІЯ СОЦІАЛЬНОЇ СТРУКТУРИ УКРАЇНСЬКИХ МІСТ У МІЖВОЄННИЙ ПЕРІОД

Статтю присвячено вивченню житлової політики радянської влади в 1920–1930-х роках, відомої як вирішення «квартирного питання». У дослідженні йдеться про реквізиції та обмеження в правах на житло, що були головними методами соціальної політики більшовиків. Уперше у вітчизняній історіографії описано механізм формування комунальної квартири – основного типу житла міського населення України в зазначений період. Також розглянуто протиріччя між ідеологічними деклараціями та реальним становищем робітників. Автор здійснює спробу описати соціальну структуру міст радянської України в міжвоєнний період.

Ключові слова: міське населення, соціальна структура, житло, «квартирне питання», комунальна квартира.

Статья посвящена изучению жилищной политики советской власти в 1920–1930-е годы, известной как решение «квартирного вопроса». В исследовании речь идет о реквизициях и ограничениях в правах на жилье, которые были главными методами социальной политики большевиков. Впервые в отечественной историографии описан механизм формирования коммунальной квартиры – основного типа жилья городского населения Украины в упомянутый период. Также рассмотрены противоречия между идеологическими декларациями и реальным положением рабочих. Автор делает попытку описать социальную структуру городов советской Украины в межвоенный период.

Ключевые слова: городское население, социальная структура, жилье, «квартирный вопрос», коммунальная квартира.

This article deals with the study of housing policy of the Soviet regime in the 1920s–1930s, known as the solution of *housing problem*. The article considers the restriction of rights to housing as the main form of social policy of the Bolsheviks. For the first time in the Ukrainian historiography it

http://www.etnolog.org.ua

is described the mechanism of formation of shared apartments, the main type of urban population housing in Ukraine of the 1920s–1930s. It is also considered the contradiction between ideological declarations and actual situation of the workers. The author makes an attempt to describe the social structure of Soviet Ukrainian cities in the interwar period.

Keywords: urban population, social structure, housing, housing problem, shared apartment.

Формування нового міського ландшафту в Україні було підпорядковано вирішенню насамперед соціальних проблем. Першим кроком до створення громадського обличчя міста радянського зразка став «квартирний переділ» часів воєнного комунізму, коли 1918 року більшовики відмінили приватну власність на землю в місті. Таким чином, усі городяни, які володіли окремою житловою площею, опинилися перед загрозою виселення або «ущільнення».

Після серйозних проблем у галузі комунального господарства, а також початку голоду взимку 1920 року населення міст почало різко скорочуватися. Відбувалися серйозні якісні та кількісні зміни у складі міського населення.

У роки громадянської війни та революції був величезний наплив біженців у міста України. Збільшилася кількість городян і за рахунок робітників нових заводів та підприємств, що обслуговували армію, військовослужбовців і чиновників. Наприклад, у Києві на 1919 рік було зафіксовано рекордну чисельність мешканців – 544,4 тисяч. Але після зими 1919 / 1920 років кількість населення в місті почало поступово зменшуватися. «Все, що мало хоч якийсь зв'язок із селом, – зазначали сучасники, – перекочувало до села, а населення менших містечок цей процес торкнувся менше, оскільки вони у своїй масі і так були тісно пов'язані із сільським господарством» [30, с. 140]. Найбільше впала кількість населення в містах Півдня України, що було пов'язано, як вважає І. Вологодцев, з голодом у цьому регіоні. Багато міст на Півдні за чисельністю мешканців повернулися не тільки до довоєнного рівня, але й до перепису 1897 року [30, с. 141]. Кількісне падіння міського населення досягло свого найнижчого рівня

http://www.etnolog.org.ua

взимку 1920 року – це був найскладніший період для комунального господарства. За переписом 1920 року міське населення України скоротилося від довоєнного рівня на 14 % і становило 4,7 млн осіб [36, с. 139].

Різко зменшилася частка інтелігенції – державних чиновників, багатих фінансових і промислових магнатів, офіцерів, представників професорсько-викладацького складу вищих навчальних закладів. Одночасно відбулися зміни й у середовищі пролетаріату. Значне скорочення чисельності населення сталося в містах, що виникли в ході стрімкого розвитку промисловості: роботи не було, а на підприємствах, які ще працювали, процвітала зрівнялівка, пайка не вистачало для утримання сім'ї. Кількість професійних робітників у цей час скоротилася до 380 тисяч осіб. Залишилися переважно ті, які повністю порвали із сільським господарством і поступово декласувалися. Наприклад, робітнича частина населення Кривого Рогу скоротилася більш ніж у десять разів, залишилося лише 1200 чоловік – сторожів, конюхів, службовців, які декласувалися та обзавелися господарством [39, с. 23].

З тих робітників і багатої буржуазії міського населення, які мали достатньо сильне коріння і зв'язок з навколишнім сільськогосподарським світом, виростала радянська буржуазія – непмани. Підприємницькі верстви міст України за переписом 1923 року становили 2/5 усього міського населення, причому переважна більшість їх насправді була незаможною, мала погані житлові умови [35, с. 126]. Власне, у містах України щез прошарок крупної фінансової та промислової буржуазії, унаслідок чого соціальне обличчя міст у цей час визначали дрібнобуржуазні верстви населення. Саме ці хазяї, які не використовували найманої праці, – дрібні кустарі, торгівці, декласовані елементи – отримали можливість узяти участь у великому соціальному експерименті – «квартирному переділі». Навіть радянські фахівці з житлового законодавства визнавали, що практика «квартирного переділу» насправді суперечила головним соціальним завданням комуністичної влади [46, с. 46]. Для більшовиків справа переселення робітників у буржуазні квартири і поступова лік-

http://www.etnolog.org.ua

відація квартирної плати з 1 січня 1921 року мали вирішити завдання політичні, а не соціально-економічні. Оскільки гасло «хороші квартири для всіх» було чи не найдієвішим і найпривабливішим для широких верств міського населення, більшовики могли дістати найбільшу підтримку. Про політичне значення акта переселення робітників у колишні квартири експлуататорів свідчить те, що В. Ленін у квітні 1921 року в привітанні до новоствореної в Баварії соціалістичної республіки запитував, чи вже проведено ущільнення буржуазії в Мюнхені, щоб звільнити житлову площу для робітників [46, с. 47].

Головним інструментом більшовицької соціальної політики в роки «воєнного комунізму» була реквізиція майна, коштів, дорогоцінностей, хліба тощо. Політика в галузі забезпечення громадян житлом також базувалася на гаслі «експропріюйте експропріаторів». В умовах повсякчасної зміни влади реквізиції житлової площі носили тимчасовий, безсистемний характер і не могли структурувати міське суспільство. Крім того, в Україні політика «воєнного комунізму» здійснювалася дещо м'якше [49, с. 701]. Часто громадяни самі займали помешкання представників заможних верств населення, які тікали від революції, хоча в разі повернення старих власників їм доводилося спішно залишати таке житло. Водночас багато робітників не мали особливого бажання вселятися в конфісковані помешкання. Великі квартири дохідних будівель не були пристосовані до скупченого проживання кількох сімей, що не влаштовувало потенційних переселенців. Багато вилучених квартир з величезними прохідними кімнатами вимагали значних коштів для обігріву, особливо в умовах паливної кризи, і тому залишалися незаселеними, оскільки робітники віддавали перевагу більш скромним помешканням, навіть сирим або темним [62, с. 72].

Ще влітку 1919 року було видано спеціальну інструкцію про облік, реквізицію та розподіл житлових приміщень, яка діяла й надалі. Згідно з нею, уся житлова площа підлягала обліку через спеціальні житлові облікові комісії та інспекції при міськкомунгоспах. Міські органи влади мали визначати так звані норми ущільнення. Це означало, що в кожному місті в залежності від

http://www.etnolog.org.ua

специфіки житлового фонду запроваджували мінімальні норми на площу кімнати та об'єм повітря. Усе, що було більше цієї норми, називалося лишками й підлягало реквізиції або ущільненню.

Процес вселення робітників та інших соціально близьких елементів у квартири буржуазії, детальний механізм цієї акції визначив В. Ленін у праці «Чи втримають державну владу більшовики?», так описавши експропріацію житла: «Пролетарській державі необхідно примусово вселити вкрай нужденну сім'ю у квартиру багатої людини. Нехай наш загін робітничої міліції складається, припустимо, із 15 чоловік: два матроси, два солдати, два свідомих робітника (з яких нехай тільки один є членом нашої партії, або співчуває їй), а також один інтелігент, та 8 чоловік із трудящої бідноти, обов'язково не менше 5 жінок, прислуги, чорноробів та інші. Загін з'являється в квартирі багатія, оглядає її й знаходить 5 кімнат на двох чоловіків та двох жінок. – "Ви потісніться, громадяни, в двох кімнатах на цю зиму, а дві приготуйте для поселення в них двох сімей із підвалу. На той час, поки ми за допомогою інженерів (ви, здається, інженер) не побудуємо хороші квартири для всіх, вам треба обов'язково потіснитися. Ваш телефон служитиме на 10 сімей"» [48, с. 298]. Цитата свідчить, що для комуністичної верхівки важливий був сам процес переселення робітників, який вони бачили як акт утілення соціальної справедливості.

У роки ж «воєнного комунізму» масового квартирного переділу так і не відбулося. Працівники комунальних служб свідчили, що в кожному населеному пункті є покинуті буржуазією будинки і їх націоналізовано, але всі вони залишаються без нагляду та розвалюються [12, арк. 16]. Робітники та міська бідота не поспішали займати чужу власність, побоюючись помсти з боку справжніх власників.

Однак у кількох містах влада зробила спроби переселити робітників з казарм і підвалів у колишні панські квартири. У Харкові було створено спеціальну комісію при житлово-комунальному відділі міськгоспу, що займалася переселенням робітників у комфортабельні багатоквартирні будинки в центрі міста. Проте в умовах кризи громадського транспорту подолання відстані в

http://www.etnolog.org.ua

кілька кілометрів створювало серйозні труднощі для переселенців. Згідно з положенням про комісію з переселення, вона в разі відсутності можливості переселити робітників у центральну частину міста мала призначити придатні будинки у своєму районі й прорахувати кількість переселенців у них. Для цього комісія могла провести ущільнення, а то й навіть виселення громадян [11, арк. 125]. Соціально близьких за становищем кур'єрів, сторожів та інших, хто займався корисною працею, могли ущільнити або переселити в межах району. Тих, хто проживав на нетрудові доходи, виселяли у вільні приміщення або ж узагалі з міста [11, арк. 125].

У середині 1920 року в Харкові відбувся з'їзд працівників комунального господарства України, спеціально присвячений соціально-житловому питанню. На ньому було прийнято постанову, де, зокрема, зазначалося: «Ураховуючи, що житлове питання є одним з головних пунктів комунальної політики, проведення робітничої диктатури і його особливе становище на цей момент при відсутності вільних приміщень ускладнюється воєнною ситуацією. З'їзд повітових комунгоспів вважає за потрібне:

1. В основу всієї житлової роботи повинна бути покладена політика дійсного покращення житлового питання робітничих мас.

2. Закрити усі підвали, що використовуються як житло, що не можна терпіти в Червоній Радянській Україні.

3. Великі та облаштовані квартири буржуазії зробити набутком робітників. Отже, з'їзд постановляє:

А. Надати робітникам без усякої черги найкращі будинки й квартири буржуазії, забезпечити паливом шляхом особистої участі робітництва в завоюванні житла, що належить йому по праву, для чого створити при кожній професійній спілці робітників житлові комісії, котрі повинні працювати у повному контакті із житловим відділом.

Б. Влити із профспілок робітничий елемент у склад житлового відділу як органу, що проводить житлову політику.

В. Врахувати усі непридатні для життя підвали і приміщення на предмет постійного їх закриття для житла та переселення усіх, хто там живе, до облаштованих квартир.

http://www.etnolog.org.ua

Г. Через те що багато хороших житлових приміщень зайняті під установи, використовувати для цих завдань магазини шляхом їх закриття.

Виходячи з усього вищесказаного, З'їзд пропонує у житловій політиці проводити тверду лінію, що може та повинна втілюватися самими робітниками й ніким іншим» [14, арк. 5].

На початку 1921 року по всій Україні розпочалося переселення робітників із занедбаних підвалів, казарм тощо в кращі приміщення. Це відбувалося насамперед у великих містах, що мали достатньо житлового фонду, – Одесі, Києві, Харкові, Катеринославі. Натомість у невеликих населених пунктах соціальна структура мешканців не змінювалася. Із цього приводу у звіті Зіньківського відділу комунального господарства Полтавської губернії 1925 року зазначалося, що у зв'язку з відсутністю буржуазії і пролетаріату переселення в містечку не було організовано. Ущільнення жителів планувалося з розрахунку 2,5 кубічні сажні площі на душу [11, арк. 69]. Аналогічна ситуація склалася в потужному до війни торговельному пункті Ромни Полтавської губернії, де був чималий прошарок так званого нетрудового елементу. Але житловий фонд містечка не підходив для покімнатного заселення квартир. У ньому майже не існувало помешкань на 6–12 кімнат, за винятком однієї, що не давало можливості проведення масштабної реквізиції житлової площі та створення комуналок [63, с. 97].

Таким чином, організувати масове переселення робітників у квартири буржуа більшовики не могли через соціальне розмивання самого пролетаріату, його якісні та кількісні зміни, недостатню підготовку апарату й відсутність дієвих інструментів. Та й для самих робітників такі переселення були не завжди вигідні.

Формування типової радянської комунальної квартири відбувалося не одразу. Перші реквізиції великих помешкань носили безсистемний, спонтанний характер і здійснювалися в інтересах радянського бюрократичного апарату, який швидко зростав. Навіть керівники радянських комунальних органів визнавали, що оскільки немає планомірного обстеження житлової площі, то реквізиції «відбуваються випадково» [11, арк. 27]. Тому

http://www.etnolog.org.ua

часто представники влади забирали ті квартири, що впали їм в око, а інші зберігали свій усталений побут.

Спочатку радянські комунальні квартири з однорідним соціальним або корпоративним населенням знаходили можливість пристосовуватися до більшовицької політики. Міські та районні житлові комісії проводили постійне обстеження будинків з метою виявити зайві метри житлової площі, що загрожувало їхнім мешканцям новою побутовою катастрофою. Щоб її уникнути, кияни, зокрема, намагалися вступити в зговір із представниками домової влади. Під час обстеження житлового будинку по вул. Васильківській контролер виявив, що окремі мешканці оформляли житлові приміщення на лікарів-практиків, які мали право на окремі дві кімнати для огляду пацієнтів, а насправді там не проживали, і таким чином приховували житлову площу. На думку контролера, це могло статися тільки тому, що члени комітетів перебували майже з усіма мешканцями в родинних стосунках або були близькими знайомими. Звичайно, за таких умов, стверджував він, очікувати об'єктивності – даремна праця [16, арк. 29]. Наостанок цей контролер мусив зізнатися, що у справі обліку квартир відсутня планомірна робота, у результаті чого самі реквізиції відбуваються випадково.

Переселення робітників гальмувалося також і неготовністю до цього радянського апарату, його безвідповідальністю, бюрократизмом тощо. Так, на засіданні президії Київської міської ради 1922 року вказувалося на недостатню роботу облікової житлової комісії: «1. Відсутня планова робота по обліку й розподілу житлової площі, що пояснюється недостатньою підготовкою інспекторів і відсутністю твердої системи у видачі ордерів. Відсутній облік робітників, на основі якого можна було б зробити відповідні висновки» [4, арк. 18].

Для робітників процес переселення супроводжувався певним психологічним дискомфортом, адже вони змінювали цілком звичне для них середовище існування, потрапляли у соціально вороже оточення, що створювало додаткові труднощі суспільно-економічного характеру [34, с. 231]. Наприклад, в Одесі 1923 року під час переселення робітників-залізничників стався досить по-

http://www.etnolog.org.ua

казовий інцидент: «При переселенні у центр залізничників відбулося велике непорозуміння: залізничники вибрали для себе не будинки буржуазії, не будинки, що належать капіталістам-домовласникам, а кооперативні будинки, що становлять собою перший досвід важливої справи – комунальних гуртожитків для інтелігентів-пролетарів. На превелику силу і витрати нами було збудовано кооперативні квартири й створено трудове співмешкання, але у нас хочуть забрати готове, не витрачаючи праці на створення» [13, арк. 70]. Прикладів спроб робітників зайняти дешевші та простіші будинки поблизу їхньої роботи чи звичних районів мешкання багато.

Українські міста не відповідали фантастичним уявленням початку XX ст. про мегаполіси майбутнього. Значна частина пролетарів проживала в робітничих кварталах на околицях міст у традиційних тісних хатках-мазанках із двором, городом, господарськими приміщеннями, стайнею для коней та хлівом для худоби. Таке помешкання «міського» жителя майже нічим не відрізнялося від традиційного селянського обійстя.

Міське населення України в 1920-х роках зосереджувалося в невеликих містах з 10–50 тисяч мешканців. Воно мало безпосередній зв'язок із сільським господарством, кустарним виробництвом і торгівлею, комплексний розвиток яких найбільше впливав на формування соціальних структур населення міст [53, с. 111]. Наприклад, під час перепису 1923 року на околицях багатьох міст переписувачі зафіксували значну кількість домашніх тварин – коней, свиней, корів, овець. Тільки по Києву чисельність худоби становила понад п'ять тисяч голів. Найбільше корів тримали мешканці робітничих околиць: Сирця, Пріорки, Слобідки і Деміївки [54, с. 12, 25]. Навіть в Одесі, яку називали «європейською красунею», не враховуючи її передмістя, налічувалося 3379 голів домашньої худоби [54, с. 12, 25]. У великих містах найбільше тримали коней, які давали прибуток своєму господарю від візництва або робіт за наймом у торгівлі чи будівництві.

Зміна політичної ситуації в країні та початок економічної лібералізації змусили радянську владу шукати інші форми управління житловим господарством, насамперед відмовитися від

http://www.etnolog.org.ua

однієї з головних складових частин «воєнного комунізму» – безкоштовного житла.

Прийняте урядом у березні 1921 року рішення про перехід на товарно-грошові відносини в державі мало поширитися й на житлове господарство, працівники якого разом із представниками тверезо мислячої частини переможців розуміли, що безкоштовне житло і комунальні послуги ведуть лише до поглиблення кризи в місті. У середині 1921 року на засіданні працівників комунального господарства в Харкові було сказано, що новий житловий закон іде шляхом пошуку господаря на житло, оскільки його відсутність значною мірою пояснює руйнування будівель [15, арк. 123].

Із запровадженням у життя нового житлового закону від 1 листопада 1921 року робітники начебто одержали юридичні підстави для переселення в кращі квартири. Задля дотримання класового принципу при реалізації цього закону створювали спеціальні комісії з представників житлового відділу комунгоспу, керівництва міста, профспілок і робітничого контролю. Вони мали «здійснювати загальний догляд за тим, щоб при проведенні житлового декрету в життя інтереси робітничого класу були забезпечені в першу чергу, із максимальними можливостями» [37].

Переселення робітників активізувалося. У Харкові понад 200 будинків, де мешкали 40 188 осіб, було закріплено за профспілками. «Першим завданням профспілкових домоуправлінь було виселення нетрудового елементу, який посідав близько 30 % усієї житлової площі в будинках-комунах. Звільнену житлову площу було заселено членами профспілок, причому на 60 % робітниками. Понад 1000 робітничих родин було переведено з темних вогких підвалів у світлі кімнати будинків нагірного району» [60, с. 9–10]. Отже, навіть у такому пролетарському місті як Харків серед переселених у нові будинки осіб робітники становили більшість, однак багато було й інших категорій переселенців.

Аби прискорити переселення робітників по всій Україні, у Харкові було створено Вищу житлову комісію. Її працівники разом з робітниками житловідділу проводили обстеження будин-

http://www.etnolog.org.ua

ків на предмет виявлення «нетрудового елементу», який живе «на широку ногу». Як правило, висновок був один. Наприклад, у результаті обстеження центральної частини Харкова щодо будинку № 8 по вул. Дворянській винесли таку ухвалу: «Запропонувати комісії із покращення побуту робітників ужити термінових заходів щодо звільнення будинку від неробочого елементу й використовувати такий у повному обсязі для робітників-текстильників» [17, арк. 14]. Згідно з доповіддю голови відділу комунального господарства Катеринослава, було здійснено ущільнення населення міста спеціально сформованими трійками, що дало можливість вилучити 1437 кімнат загальною площею в 4415 квадратних сажнів [21, арк. 90]. Якщо врахувати, що наявна житлова площа, яка збереглася в місті після війни та розрухи, становила 195 000 квадратних сажнів, то це не така вже й велика цифра.

Подібна ситуація складалася та в інших містах. Насамперед тих, де були спеціальні дохідні будинки і масова забудова багатих кварталів. Однак навіть там переселення робітників носили немасовий характер: у нові квартири вселялися також радянські службовці, дрібні кустарі, представники соціальних низів, демобілізовані червоноармійці та ін.

В окремих випадках заводи отримували у власність цілі будинки виключно для своїх робітників, передаючи їм житло після відселення всіх старих мешканців у примусовому порядку.

Новий житловий закон від 1 листопада 1921 року повністю перевернув житлову політику більшовиків, запровадивши грошові розрахунки між господарем помешкання і наймачем. Уже з травня наступного року вся житлова площа, незалежно від її власності, мала оплачуватися без винятку. Звичайно, трудові категорії населення отримували більше привілеїв і мали величезну знижку в оплаті квартир порівняно з «колишніми». Однак новий житловий закон не сприяв подальшому переселенню робітників.

Він визнавав різні форми власності на житло: державну, комунальну, приватну, а також дозволяв здавати будинки в оренду. Держава намагалася позбутися тисяч дрібних домоволодінь, що їх було націоналізовано в попередні роки, і знайти їм дбайливого власника. Хоча місцеві органи влади встановили ліміти на

http://www.etnolog.org.ua

домоволодіння в середньому в 10–20 тисяч крб, згідно з оцінками міських дум на 1917 рік. Таким чином, обмежувалася передача в приватні руки великих будинків, які могли би приносити зиск державі.

Натомість у приватну власність мали перейти переважно невеликі дерев'яні будинки, якими й були забудовані українські міста в той час. Місцеві органи влади протягом наступних років продовжували створювати труднощі для приватизації будівель, зокрема великих і середніх домоволодінь, хоча самі й не мали коштів для утримання житла [32, с. 155].

Та в деяких містах, наприклад, у Києві та Одесі, влада пішла на максимальне переведення житлового фонду на самоокупність. Там успіхи його націоналізації були найбільшими. Уже в середині 1922 року секція комунального господарства Київської міської ради постановила «обмежити кількість націоналізованих будинків до мінімуму, з якими комунгосп може вільно впоратися, не перевантажуючи свій господарський апарат». Але міськгосп наказував службовцям утримуватися від націоналізації тих будинків, де мешканці самотужки провели ремонт [1, арк. 6].

Незважаючи на перепони і бюрократичну тяганину, у середині 1920-х років майже 80 % усіх житлових будинків знаходилося в приватних руках, і в них проживало до 60 % усього міського населення республіки [32, с. 156]. Фактично, держава повертала міському населенню невеликі домоволодіння, що перебували в його власності ще до війни.

Для місцевих органів влади вигідною була також передача будинків в оренду. Орендодавець мусив утримувати будинок у належному стані, проводити поточні ремонти, дбати про порядок у приміщенні та на прибудинковій території. Міста таким чином не тільки позбавлялися зайвого тягаря, оскільки коштів для будинкових ремонтів їхні бюджети не мали, але й отримували солідний прибуток, який становив у середньому 15–30 % від валового доходу з будинку. Часто нові власники складали договір з міською владою на 5–6 років із зобов'язанням провести ремонт, але насправді його не робили, а кошти лише приховували. Під час перевірки переданого в оренду житлового фонду виявилося,

http://www.etnolog.org.ua

що спритні ділки надавали представникам влади липові документи про ремонтні роботи або й узагалі відмовчувалися, знаючи, що житлова криза не залишить їх без квартиронаймачів [20, арк. 232–236]. Оскільки це явище було масовим, а місцеві органи влади закривали очі на зловживання орендодавців і навіть продовжували з ними договори, то, напевне, їхня пасивність у цьому питанні не залишалася без винагороди.

Орендодавці були зобов'язані підтримувати в порядку будинок, проводити капітальні та поточні ремонти, дбати про благоустрій прибудинкової території. Однак, як правило, вони більше турбувалися про власні прибутки, особливо якщо мова йшла про квартплату незаможних верств населення. В усіх містах існував підвищений попит на житло, тому орендодавці не боялися конкуренції. Ринок цей був майже повністю в тіні. Якщо під час опису 1923 року було виявлено, що лише 16 тияч громадян назвали своїм доходом кошти від оренди будинків, то із часом їхня кількість значно зросла. Уже в середині 1920-х років 42 % домовласників у Києві здавали житло квартирантам, у Вінниці – 50 %, Луганську – 20,8 %, Глухові – 6,6 %, Старобільську – 10,5 % [61, с. 62].

Робітники та дрібні службовці намагалися боротися зі свавіллям домовласників. Наприклад, київський робітник так описав ситуацію в будинку на вул. Павлівській у 1927 році: «Будинок заселено виключно робітниками, службовцями та бідняками, орендує його колишня власниця Файницька, котра зовсім не цікавиться його ремонтом та утриманням у відповідному стані, а якщо й робить необхідні ремонти, то з матеріалів неналежної якості, аби тільки отримувати оренду. <...> хіба ж вона таку підлогу клала, коли була власницею цього будинку?» [5, арк. 35].

Процес націоналізації будинків створив ключову проблему на шляху до масового переселення робітників і міських низів у кращі квартири. Житловий закон на місцях було прийнято лише через призму негайного збереження та відновлення житлової площі за будь-яку ціну. Переселення робітників до кращих квартир загальмувалося саме через те, що хоча приватне помешкання підлягало ущільненню, у реальності через недосконалість

http://www.etnolog.org.ua

законодавства та відсутність механізму контролю існувало безліч способів для власників або орендодавців квартири уникнути реквізиції. Уже 1922 року працівники комунального господарства заявляли, що в багатьох містах СРСР народні суди завалені позовами домовласників про виселення з квартир робітників і дрібних службовців. Вже в липні 1922 року Полтавський відділ комунального господарства був змушений видати спеціальну постанову, спрямовану на захист прав робітників: «Будь-яке виселення мешканців із зайнятої ними площі в будинках, що здані в оренду, може відбутися тільки за судом. Це поширюється на приміщення житлоексплуатаційного фонду, що здаються в оренду, та на приміщення комунального фонду. Приводом для порушення справи про виселення може бути: а. Несплата квартирної платні; б. Поведінка мешканця, що призводить до псування майна; в. Необхідність виселення із комунального фонду осіб, що не мають права проживати у ньому» [18, арк. 28]. Постанова стосувалася жителів орендованих будинків, оскільки невеличка платня пільгових категорій громадян (до 15 к. за квадратний сажень) не покривала навіть витрат на утримання будинків.

Загалом, як указує О. Мовчан, Житловий кодекс УСРР 1923 року згорнув практику адміністративних виселень, залишивши право виселяти громадян з будинків у разі вилучення житла для потреб держави або капітального ремонту [50, с. 245].

Підприємства, що стали на ринкові рейки, відмовлялися утримувати будинки-комуни робітників і передавали їх у руки приватника. Власники будинків обкладали квартиронаймачів із числа робітників і дрібних службовців додатковими зборами понад квартирну плату тощо [27, с. 24–25].

Нова житлова політика призвела до того, що в умовах НЕПу скрізь відбувалося переселення робітників у гірші приміщення, а буржуазії – у кращі [27, с. 16]. Таким чином, у містах України розгорнулася своєрідна реконкіста – коли робітників та міську бідноту поступово видавлювали з кращих будинків, обладнаних комунальними вигодами і розташованих у центрі.

Найяскравіший приклад житлово-комунальних воєн початку 1920-х років дає Київ з його значним житловим фондом, що

http://www.etnolog.org.ua

міг використовуватися для покращення умов робітників і соціально близьких до режиму категорій населення. Незважаючи на переселення частини робітників у кращі квартири, їхня житлова норма поступово знижувалася. Київський комітет комунального господарства 1922 року констатував надзвичайну гостроту питання про забезпечення робітників житлом. Тому влада наказувала службовцям у найкоротший термін закінчити переселення робітників в облаштовані помешкання [2, арк. 11]. Одночасно житлово-експлуатаційна інспекція мусила визнати, що вільної площі в Києві немає і єдиний шлях – це ущільнення наявних квартир [4, арк. 24].

Намагання відродити промисловість потребувало забезпечення житлом насамперед промислових кадрів. У Києві масове переселення робітників почалося в листопаді 1923 року, але потім істотно пригальмувалося через роз'яснення прокурора проводити його тільки в судовому порядку [4, арк. 18]. На засіданні житлоексплуатаційної комісії Києва так характеризували ситуацію з житлом у місті в середині 1920-х років: «З одного боку, домоуправління чинять усякі перешкоди щодо обліку житлової площі, прокуратура й нарсуд вимагають дотримання законності, а з іншого боку, відчувається натиск робітників та червоноармійців, котрі мають гостру потребу в житловій площі. Ці умови створюють надзвичайно нервову обстановку, через яку важко працювати. Кімнати надаються першою чергою військовим та партійним товаришам» [4, арк. 22].

Подібне відбулося і в інших великих містах України. Представники житлової кооперації та коменданти націоналізованих будинків намагалися виселити «нетрудовий елемент», але зі вступом у дію житлового закону 1921 року зробити це було нелегко. В Одесі, де житлова криза відчувалася менш гостро, мешканці комунальних квартир та їхні покровителі виселяли «соціально чужих» сусідів для того, щоб отримати їхню площу, і навіть заручалися при цьому підтримкою судів і прокуратури [38, с. 24–25]. Однак Верховний суд дав роз'яснення, що примусове виселення на вулицю мешканців квартир недопустиме. Немаловажною причиною такого рішення стало те, що завдя-

http://www.etnolog.org.ua

ки нетрудовому елементу багато будинків отримували більшу орендну плату й плату за комунальні послуги.

Найактивніше так зване покімнатне заселення відбувалося в містах, де було чимало багатоповерхових і багатоквартирних будинків. У своїй доповіді голова київського окружкому КП(б)У П. Постишев говорив, що за період з 1921 року по 1 липня 1925-го було переселено 16 808 родин, які налічували 55 400 осіб, з них приблизно 50 % робітників [42]. Але досить авторитетне академічне видання «Історія Києва» подає набагато меншу кількість переселенців – 25 тисяч [43, с. 149]. Якщо порівняти її із загальною чисельністю містян, то це вже не така й велика цифра.

Крім горизонтального переміщення населення, відбувалося також і вертикальне – знизу вверх і навпаки. Адже багато малозабезпечених громадян мешкало в підвальних і напівпідвальних приміщеннях, сирих, з поганими вентиляцією й опаленням. «Квартирний переділ» у той час навіть іноді називали «війною поверхів». За даними житлоспілки, у містах України в підвальних приміщеннях будинків використовувалося понад 20 тисяч квадратних сажнів житла. Причому на половині цієї площі проживали не робітники, а кустарі, поденні працівники, безробітні та ін. Професійні робітники займали 30 % підвальної площі, а службовці та нетрудові верстви населення лише по 6 % [40, с. 10].

Тобто зберігався вертикальний поділ мешканців великих будинків за класовим і майновим принципом. У підвалах залишалися переважно мігранти – хатні робітниці та робітники, дрібні торгівці, кустарі, одинаки, які нещодавно переїхали до міста. Це була найбільш соціально мобільна група, яка раптом отримала можливість покращити свої житлові умови за рахунок мешканців «верхніх поверхів».

Однак скільки б не продовжувалася політика ущільнення, вільний квартирний простір при безупинному зменшенні мав колись вичерпатися. На початку 1925 року із цього приводу відбулося засідання кербудів Києва, учасники якого прийняли рішення звернутися до влади з проханням зменшити ліміт заселення житлової площі до 18 аршинів, оскільки вільної житлової площі вже не стало й надалі ущільнювати мешканців комуналок не було

http://www.etnolog.org.ua

можливості [29]. Такі рішення були непоодинокі. За словами одного з найбільш авторитетних діячів комунального господарства того часу Р. Старшинського, якщо на початку 1920-х років ще була ілюзія на ущільнення «тих, хто живе на широку ногу» в межах мінімальної норми, то на 1925 рік усім стало зрозуміло, що ці заходи позитивних результатів не дадуть [59, с. 6].

Працівники комунального господарства були змушені вдаватися до крайніх заходів, що навіть не відповідали радянському законодавству. Так, усупереч житловому закону, що гарантував право на житло всім громадянам держави, у січні 1926 року Харківська влада видала постанову про встановлення ліміту в 10 % від усієї житлової площі для нетрудових категорій населення в націоналізованих будинках [52, с. 63].

Багато орендодавців добивалися максимального виселення робітничого сегмента й малозабезпечених квартирантів, а потім, завдяки спритності маклерів, здавали квартири представникам нової еліти та непманам за високу плату. Наприклад, 1925 року домовласник Шульман домігся майже повного виселення робітників з будинку по вул. Лютеранській у Києві й гарні квартири здав «буржуазії» [41].

А в Харкові робітник і член ВКП(б), який мешкав у будинку № 50 по вул. Карла Лібкнехта у вогкій кухні, не міг отримати кращого житла, оскільки, за його словами, весь будинок заселили колишні дворяни, офіцери та поміщики, які перебували на радянській службі й користувалися всіма правами. На будинок було лише два робітники, а всі інші – інтелігенція [8, арк. 46].

Навіть у житлоорендній кооперації, що начебто мала допомагати робітникам, незважаючи на всі заклики органів влади, житлоплоща розподілялася на користь інших верств міського населення. Так, за 1926 рік у житловій кооперації України з 28 838 квадратних сажнів житлової площі більшу частину (44,9 %) видали радянським службовцям, а 20 % – робітникам [40, с. 9]. Система орендування квартир лише при умові сплати різних в'їзних, відступних, плати за рік наперед гальмувала вступ до кооперації робітників і надавала перевагу заможнішим верствам населення [40, с. 9].

http://www.etnolog.org.ua

У такій системі були зацікавлені насамперед власники будинків, оскільки, згідно з класовим тарифом, робітники, службовці, інваліди сплачували квартирну плату в кілька разів меншу, ніж інші громадяни. Один робітник на засіданні секції комунального господарства міськради Києва 1926 року так описував ситуацію: «Вони [орендатори. – *М. Б.*] із цих приміщень роблять сараї, і по виїзді робітника кличуть попів, кадять кадилом і кажуть: "Слава богу, нечистий забрав цього радянського робітника". Два тижні вони мають право тримати приміщення за собою і ходять по базару та шукають собі квартиранта – даси 3 червінці, буде квартира, не даси – не буде» [3, арк. 47].

У листі-скарзі 1924 року робітника з Харкова зазначалося: «Оскільки зараз потребую квартиру, прошу склад трійки допомогти, позаяк з нами, робітниками та службовцями, домовласники й орендарі навіть не хочуть мати справи, бо їм від нас немає зиску» [10, арк. 94]. Робітник сам проявив ініціативу й оглянув кімнату, що вже майже два тижні, як він писав, була вільною, і відповідно вимагав надати її йому, але господар відмовляв через підписану угоду з непманом.

Домовласники та орендодавці, користуючись надзвичайною житловою кризою, відмовлялися здавати житлоплощу за нормованими ставками, а укладали договори з квартирантами на приватних умовах за значно вищою ціною [32, с. 157]. Харківський робітник 1923 року скаржився в міськраду на домовласницю Ткаченко (вул. Олександрійська, 25), яка заправила за квартиру 30 крб, а коли дізналася, що перед нею робітник і член профспілки, одразу ж йому відмовила й сказала, що квартира вже зайнята [9, арк. 35]. Відповідно робітники та службовці вдавалися до хитрощів. У Харкові трапився унікальний випадок соціальної мімікрії. Мешканці будинку-комуни, щоб отримати додатковий дохід, дали оголошення, що здається квартира тільки для непманів. Спритний громадянин, одягнений як торгівець, у супроводі маклера оглянув квартиру й винайняв її. І через місяць заявив, що він є радянським службовцем і буде сплачувати по класовому тарифу.

Доведений до відчаю професійний робітник 1923 року прямо у вічі київському начальству кинув свої докори, повторюючи

http://www.etnolog.org.ua

майже слово в слово крилату фразу відомого булгаківського персонажа з роману «Собаче серце»: «Як це так! Невже робітник на 11 році Жовтневих завоювань повинен жити під парканом, а непмани та ще деякі елементи, котрих можна назвати червоною буржуазією, та різні там доктори та професори мають розкішні квартири по 4–5 кімнат? А тим часом, у Києві приватним порядком через маклера можна знайти скільки хочеш кімнат по 15–20 карбованців на місяць за кімнату» [6, арк. 96].

Не допомагала навіть спеціальна постанова київського виконкому від 4 травня 1923 року, у якій йшлося, що робітники і службовці, які мешкають у націоналізованих будинках, мають перевагу при переселенні в кращу квартиру, як тільки-но така звільниться. Домоуправлінням слід було негайно передавати звільнену площу робітникам і службовцям, які мешкали в підвалах [55].

Оскільки житлову кризу не було подолано, а реальна заробітна плата так і не вийшла на довоєнний рівень, більшовики в роки НЕПу поступово втрачали підтримку серед своїх колишніх гарячих прихильників. Робітники часто відкрито висловлювали своє незадоволення житловою політикою.

Незважаючи на тиск домоуправлінь і орендодавців на робітників та інші малозабезпечені верстви населення, соціальний склад мешканців комуналок у центрі міст залишався досить строкатим. Щоб вирішити наболілу проблему, влада намагалася залучити робітників до участі в житлобудівельній кооперації. Але ті не поспішали брати участь у кооперативному русі, оскільки їх задовольняла декларована більшовиками низька квартирна плата. Більшість робітників розраховували отримати безкоштовне житло (квартплата становила іноді 6 % від їхнього заробітку), оскільки саме вони формально мали найвищі шанси вирішити своє «квартирне питання» за рахунок реквізицій та ущільнення.

Партія більшовиків закликала якнайбільше залучати до участі в житлобудівельній кооперації передусім ті верстви робітництва, які за рівнем свого заробітку могли взяти активну участь у розвитку житлового будівництва і накопиченні пайових капі-

http://www.etnolog.org.ua

талів житлокооперації [56, с. 495]. Влада намагалася в середині 1920-х років загравати із «синіми комірцями», оскільки в цей час одним з головних її завдань було зберегти кваліфікованих робітників на підприємствах – цю соціальну та політичну опору радянського режиму.

Незважаючи на те, що умови для пайовиків були надзвичайно вигідні – кредити до 50 років, відпуск дефіцитних матеріалів тощо, – кооперативним рухом 1926 року було охоплено лише 3–5 % робітництва, у той час як за рівнем своїх доходів вступити до кооперативу та сплатити пай і вступний внесок могли до третини робітників [19, арк. 17–18].

Пільговими правами на кооперативне будівництво більше користувалися радянські службовці. Лікарі, митці, працівники банківських установ об'єднувалися й будували, переважно в центральних частинах міста, комфортабельні будинки з високим рівнем комунально-технічного забезпечення. Соціальний склад мешканців таких будинків був переважно однорідний. Так, у Харкові при обстеженні новозведених споруд виявилося, що в 90 квартирах у кооперативному будинку по вул. Технологічній, 10 в 1928 році мешкало 109 службовців, а робітників майже не було. В іншому кооперативі «Червоний банківець» перевірники також не знайшли робітників [25].

У другій половині 1920-х років відсоток робітників у житлових кооперативах зростав, збільшилася й площа, яку вони займали. Однак у середньому рівень їхнього житлового забезпечення в будинках житлової кооперації, у порівнянні з іншими верствами, був найменший [49, с. 251].

Нетипова для того часу ситуація склалася навколо будинків, що належали партійним, профспілковим або державним органам влади в містах. Як правило, це були споруди в центральній частині міста, досить комфортні, облаштовані такими «надзвичайними» вигодами, як водогін, каналізація, парове опалення. Так, при обстеженні 1925 року в Одесі 316 будинків, які перебували у власності партійних, державних та профспілкових органів, виявилося, що 232 з них були повністю обладнані водогоном і каналізацією, а 46 – лише частково [45, с. 6]. Отже, майже 90 %

http://www.etnolog.org.ua

будинків партійних і радянських службовців мали централізоване водопостачання. У той час із 284 будинків, що належали житлово-орендним спілкам та приватним орендодавцям, лише 68 мали водогін і каналізацію [44, с. 34].

Будинки для радянського керівництва відповідно давали досить високий дохід, оскільки були заселені достатньо забезпеченими громадянами, що свідчило про поступове відновлення соціальної ієрархії міської забудови. Майже половина таких будинків мала місячний прибуток у 300 і більше карбованців. Це давало можливість самостійно проводити поточний і капітальний ремонти приміщень, вкладати кошти в озеленення та благоустрій територій.

До середини 1920-х років нерідко в окремих комунгоспах робили спроби знаскоку вирішити болюче житлове питання й хоч трохи покращити умови робітників. Однак усі вони постійно наштовхувалися на плутанину в радянському законодавстві.

Потужним інструментом влади було право на примусове виселення, яке в роки квартирного переділу разом з переселенням, ущільненням тощо зумовлювалося начебто революційною необхідністю і служило для ліквідації класової диференціації міського середовища.

Згідно з житловим законом від 1921 року, примусовому виселенню підлягали ті громадяни, які не сплачували за квартиру і комунальні послуги, своєю поведінкою заважали іншим мешканцям чи псували квартирне обладнання та меблі. Однак у дійсності реалізувати це право було надзвичайно складно. Влада закривала очі на поведінку соціально близьких до неї квартиронаймачів, вважаючи подібні інциденти справою колективу.

Неплатників за комунальні послуги брали на поруки, якщо вони дійсно не мали коштів, борг розверстували на всіх наймачів. На хуліганів намагалися впливати вербально, викликали міліцію, писали скарги до газет тощо. Зокрема, власник будинку по Чистоклєтовському провулку в Харкові скаржився на свою мешканку Агрофіну Іванівну, яка проживала в його будинку з 1917 року і не платила за оренду та комунальні послуги, ремонтів ніяких не робила, тому квартира знаходилася в зруй-

http://www.etnolog.org.ua

нованому стані. Мешканка регулярно рубала дрова на підлозі, вікна стояли без скла, забиті фанерою [8, арк. 67]. Незважаючи на те що працівники міськради обстежили й підтвердили достовірність скарги домовласника, рішення прийняли цілком у дусі того часу – примирити обох учасників конфлікту, але мешканку не виселяти, оскільки вона була малозабезпеченою, до того ж удовою робітника [8, арк. 68].

Однак залишалося право різних урядових та промислових організацій на адміністративне виселення громадян. Переважна більшість підприємств не мала можливості забезпечити своїх працівників нормальними умовами для проживання, але водночас була зацікавлена в адаптації нових мас робочої сили села до міських умов. Це при тому, що до запровадження в життя закону від 1921 року навколо багатьох промислових підприємств, навіть на їхніх територіях, у складських і конторських приміщеннях поселилися незаможні міщани. Частина з них отримала ордери від міської влади, інші вселилися за «революційним правом», точніше самостійно. Оскільки, згідно з радянським законодавством, виселення людини без надання їй іншого помешкання не допускалося, вони мали цілком реальні шанси залишитися на зайнятих територіях чи в помешканнях.

Для цих категорій поселенців РНК прийняла положення про адміністративне виселення громадян від 5 вересня 1922 року. Адміністративне, тобто позасудове, виселення квартиронаймачів органами місцевої влади або правліннями підприємств відбувалося без надання виселенцям житлової площі. Воно мало проходити тільки в теплий період року, громадянам надавали не менше одного місяця для пошуку нового помешкання. Заборонялося проводити виселення, якщо в цей період був спалах епідеміологічних хвороб. Правда, як пише О. Мовчан, встановлених правил не завжди дотримувалися, особливо там, де власниками житла були підприємства [50, с. 246].

Спочатку відселення практикували в тих приміщеннях, що відходили у власність військових установ і органів ДПУ. Спеціальним положенням від 1922 року виселенню підлягали всі особи, які займали військові склади або приміщення в небезпечній

http://www.etnolog.org.ua

близькості від військових об'єктів. Виселяли також громадян, які мешкали в приміщеннях залізничного транспорту, якщо вони не працювали на залізниці. Згідно з постановою від 16 березня 1925 року, усі громадяни, які проживали в так званій полосі відчудження поблизу залізниці і не працювали на ній, також підлягали адміністративному виселенню. Обґрунтуванням таких дій влади слугувала безумовна потреба житлових приміщень для службовців транспорту.

Адміністративне виселення активно проводили на Донбасі. У червні 1924 року було прийнято рішення ВУЦВК про виселення так званих люмпен-пролетарів і нетрудового елементу [57, с. 269]. Дійсно, у роки революції та війни відбулася масова деградація донбаського робітництва у зв'язку із занепадом промисловості. Для того, щоб повернути на виробництво робітничі маси, особливо професійних робітників, які в роки голоду і скрути рятувалися на селі, влада почала адміністративним шляхом у судовому порядку виселяти осіб, не задіяних у виробничому процесі. Ця категорія людей навряд чи могла захистити себе.

Наступне велике виселення на Донбасі відбувалося вже в часи індустріалізації. Усі приміщення навколо шахт, які входили до тресту «Донбасвугілля», мали бути заселені виключно його працівниками, решта підлягала виселенню. Фактично, підприємства відбирали приміщення не стільки в «нетрудових категорій» населення, скільки в дрібних службовців, працівників охорони здоров'я та освіти.

Однак не тільки самі підприємства промисловості та транспорту намагалися задовольнити свої потреби в житловій площі. Їхні дії в цьому напрямі підтримувала центральна влада. Власне, незайняте в матеріальному виробництві міське населення, яке можна віднести до групи обслуговування, опинилося в більш дискримінаційних умовах, ніж робітники промисловості. У 1928 році уряд видав постанову, за якою робітники і службовці великих підприємств користувалися правом першочергового заселення [58, с. 167]. А працівники охорони здоров'я, учителі, бібліотекарі, міліціонери та інші категорії могли отримати житло тільки після них. Якщо взяти до уваги надзвичайну житлову

http://www.etnolog.org.ua

кризу в промислових містечках, то можна припустити, що, згідно з тогочасним законодавством, ці категорії громадян не могли б отримати житла ніколи.

Така дискримінаційна політика в житловій сфері створила надзвичайний дефіцит міської інтелігенції. Представники саме цієї категорії населення були найменш забезпечені в радянському суспільстві й отримували наймізернішу зарплату, а відповідно не могли вирішити свої житлові проблеми за рахунок приватних договорів із власниками квартир.

Ця соціальна проблема загострилася 1929 року, коли весь житловий фонд у містах було передано до міських рад. У результаті тисячі квадратних метрів житла, яким раніше розпоряджалися шахтоуправління, заводи, перейшли в підпорядкування міських органів влади – їм потрібно було негайно вирішувати житлову кризу серед працівників лікарень, шкіл, комунального господарства тощо. Унаслідок цього в багатьох містах відбувалися затяжні конфлікти між керівництвом заводів і міськими органами влади. Заводи, що кожного місяця отримували дедалі більше робітників з репресованого села, намагалися й надалі заселяти ними житловий фонд, а міські ради – навпаки, прагнули використовувати його на свій розсуд. Затяжний конфлікт із цього приводу стався в Артемівську, де міська рада заселяла наявний житловий фонд працівниками невиробничої сфери, чим викликала значне незадоволення з боку керівництва заводу «Комунар» [23, арк. 83]. У 1930 році постанову про передачу всього житлового фонду міським радам було відмінено, а підприємствам повернуто будинки, що заселялися робітниками.

Від початку індустріалізації економіки адміністративні «виселення нетрудових категорій» населення стали звичним явищем. Незважаючи на певні успіхи в житлокооперації, житлово-побутові умови робітників щороку погіршувалися. Ще 1927 року влада лояльно ставилася до приватного капіталу у сфері житлового будівництва й намагалася всіляко його заохотити. Але загальнополітичний курс у країні змінився, і це одразу вплинуло на ставлення до мешканців комунальних квартир. У 1928 році радянський уряд видав указ, за яким усім «соціально чужим» верствам

http://www.etnolog.org.ua

населення заборонялося проживати в муніципальних будинках, і всі, хто мав щорічний дохід понад 3000 крб, мали бути виселені з них до жовтня 1929 року [56, с. 702]. Звичайно, отримати багато житла від виселення цієї категорії людей житлові відділи не могли, оскільки на 1926 рік їхня частка у складі міських жителів становила лише 1,3 %, займаючи скромне п'яте місце серед усіх квартиронаймачів і значно поступаючись висококваліфікованим спеціалістам та радянським чиновникам [31, с. 94].

У більшості випадків існував лише міф про великі квартири буржуазії, насправді в комуналках наприкінці 1920-х років значних квартирних лишків уже не було. До того ж, «виселення соціально чужих елементів» збіглося із запровадженням нового закону про квартирну плату, який начебто мав уперше довести її до рівня рентабельності. Після обстеження будинків у Києві, Одесі, Кривому Розі та інших містах виявилося, що, незважаючи на підвищення квартплати за помешкання, реальний дохід зріс у Києві лише на 4–5 %, а в Одесі – на 11 % [22, арк. 11]. Дохідність домогосподарств виросла і в невеликих пролетарських містах, де так звана буржуазія була рідкістю і навіть у роки НЕПу суттєво не впливала на економічне становище муніципального житлового господарства [22, арк. 11]. Згідно зі звітами міських властей, уже 1929 року масове виселення з квартир «нетрудового елементу» завершилося.

У 1930 році продовжувалося вичавлювання крапель житлової площі за рахунок виселення «нетрудових категорій» населення. Частка житлової площі нетрудових елементів на межі 1920–1930-х років зменшилася в кілька разів: 1929 року – 0,7 % від усієї площі, 1930 року – 0,6 %, 1931 року – 0,18 % (11,4 тис. м^2) [24, арк. 46]. Усього по житлоорендній кооперації внаслідок виселення та ущільнення «соціально чужих елементів» владі вдалося отримати по Україні лише 27,7 тисяч м^2 житла.

На короткий період усі перелічені заходи пригальмували темпи росту житлової кризи. У 1928–1929 роках цей процес зупинився, але тільки для того, щоб 1930 року житлова норма на людину знову поповзла донизу, поступово зменшуючись до 5 м^2 на особу. Зрозумівши, що створити нові соціалістичні міста з бараків і землянок неможливо, більшовики вирішили «будувати

http://www.etnolog.org.ua

соціалізм в окремо взятому місті». У великих містах затівали «велике переселення», що мало остаточно змінити обличчя міста.

У 1933–1934 роках розпочалася масова втеча з великих міст громадян із сумнівним для радянської карної системи минулим, які підозрювали, що нічого хорошого від влади їм чекати не доведеться [51, с. 36–37]. Рятуючись від зловісних чисток, багато людей намагалися зникнути з міст, загубитися на численних новобудовах або в невеличких провінційних населених пунктах. Декому навіть вдавалося перехитрити ДПУ та, постійно змінюючи місця проживання, урятуватися від репресій [28, с. 202]. Вивільнена житлова площа передавалася робітникам-ударникам. У 1933 році близько 60 % київського пролетаріату проживало в націоналізованих будинках, переважно в центральній частині міста [26, с. 10]. Зросла кількість робітничих квартир також у центральних районах Харкова, Одеси, Дніпропетровська.

У середині 1930-х років, з наближенням кривавого терору, населення міських комуналок поступово уніфікувалося. Непмани з початком кампаній масових виселень узагалі зникли з комунальних квартир націоналізованих будинків. Масові чистки винищували не тільки окремих громадян, а й зачіпали цілі родини. Ненависть більшовиків до «дворянських гнізд» яскраво розкриває лист П. Постишева до голови українського НКВС: «Треба обов'язково родини заарештованих контрреволюціонерів-націоналістів вигнати з квартир <...> Повторюю: треба якомога швидше вислати родини з України, а також і всіх тих, хто з ними жив в одних кублах» [33, с. 3].

Однорідне соціальне середовище тогочасних міст порушували лише мешканці новозбудованих, переважно в центрі, комфортабельних будинків і цілих кварталів для радянської еліти. Спочатку в них жили представники нової радянської інтелігенції та партійної номенклатури. А в середині 1930-х років, особливо після переїзду державних установ до Києва, розгорнулося активне будівництво житла для радянської та партійної еліти. У 1934 році було заплановано збудувати в центральній частині міста п'ять нових будинків покращеного планування вартістю 9,6 млн крб [7, арк. 9].

http://www.etnolog.org.ua

У середині 1930-х років продовжувала діяти спеціальна постанова уряду 1928 року, яка зобов'язувала комунгосп і орендні спілки віддавати 15 % житлової площі (нечуваний ліміт) для командного складу Червоної Армії. Крім військових, правом на краще житло користувалися також працівники ДПУ і високопоставлені радянські чиновники. Так, 1934 року під час розподілу житлової площі в нових будинках у центрі столиці України більше половини всіх квартир призначалося для ГПУ та Київського військового округу. Кожна із цих організацій отримала по 350 комфортабельних квартир [7, арк. 35].

Діяла також постанова РНК СРСР 1928 року про зведення будинків для спеціалістів, нагляд за її виконанням мала здійснювати державна комісія на чолі з Енукідзе. В Україні ВУЦВК у першій половині 1930-х років також займався організацією зведення 30 будинків для спеціалістів. Зазвичай будівництво таких об'єктів велося швидкими темпами під контролем уряду, з пріоритетним постачанням необхідних матеріалів.

Виділення квартир для радянської номенклатури в елітних новобудовах відбувалося під пильним контролем влади. Голова комісії з нагляду за зведенням будинків для спеціалістів у жовтні 1933 року віддав наказ скласти списки фахівців, яких буде забезпечено квартирами. Головний принцип розподілу, за його словами, полягав у наданні переваги дійсно видатним спеціалістам. Надалі такі списки затверджувала урядова комісія.

Концентрична модель соціального розселення в українських містах відображала соціальні процеси, що відбувалися в радянському суспільстві в 1930-х роках. А масове житлове будівництво для незаможних верств населення в той період вели переважно великі підприємства для своїх робітників. Це було дійсно недороге, стандартне житло з мінімальним благоустроєм і відсутністю інфраструктури. У промислових центрах України відбувалася деформація соціокультурного середовища, на основі якої розквітала «барачна» ерзацкультура [47, с. 17–18].

Таким чином, з початком «воєнного комунізму» виселення буржуазії та переселення робітників у кращі квартири стали для більшовиків одним з найважливіших завдань соціальної по-

http://www.etnolog.org.ua

літики, спрямованої на демонстрацію реальної «переваги» диктатури пролетаріату. Але жодних практичних завдань з покращення житлового господарства, зменшення щільності забудови «квартирний переділ» не виконав, навпаки – призвів тільки до ще більшого занепаду житла і подальшої соціальної деформації міського населення, унаслідок чого вагомою часткою в середовищі городян став дрібнобуржуазний елемент.

З початком НЕПу зникли й передумови для подальших реквізицій, але ситуація з житлозабезпеченням міського населення і його соціальною структуризацією тільки погіршувалася. Головною причиною неспроможності більшовиків вийти із соціально-житлової кризи стало співіснування взаємно несумісних чинників – економічних методів стимулювання житлового будівництва, збереження рецидивів «воєнного комунізму» у вигляді низької квартирної плати та віри робітників у те, що держава не залишить їх без житла. Отже, у 1920-х роках, незважаючи на сприятливі умови для приватного житлового будівництва, житлова норма в містах постійно падала.

Різко погіршилися житлові умови міського населення на рубежі 1920–1930-х років. Обсяги будівництва доводилося постійно скорочувати, а кількість міських мешканців зростала небаченими темпами. Особливий тип житлової забудови виник на Сході та Півдні України в районі масового промислового будівництва: гуртожитки, бараки, інші форми тимчасового житла. Ні житлова кооперація, ні приватний забудовник не могли зупинити падіння житлової норми в містах України на початку 1930-х років. Стабілізація кризи в середині та наприкінці 1930-х була пов'язана зі штучними обмеженнями в прирості міського населення при незначних успіхах у житловому будівництві.

Деформація соціальної структури міського розселення розпочалася ще в роки війни та революції, але отримала поштовх лише з приходом більшовиків та запровадженням політики «воєнного комунізму». Соціальна структура міста змінилася під впливом загального занепаду міського організму та політичної й економічної нестабільності. Перші переселення робітників до квартир буржуазії були неорганізовані та мали швидше ідеологічне

http://www.etnolog.org.ua

значення, ніж практичне. Перед загрозою остаточного занепаду всього житлового господарства більшовикам довелося піти на значні поступки й відмовитися від практики централізованого розподілу житла, і як наслідок процес подальшого «оробітненя» центральних районів міст загальмувався. Поєднання ринкових та адміністративних методів у житловій політиці НЕПу були явно не на користь робітникам та дрібним службовцям. Соціальна структура українських міст зазнала значних змін, проте продовжувала формуватися під впливом економічних факторів.

Виселення нетрудових категорій з муніципальних будинків наприкінці 1920-х років не дали бажаного результату й житлової кризи не зупинили. Остаточна уніфікація соціальної структури міського населення відбувалася вже репресивними методами. Унаслідок масових репресій та тотального контролю з міського середовища зникали цілі категорії мешканців. Диференціація житлового фонду міст України в 1930-х роках загалом відображала соціальний устрій тоталітарної держави.

Джерела та література

1. Державний архів міста Києва (далі – ДАК), ф. Р. 1, оп. 1, спр. 5.
2. ДАК, ф. Р. 1, оп. 1, спр. 34.
3. ДАК, ф. Р. 1, оп. 1, спр. 62.
4. ДАК, ф. Р. 1, оп. 1, спр. 102.
5. ДАК, ф. Р. 1, оп. 1, спр. 920.
6. ДАК, ф. Р. 1, оп. 1, спр. 1313.
7. ДАК, ф. Р. 437, оп. 1, спр. 19.
8. Державний архів Харківської області (далі – ДАХО), ф. Р. 408, оп. 2, спр. 594.
9. ДАХО, ф. Р. 408, оп. 2, спр. 598.
10. ДАХО, ф. Р. 408, оп. 2, спр. 609.
11. Центральний державний архів вищих органів влади та управління України (далі – ЦДАВО України), ф. 5, оп. 1, спр. 35.
12. ЦДАВО України, ф. 5, оп. 1, спр. 380.
13. ЦДАВО України, ф. 5, оп. 1, спр. 393.
14. ЦДАВО України, ф. 5, оп. 1, спр. 396.
15. ЦДАВО України, ф. 5, оп. 1, спр. 827.

http://www.etnolog.org.ua

16. ЦДАВО України, ф. 5, оп. 2, спр. 35.
17. ЦДАВО України, ф. Р. 5, оп. 1, спр. 821.
18. ЦДАВО України, ф. Р. 5, оп. 1, спр. 2579.
19. ЦДАВО України, ф. Р. 5, оп. 2, спр. 2336.
20. ЦДАВО України, ф. Р. 5, оп. 2, спр. 2379.
21. ЦДАВО України, ф. Р. 5, оп. 2, спр. 2567.
22. ЦДАВО України, ф. Р. 5, оп. 3, спр. 1779.
23. ЦДАВО України, ф. Р. 5, оп. 3, спр. 2065.
24. ЦДАВО України, ф. Р. 26, оп. 1, спр. 1.
25. 25 % площі в нових будинках робітникам // Вісті ВУЦВК. – 1928. – № 77 (30 березня).
26. *Апчинський В.* Житлове питання й революція // Соціалістичний Київ. – 1933. – № 5–6. – С. 8–10.
27. *Беленький М.* Новая жилищная политика и извращения НЕПа // Коммунальное дело. – 1922. – № 2. – С. 14–18.
28. *Білокінь С.* Масовий терор як засіб державного управління в СРСР (1917–1941 рр.). – Київ, 1999. – 448 с.
29. В Комиссии по улучшению быта рабочих // Пролетарская правда. – 1925. – № 25 (1 февраля).
30. *Вологодцев И.* Особенности развития городов Украины. – Харьков : Держвидав Господарство України, 1930. – 205 с.
31. *Вологодцев І.* Житлові умови міської людності по соціальних групах // Вісник статистики України. – 1928. – № 3. – С. 90–99.
32. *Волосник Ю. П.* Приватнопідприємницька діяльність нової буржуазії України в житловій сфері в роки НЕПу // Вісник Харківського національного університету ім. В. П. Каразіна. Історія. – Харків, 2003. – Вип. 35. – С. 152–158.
33. *Вронська Т.* Радянська паспортна система / Т. Вронська, С. Кульчицький // Український історичний журнал. – 1999. – № 4. – С. 3–15.
34. *Герасимова Е.* Советская коммунальная квартира // Социологический журнал. – 1998. – № 1/2. – С. 224–243.
35. *Гринь Д.* Динаміка чисельності та складу підприємницьких верств міського населення України у 1920-х – на початку 1930-х рр. // Сіверянський літопис. – 1999. – № 6. – С. 124–130.
36. *Гринь Д.* Урбанізаційні процеси в Україні у 1920–1930-х рр. // Сіверянський літопис. – 2000. – № 1. – С. 139–144.
37. Декрети, накази та розпорядження влади // Вісті ВУЦВК. – 1921. – № 239 (7 грудня).

http://www.etnolog.org.ua

38. *Дешевов К.* Верховный суд и переселение // Жилище рабочего. – 1925. – № 11–12. – С. 24–25.

39. *Диденко Г.* Рабочий класс Украины в годы восстановления народного хозяйства (1921–1925). – Киев, 1962. – 373 с.

40. *Жук.* Классовая линия в жилищно-арендной кооперациии // Жилищная кооперация Украины. – 1927. – № 5. – С. 9–13.

41. *З. Н.* Про приватну оренду нерухомого майна // Пролетарська правда. – 1925. – № 231 (9 жовтня).

42. Звіт Київського окружкому КП(б)У // Пролетарська правда. – 1925. – № 273 (28 листопада).

43. Історія Києва : у 3 т. Т. 3. – Кн. 1 / відп. ред. М. Супруненко. – Київ : Наукова думка, 1987. – 473 с.

44. *Кесслер Д.* Итоги ремонтной кампании // Жилищно-строительная кооперация. – 1925. – № 19–20.

45. *Кесслер Д.* Итоги ремонтной кампании // Жилищно-строительная кооперация. – 1925. – № 21. – С. 3–9.

46. *Кобалевский В.* Организация и экономика жилищного хозяйства в СССР. – Москва ; Ленинград : Изд-во Наркомхоза РСФСР. – 1940. – 248 с.

47. *Кокорська О.* Соціальний розвиток міст Донбасу (друга половина 20-х – 30-ті роки XX століття) : автореф. дис. … канд. іст. наук. – Київ, 1995.

48. *Ленін В.* Повне зібрання творів. Т. 34. – Київ, 1973.

49. *Литвин В. М.* Історія України : навч. посібник / В. М. Литвин, В. М. Мордвінцев, А. Г. Слюсаренко. – Київ : Знання-Прес, 2002. – 669 с.

50. *Мовчан О.* Житлово-побутові умови та комунальне обслуговування робітників УСРР. 1920-ті рр. // Проблеми історії України: факти судження пошуки. – 2007. – Вип. 17.

51. Нормы и ценности повседневной жизни. Становление социалистического образа жизни в России, 1920–1930-е годы. – Санкт-Петербург, 2000.

52. Официальный отдел // Жилище рабочего. – 1926. – № 3–4.

53. *Подгаецкий В.* Города Украины в годы НЭПа (вариант клиометрического подхода к анализу социальных структур. – Днепропетровск, 1994. – 174 с.

54. Предварительные итоги Общесоюзной городской переписи 1923 года по Украине. – Харьков, 1923.

55. Приказы Киевского губисполкома // Вестник Киевского губисполкома. – 1923. – 24 мая (№ 48).

http://www.etnolog.org.ua

56. Решения партии и правительства по хозяйственным вопросам. Т. 1. – Москва, 1967. – 784 с.

57. Сборник Узаконений УСРР. – 1924. – № 24.

58. Сборник Узаконений УСРР. – 1928. – № 18.

59. *Старшинский Р.* Как приступить к организации рабочего жилищно-строительного кооператива // Жилище рабочего. – 1925. – № 11–12. – С. 6–8.

60. *Старшинський Р.* Від домкомів до житлокооперації // За робітниче житло. – 1933. – № 2. – С. 9–10.

61. *Сушко О.* Непмани: соціально-історичний тип приватних підприємців в УСРР (1921–1929). – Київ : НПУ імені М. П. Драгоманова. 2003. – 304 с.

62. *Черных А.* Жилищный передел. Политика 20-х годов в сфере жилья // Социологические исследования. – 1995. – № 10. – С. 71–78.

63. *Шевчук.* Жилищное дело гор. Ромен Полтавской губ. // Коммунальное хозяйство Украины. – 1925. – № 4–5. – С. 97.

SUMMARY

In the 1920s, a unique socio-economic experiment occurred in the Soviet Union as for the first time in world history of the XXth century. The Soviet government tried to completely monopolize all economic relations. All property, including housing, was declared state property. Having concentrated the distribution of housing in its own hands, the government tried to deal with the housing crisis. It was the policy that was called *housing problem*. The authorities took away housing from some social groups and conferred it to others. As a result, there has been formed an entirely new type of housing – shared apartments. However, by the mid-1920s, all the possibilities had been exhausted and the policy of workers' move to luxurious apartments failed.

Workers could not compete with the privileged strata of the Soviet system, therefore their housing conditions kept deteriorating. At the same time the authorities gave preference to party officials in housing provision system. By their housing policy the authorities have eliminated the old social structure, but already in the mid-1930s the latter was revived under new conditions. The houses and whole blocks with heterogeneous social composition appeared. However, an attempt to create equal housing conditions for everyone has failed.

Keywords: urban population, social structure, housing, housing problem, shared apartment.

http://www.etnolog.org.ua

УДК 394:378.2(477.74–25)"192"

Ольга КОЛЯСТРУК
(Вінниця)

ПОВСЯКДЕННІСТЬ ОДЕСЬКИХ УЧЕНИХ НА ПОЧАТКОВОМУ ЕТАПІ РАДЯНІЗАЦІЇ СУСПІЛЬНОГО ЖИТТЯ

У статті йдеться про умови життя одеської інтелігенції в перші роки радянської влади, про спроби більшовицької держави мінімально підтримати науковців задля їх використання для потреб країни.

Ключові слова: повсякденне життя, інтелігенція, голод, учені, повсякденні практики, матеріальна допомога, пенсійне забезпечення.

В статье речь идет о повседневности одесской интеллигенции в первые годы советской власти, о попытках большевицкого государства минимально поддержать ученых с целью использования их для нужд страны.

Ключевые слова: повседневная жизнь, интеллигенция, голод, ученые, повседневные практики, материальная помощь, пенсионное обеспечение.

The author talks about living conditions of Odesa intelligentsia during the early years of Soviet power and about the Bolshevik masures to sustain the scientists at the minimum for the sake of their usage in the national interest.

Keywords: daily life, intelligentsia, famine, scientists, everyday practices, pecuniary aid, pension subsistence.

Радянська етатизована історіографія, деформуючи історичну оптику вивчення минулого, викривляла духовні засади і національні ідеали, сприяла утвердженню певних політичних сил, формувала тоталітарні настрої, негативно впливала на колективну пам'ять українців. Фактично «поза кадром» опинялося справжнє життя людей, з їхніми повсякденними проблемами і потребами, думками й почуттями, з їхнім своєрідним духовним світом, переживаннями, ціннісними орієнтирами та предметно-речовим забезпеченням. На сучасному етапі переосмислення радянського минулого й оновлення історичної свідомості не

http://www.etnolog.org.ua

можна обійтися без звернення до повсякденності. Саме повернення звичайної людини в центр історії дозволяє реалізувати історико-антропологічний пріоритет гуманітаристики. Як пише Н. Яковенко, слід, зрештою, «звести історію з високого п'єдесталу науки про суспільство до живої людини цього суспільства. Це не означає, що саме суспільство не варте дослідницького інтересу, проте ключ до розуміння механізмів його функціонування не може бути ні універсальним, ні наперед постульованим, бо система, утворювана "людським матеріалом", реалізує себе лише через конкретні – завжди різні в часі й просторі – вчинки людей. Тож від вивчення їхньої поведінки, "знизу", і мусить починатися дослідження всієї системи: на рівні конкретного індивіда; на рівні мікрогрупи, до якої він належить; на рівні його соціального прошарку, стану і т. д.» [17, с. 14].

Скрутне матеріальне становище одеської інтелігенції, як і інших регіонів України, було зумовлене не лише збитками імперіалістичної і громадянської війн, а й наслідками цілеспрямованого керівництва та господарювання більшовиків. Доволі виразно про катастрофічний стан міста на початку 1920-х років повідомляла радянська центральна й місцева, а особливо зарубіжна, українська преса, передусім публікації голови українського пресового бюро в Одесі Івана Герасимовича [12–14]. Городяни потерпали від голоду й холоду, епідемій і пошестей, загального безладу та занедбаності комунальних служб міста. Реформування і демонтаж традиційної науково-академічної мережі на початку 1920-х років призвели до масового безробіття серед науковців, матеріальної незабезпеченості, соціальної незахищеності та крайніх злиднів. Представник Українського Червоного хреста доктор Холодний в «Українських робітничих вістях» у статті «Становище вищих шкіл на Україні» від 15 квітня 1922 року писав: «Професура часто залишала наукову працю і мусила робити те, що давало їй можливість не вмерти з голоду, – переносила тяжести, рубала в лісі дерева, колола дрова в місті, шила чоботи і т. д.» [14, с. 263]. Голодні й майже босі професори і викладачі «із запалими щоками та мутними очима» на численних одеських базарах спродували за безцінь хатній скарб

http://www.etnolog.org.ua

і бібліотеки, сподіваючись, «може, Бог надішле яку милосердну душу» [12, с. 158].

Для щонайелементарнішого врегулювання життя інтелігенції в Одесі було утворено Міжвідомчу комісію з надання допомоги вченим. 27 грудня 1921 року її функції перебрало Одеське відділення Всеукраїнського комітету сприяння ученим (ОВ ВУКСУ) і секція наукових працівників (СНП). Керуючись декретами РНК УСРР «Про поліпшення стану учених спеціалістів і заслужених працівників науки та мистецтва» (31 серпня 1920 р.), «Про покращення побуту наукових працівників» (30 серпня 1921 р.), ОВ ВУКСУ взяло під контроль життя й діяльність науковців і художньо-мистецьких кіл Одеси, зобов'язалось обстоювати їхні соціальні та матеріальні інтереси.

Узимку 1921 – навесні 1922 року в Одесі померли від тифу професори і викладачі Ф. Ф. Клименко, А. С. Філіппов, Є. С. Єльчанінов, І. Д. Кон, К. Є. Дубовський, Зільберг, А. Ф. Нестурх, Л. М. Райміст, В. Д. Зеленський, Н. А. Бачинський [2, арк. 128]. Їхні сім'ї після смерті годувальника опинилися на межі виживання.

Так, 19 квітня 1922 року в Одесі помер завзятий книголюб, один з найбільших подвижників бібліотечної справи Росії та України Людвіг Михайлович де Рібас. Дирекція Одеської державної публічної бібліотеки звернулася до ВУКСУ з клопотанням про призначення його вдові – Марині Миколаївні, яка й сама віддала бібліотеці понад чверть століття, – пожиттєвої посиленої пенсії та академічного пайка, а також збереження за нею двох кімнат для проживання при бібліотеці. У листі йшлося: «Одеська державна (колишня міська) публічна бібліотека існує 93 роки, з них останні 42 нерозривно пов'язані з діяльністю Л. М. де Рібаса. Уперто відмовляючись – через надмірну скромність – від офіційного керівництва бібліотекою, він був, по суті, таким понад 30 років, виносячи на собі всю важкість справи, всю відповідальність, виказуючи виключну працездатність, ініціативу, енергію, не маючи при цьому жодного зиску. Він розпочав свою роботу 1880 року, коли Одеська публічна бібліотека нараховувала лише кілька десятків тисяч томів. 42 роки неухильної праці перетворили її на книгозбірню чи не найціннішу і найбільшу в Україні,

http://www.etnolog.org.ua

нині в ній близько півмільйона книг у монументальному приміщенні. Це не був природний і довільний процес зростання. Ні, засоби відпускались містом настільки скромні, що їх ледь вистачало на забезпечення невідкладних потреб. Доводилось просити, наполягати, вимагати, заохочувати приватних дарителів, що допомагали бібліотеці грішми, але, головним чином, книжками. Все це робив Людвіг Михайлович. Відмовити йому було неможливо – кожен учений, літератор, громадський діяч або просто любитель книг надміру часто звертався до його незвичайної пам'яті, до його виключних знань літератури з будь-якого питання» [3, арк. 13]. На жаль, домогтися пенсії для вдови не вдалося.

У травні 1922 року ОВ ВУКСУ розглянуло заяви тих, хто захворів тифом, туберкульозом та іншими хворобами на ґрунті недоїдання (цинга), що лютували в Одесі, зокрема серед науковців. За згодою з мединститутом ОВ ВУКСУ спеціально забронювало у клініках міста 28 ліжок для хворих, які стоять на обліку Комітету. Терміново було утворено особливу комісію для огляду, прийому та розподілення тих, хто потребував клінічного лікування або оздоровлення на лимані. Із суми 515 млн крб, отриманої до 26 квітня, 365 млн було роздано 72 ученим міста на лікування та гострі потреби [2, арк. 128–129].

На сучасному етапі вчені тлумачать добробут як соціально-економічну категорію, що характеризує рівень задоволення фізичних, духовних та соціальних потреб. Він визначається системою кількісних і якісних показників, загальним обсягом споживчих благ і послуг, реальними доходами населення, рівнем споживання продуктових та непродуктових товарів і послуг, розмірами оплати праці, усуспільненням фондів споживання, умовами праці, тривалістю робочого й вільного часу, житловими умовами [16]. Одними з головних показників добробуту є заробітна плата і рівень доходів. Дипломовані фахівці вишів були зараховані до 14–17 кваліфікаційних розрядів. Нормальна ставка професора (17 розряд) у жовтні 1922 року становила 12,5 товарних крб; у січні – березні 1923 року – 15; у квітні – 16,25; у травні – 17,5; у червні – серпні – 23,75; у вересні – 28,75 [5, арк. 37 зв.]. Слід враховувати, що вартість зарплатні була значно понижена через запізнення виплат.

http://www.etnolog.org.ua

Матеріальне забезпечення наукового працівника складалося не лише з заробітної платні, але й академічного пайка і додаткового академічного забезпечення. У грудні 1921 року за квотою ВУКСУ одеським ученим було виділено пайків лише на третину осіб, які мали незаперечне право на їх отримання за «Положенням про право на академічний пайок» [3, арк. 10]. Спеціально створена Комісія з призначення пайків у лютому 1922 року розглянула списки осіб, представлених вишами і групами ХЛАМ (художників, літераторів, артистів, музикантів), та індивідуальні заяви й ухвалила вважати за необхідне видати 2011 пайків 907 особам. До додаткового списку було занесено ще 54 особи [3, арк. 11]. На 1 травня 1922 року в нових списках, схвалених центром, на академпайок в Одесі зараховувалося 570 осіб по вишах (1269 пайків) і 107 осіб з позашкільної групи – художники, письменники, артисти, музиканти та індивідуально зараховані (178 пайків), загалом – 677 осіб на 1447 пайків [2, арк. 127]. По Одеських вишах вони розподілені так: політехнічний інститут – 96 осіб, хімічно-фармацевтичний – 43, сільськогосподарський – 52, інститут народного господарства – 25, археологічний – 2, академія образотворчого мистецтва – 18, медична академія – 248, інститут народної освіти – 149, магнітно-метеорологічна обсерваторія – 5, астрономічна обсерваторія – 16, робітничий факультет – 42, клінічний інститут – 26, педологічний – 16, інститут прикладної хімії – 12. До списку внесено також 12 артистів, 24 художники, 11 музикантів, 25 літераторів та 36 інших осіб [3, арк. 1–8].

Утім, забезпечити навіть цю кількість пайків не завжди вдавалося, наприклад, у жовтні 1922 року за ордерами Губернського продовольчого комітету отримано: круп – 475 пудів 20 фунтів, олії – 95 пудів, м'яса-солонини – 475 пудів, борошна – 951 пуд, що могло покрити лише 951 академпайок [2, арк. 60]. Особливо критичною була ситуація з хлібом. Рознарядка по академпайку на квітень залишилася невиконаною: не додано 368 пудів борошна, а із запланованих на травень 1493 пудів борошна видано лише 125. Одесити зверталися до урядових установ з проханням вжити рішучих заходів у видачі борошна нарівні з відділами продзабезпечення військових і охорони здоров'я [2, арк. 130–131].

http://www.etnolog.org.ua

Водночас до пайків нерідко включали неїстівні або неякісні харчі. Так, у серпні 1923 року керівництво Одеського відділення змушене було звернутися до ВУКСУ з терміновим клопотанням про негайний перегляд усталеної практики, коли за академпайком замість свіжого м'яса видавали низькоякісну солонину. У літні місяці вона ставала зовсім непридатною до вживання. Хімічна лабораторія засвідчила, що в червні розклалося 90 % білків. Солонину довелося викинути, натомість учені не тільки нічого не отримали замість м'яса, але й на них було покладено подвійні невиробничі витрати з перевезення й розвантаження солонини, а також витрати на керосин для її знищення. У листі наголошувалося, що неякісна солонина становить пряму загрозу отруєння наукових працівників та їхніх сімей. ОВ ВУКСУ відмовлялося від подальшого використання солонини наступні три місяці (замість 993 пудів м'яса) і просило замінити рослинною (соняшниковою) олією у пропорції: 1 пуд м'яса-солонини = 0,5 пудів олії, отже, загалом – 446,5 пудів олії [2, арк. 43–43 зв.]. Однак з листування із центральними органами стає очевидним, що ця відмова послужила підставою для подальшого вилучення м'ясних продуктів зі складу пайка.

Доповненням до бюджету були також разові грошові допомоги вченим. Тільки в першому кварталі 1923 року науковим працівникам Одеси роздано 1 455 793 крб 09 коп., з них за академпайком – 1 142 339 крб, як допомога 37 особам – 38 714 крб [2, 1а зв.]. До екстрених видатків належав і додатковий пайок за особливі наукові здобутки. ОВ ВУКСУ домоглося, щоб із загальної кількості 1753 пайки по Україні 329 були надані вченим Одеси [4, арк. 3].

Морально-психологічний стан науково-педагогічної та художньо-мистецької інтелігенції був чи не складнішим за матеріальні негаразди. Щоб зарадити самотності й незадіяності науковців і митців, міська СНП ініціювала створення Будинку вчених. У звіті про роботу СНП м. Одеси йшлося: «Здавна в Одесі, як і в інших містах, наукові працівники жили нарізно, відокремлено один від одного і працювали ізольовано, виявляючи свою діяльність лише у замкнених закладах кожен за своєю кваліфікацією або друкуючись у спеціальних виданнях. Живе спілкування між

http://www.etnolog.org.ua

ними було мінімальним» [6, арк. 33]. На початку своєї діяльності, у листопаді 1922 року, Будинок учених об'єднував 200 вчених, а через сім років – понад 600 осіб, він перетворився на справжній центр культурного життя Одеси. Згідно зі статутом, Одеський будинок учених мав сприяти організації та розвитку наукових товариств і асоціацій в Одеській губернії; організувати комітет лекторів з різних галузей науки і мистецтва; створити комісії а) з рецензування наукових і навчально-педагогічних праць (рукописних і друкованих), б) зі складання керівництв, підручників, популярних брошур тощо; сприяти періодичним виданням в організації ними відділів «Наука», «Техніка», «Бібліографія»; створити довідково-інформаційне бюро; видавати літопис Будинку вчених [8, арк. 75–77]. Невдовзі під його опікою запрацювали такі громадські об'єднання, як товариство краєзнавців, художнє товариство ім. Костанді, наукове товариство при ВУАН, літоб'єднання «Перевал», товариство друзів кіно, письменників і художників та ін. [9, арк. 13]. Регулярно діяли гуртки вивчення української, англійської, французької, німецької мов, шаховий. Для аспірантів і молодих учених були організовані, за велінням часу, гуртки марксизму-ленінізму та методики викладання [6, арк. 32]. Наприкінці 1924 року почав діяти загальнодоступний Народний університет. До його діяльності на громадських засадах були залучені кращі науковці. Так, математично-технічний цикл лекцій забезпечували математики Д. А. Крижанівський, І. А. Гібш, І. Д. Дуб, фізики Якубов, В. О. Анатольєв, В. В. Буркcер, астроном А. І. Стефановський, хіміки В. Д. Богатський, М. А. Розенберг, Д. А. де Рібас та багато інших [6, арк. 41–43]. Цікаві лекції з історії мистецтва, літератури і музики читали П. Ф. Наумов, Б. В. Варнеке, М. П. Алексєєв, С. О. Лозинський, М. Ф. Покорний, А. М. де Рібас, А. А. Смирнов, С. Д. Кондратьєв, Б. Д. Тюнєєв, Павлов-Арбенін, Н. Н. Вілінський та ін. Зрозуміло, такий університет не обходився без історичних оглядів революційного минулого, які пропонували М. Б. Златопольський, М. Є. Талпа, П. А. Самулевич [6, арк. 43].

У травні 1923 року при Будинку вчених було відкрито їдальню для наукових і творчих працівників та їхніх сімей, на облаш-

http://www.etnolog.org.ua

тування якої організація «Джойнт» відпустила 25 млрд крб, а «АРА» надала безкоштовно продукти. Щомісяця організація «Джойнт» видавала по 10 тис. крб на утримання, завозила по 24 пуди білого борошна, 16 пудів рису, 35 фунтів какао, 3 пуди цукру [2, арк. 45]. Уже наступного місяця тут було відпущено понад 6,5 тис. обідів (за ціною 1 крб 26 коп.), а через рік кількість відвідувань зросла у 2,5 рази [7, арк. 18]. Утім, зберегти позитивну динаміку не вдалося через подорожчання: у травні обід коштував 6 крб, у липні – 7,5, а на початку осені – 9, відповідно кількість обідів зменшилася до 10,5 тис. Ті, хто продовжував отримувати обіди, часто брали їх у кредит. На початок жовтня заборгованість за обіди перевищила 1 тис. крб. Очевидно, їдальня була потрібна, але ціни, що постійно зростали, залишали багатьох бажаючих за її дверима. Враховуючи скрутне становище деяких учених, їдальня щомісяця надавала близько 50 обідів безкоштовно. До липня 1924 року їдальню підтримувала американська секція європейської допомоги, тому вдавалося помітно зменшити відпускні ціни на обіди. Собівартість обіду в другому півріччі складала 11–12 крб, але підвищувати ціни більше 9 крб було небезпечно, тому СНП звернулася до ВУКСУ за фінансовою допомогою на діяльність їдальні для вчених (по 600 крб щомісяця) [7, арк. 18 зв.].

При Будинку вчених діяв також продовольчий розподільник, до нього з держустанов, трестів та інших приватних установ надходили продукти за пільговими умовами, їх відпускали майже за собівартістю особам, які отримували академпайок. Академічний розподільник довів свою необхідність, відпускні ціни в ньому були прийнятніші для професорів і науковців. Наприклад, масло вершкове на ринку коштувало 1 крб, а в розподільнику – 66 коп., гречана крупа була дешевшою на 2 крб, картопля – удвічі (5 крб – 2,5 крб), натомість ціна солі, цукру, олії була виграшною лише на 50 коп. [7, арк. 95]. Упродовж весни 1922 року вченим Одеси було видано чимало білизни, черевиків, мануфактури, шапок, посуду тощо, що їх витребувало відділення в негайному порядку від ВУКСУ, фірм «АРА» і «Джойнт» та організації Нансена. Будинок учених справді перетворився на

http://www.etnolog.org.ua

центр гуртування наукової інтелігенції міста, він був відкритий для всіх бажаючих, але його потужності були замалими. За ініціативою голови ОВ ВУКСУ В. О. Анатольєва було створено комісію з архітекторів Ф. П. Нестурха, Л. Ф. Прокоповича та інженера Б. А. Бауера, яка розробила перспективний план реконструкції і добудови Будинку вчених з відповідними кресленнями, витратними розрахунками та етапами реалізації [10, арк. 84–86].

Відпочинок і оздоровлення вчених здійснювалися в Будинку відпочинку, на його утримання в січні – березні 1923 року було витрачено 162 212 крб з каси ОВ ВУКСУ. Будинок відпочинку розташовувався на вул. Чорноморській, 17 у двоповерховому особняку з невеличким садом і живописним морським краєвидом. У 14 великих кімнатах могли одночасно перебувати понад 30 осіб. У розпорядження відпочивальникам було надано вітальню, їдальню, балкон, дві тераси, солярій на даху і пляж на Ланжероні. Для облаштування Будинку відпочинку «АРА» виділила 38 ковдр, 38 простирадл, по 60 особистих і кухонних рушників, 100 шматків прального і 500 туалетного мила, а також натільну білизну, взуття тощо [2, арк. 45–45 зв.]. Умови, створені для відпочинку, як на той час, були задовільними. У доповідній записці за підписом І. Я. Фас від імені 19 перших відпочивальників у серпні 1922 року зазначалося: «Ми читали, грали у шахи, дехто продовжував свою наукову роботу, художники малювали етюди і портрети. Отримували місцеві "Известия" и американську "The Chicago Tribune". Особливою рисою інтимного життя Будинку були застільні галасливі і неорганізовані суперечки на всі мислимі теми. Для впорядкування таких диспутів адміністрацією було проведено такі бесіди: "Про безконечність" (проф. С. О. Шатуновський); "Про минуле Одеси" (проф. Є. А. Загоровський і літератор А. М. де Рібас); "Спогади про Перший Південноросійський Союз і революційний рух в Одесі у 70-ті роки XIX ст." (літератор П. В. Владиченко); "Про внутрішню секрецію" (проф. Н. Л. Лисенков); "Про нові напрямки у французькому живописі (імпресіонізм, експресіонізм, кубізм)" (художник М. К. Гершенфельд); "Про російську пісню у минулому і тепер" (проф. Державної консерваторії Н. М. Баришев)» [15, с. 190]. Дуже скоро

http://www.etnolog.org.ua

Одеський будинок відпочинку набув загальнореспубліканського значення, тут покращували самопочуття вчені всієї України. Одеська СНП, забезпечивши упродовж 1924 року також літній відпочинок 130 науковцям у Криму та на Кавказі, водночас відзначала у своєму звіті, що потреба в санаторному лікуванні в Кисловодську задоволена лише на 30 %, і просила збільшити квоту [11, арк. 1050].

Пенсійне забезпечення наукових працівників також перебувало під пильною увагою відділень ВУКСУ. Академічні й персональні пенсії призначалися часто за клопотанням відповідних відділень ВУКСУ. Серед архівних матеріалів трапляється безліч витягів з протоколів засідань бюро ОВ ВУКСУ про призначення пенсій. Справа ця потребувала часу, тому були і такі прохання на адресу ВУКСУ, як написав 10 листопада 1923 року професор медичної академії С. О. Шатуновський: «Професор Занчевський, що має право на пенсію за вислугою років, а також значні наукові і політичні заслуги, в Одесі нині перебуває у крайній нужді. Клопотання про призначення йому пенсії повинно ще пройти через ряд інстанцій для позитивного рішення. Злиденність, однак, крайня і нестерпна, і тому я прошу про призначення Занчевському разової допомоги до розв'язання питання про пенсію» [1, арк. 22].

Таким чином, на початку 20-х років XX ст. інтелігенція Одеси перебувала в надзвичайно скрутному становищі, її матеріальне забезпечення за госпрозрахункових відносин було вкрай злиденним. Заробітна платня працюючих була низькою і видавалася нерегулярно. Переважна більшість інтелігентів харчування здобувала завдяки продажу колишніх статків та поодинокими заробітками, приватними уроками. Відчайдушні спроби СНП та ВУКСУ підтримати їх були недостатніми, хоча їх необхідність незаперечна. Водночас слід наголосити, що новоутворені за радянської влади організації мали на меті тримати під суворим наглядом творчість митців і наукову діяльність, що мали відповідати ідеологічним запитам влади. Особиста свобода і приватне життя обмежувалися, сфера дозвілля піддавалась уніфікації, з неї видалялися традиційні й усталені релігійні та сімейні свята.

http://www.etnolog.org.ua

Джерела та література

1. Центральний державний архів вищих органів влади та управління України (далі – ЦДАВО України), ф. 331, оп. 1, спр. 30.
2. ЦДАВО України, ф. 331, оп. 1, спр. 35.
3. ЦДАВО України, ф. 331, оп. 1, спр. 52.
4. ЦДАВО України, ф. 331, оп. 1, спр. 69.
5. ЦДАВО України, ф. 331, оп. 1, спр. 149.
6. ЦДАВО України, ф. 331, оп. 1, спр. 154.
7. ЦДАВО України, ф. 331, оп. 1, спр. 155.
8. ЦДАВО України, ф. 331, оп. 1, спр. 188.
9. ЦДАВО України, ф. 331, оп. 1, спр. 300.
10. ЦДАВО України, ф. 331, оп. 1, спр. 347.
11. ЦДАВО України, ф. 331, оп. 1, спр. 330.
12. *Герасимович І.* Голод на Україні / І. Герасимович. – Берлін, 1922. – 190 с.
13. *Герасимович І.* Завмираюча Одеса / І. Герасимович // Голод 1921–1923 і українська преса в Канаді / упоряд. Р. Сербин. – Торонто, 1995. – С. 155–159.
14. *Герасимович І.* Становище вищих шкіл на Україні / І. Герасимович // Голод 1921–1923 і українська преса в Канаді / упоряд. Р. Сербин. – Торонто, 1995. – С. 250–287.
15. *Коляструк О. А.* До історії Одеського відділення Всеукраїнського комітету сприяння вченим (за документам ЦДАВО України) / О. А. Коляструк // Україна XX ст.: культура, ідеологія, політика. – Київ, 2005. – Вип. 9. – С. 187–195.
16. *Молчанов В.* Добробут освітян в Україні у XIX – на початку XX ст. / В. Молчанов // Історія України. – 2005. – № 11 (411). – С. 1–2.
17. *Яковенко Н.* Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України / Н. Яковенко. – Київ : Генеза, 2005. – 380 с.

SUMMARY

The Bolsheviks' advent to power in Ukraine and their policy in the first decade of Soviet power turned out to be a appreciable decrease of financial and living conditions as well as moral and psychological state of domestic scientists and artistic intelligentsia, including those in Odesa. In the Soviet class ranking, the clerisy was referred to as a category of bourgeois elements hostile to the system. The overwhelming majority of brian workers not

http://www.etnolog.org.ua

only lost their deserved status and prestige, but also were deprived of their working places and salaries, finding themselves without any means to maintain their existence, often without dwelling and pension subsistence as well, occasionally died of hunger and typhus.

To give elementary aid to the intelligentsia, the Odesa Branch of the All-Ukrainian Committee on Favouring Research Workers (AUCFRW) launched its functioning in December 1921. Following the decrees of the Council of People's Commissars *On improving the state of researchers and honoured science and art workers* (of August 31, 1920) and *On ameliorating the everyday life of scientific workers* (of 30 August 1921), the Odesa Branch took over the control of life and activities of the researchers and artistic circles of Odesa, and undertook a task to vindicate their social and financial interests. A record of researchers and their families (who had remained) was performed to provide them with rations. The supply of rations could be counted on by only those workers who had reconciled themselves to the power, consented to work at Soviet cultural education establishments, hospitals, design engineering bureaus, at enterprises, at the port, etc. The specially established Committee on Assigning Rations examined in February 1922 the lists of people submitted by higher educational institutions and artistic unions, as well as the individual applications, and resolved to see fit to give out 2 011 rations to 907 people. After the lists were considered at the Central Bureau of the AUCFRW, over a third of those in need did not get the right to rations.

The size of food provision depended on the category given to a worker which had to be regularly confirmed by commanding loyalty to the authorities. Rations included such products as: flour, cereals, oil, salt meat; in individual cases – tea sugar, coffee, and butter. *Rations schooling* was directed at subduing the clerisy and making them obedient to the regime. Tobacco, matches, kerosene, firewood, and soap could be bought under special multiple purchase order. In cases of emergency, onetime pecuniary aids were also the addition to a researcher's budget.

The moral and psychological state of scientific and paedagogical, as well as artistic intelligentsia, was almost more complicated than the pecuniary hardships. To remedy the loneliness and unemployment of researchers and artists, the city section of research workers initiated the foundation of the House of Researchers which was uniting 200 researchers in November 1922, while in seven years there were over 600 people. That institution has become a real centre of Odesa's culrural life.

In May 1923 a canteen for researchers and artists with their families was opened at the House of Researchers. To equip it, the organization *Joint* allo-

http://www.etnolog.org.ua

cated 25 billion roubles, while *ARA* provided free food. In early summer over 6.5 thousand dinners were supplied in it (with the price of 1 rouble 26 copecks each), while in a year the number of visits increased 2.5 times. Soon afterwards the growing prices left a lot of comers outside the house.

Talking into account the narrow circumstances of some researchers, the canteen gave about 50 free dinners monthly at the expense of the American section of the European help. Everyday nourishment was obtained by the overwhelming majority of intelligentsia due to selling out former property, as well as owing to rare earnings or private lessons.

The recreation and health improvement of researchers took place at the House of Rest. By approbation of the medical institute, over 20 cots in city's clinics were especially reserved for sick researchers, and a special commission for examination, reception and distribution of those in need of inpatient treatment was regularly functioning.

Keywords: daily life, intelligentsia, famine, scientists, everyday practices, pecuniary aid, pension subsistence.

ІМФЕ

http://www.etnolog.org.ua

УДК 391–053.2(477–25)"18/19"

Марина ОЛІЙНИК
(Київ)

ТРАДИЦІЙНИЙ ДИТЯЧИЙ ОДЯГ УКРАЇНЦІВ В УМОВАХ МІСЬКОЇ КУЛЬТУРИ В ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ XIX – НА ПОЧАТКУ XX СТОЛІТТЯ
(на прикладі Києва)

У статті розглянуто українське дитяче вбрання в урбаністичних реаліях. Досліджено, як у міському побуті змінилися функції, що їх виконує традиційний дитячий одяг.
Ключові слова: українське вбрання, дитячий одяг, міське повсякдення.

В статье рассматривается украинская детская одежда в урбанистических реалиях. Исследуется, как в городском быте изменились функции, которые выполняет традиционная детская одежда.
Ключевые слова: украинская одежда, детская одежда, городская повседневность.

The questions of Ukrainian children's clothes in urban realities are considered in the article. The changes of traditional children's clothing functions in urban life are investigated.
Keywords: Ukrainian clothing, children's clothes, urban life.

Традиційний дитячий одяг належить до особливих систем вбрання, вивчення яких потребує врахування як феноменів народної культури, так і закономірностей розвитку дитини. На сьогодні існують окремі праці, у яких розглянуто, яким чином у традиційній українській культурі через вбрання забезпечувалося комфортне існування дитини та відбувалася її соціалізація.

Проблематики дитячого народного вбрання торкались у своїх працях П. Чубинський (1877), Хв. Вовк (1916), М. Грушевський (1906–1907), В. Білецька (1927), Ю. Павлович (1928), К. Червяк (1927), Н. Заглада (1930), О. Воропай (1966), Г. Щербій (1993), Н. Гу-

http://www.etnolog.org.ua

рошева (1995), В. Тищенко (2008), М. Маєрчик (2011), В. Борисенко (2014) та ін. Міське побутування традиційного дитячого одягу належить до недостатньо висвітлених тем в українській етнології.

Вивчення дитячого одягу передбачає врахування особливостей психофізіологічного розвитку дитини, специфіки провідної для неї діяльності у кожному віковому періоді її зростання. Розробка дитячого вбрання на концептуальному рівні здійснювалась у двох етнокультурних системах: у світському міському соціумі та народному сільському. Отже, вивчення поширення українського традиційного дитячого вбрання в міському середовищі потребує врахування особливостей побутування дитячого вбрання як у міській, так і традиційній культурах. Тривалий час світський європейський одяг для дітей був зменшеною копією вбрання дорослих, і тільки в другій половині XVIII ст. з поширенням ідей Жан-Жака Руссо щодо виховання дитини, узгодженого з її природним розвитком, було звернено увагу на зручність дитячого одягу [29, с. 581]. Створення функціонального дитячого вбрання розтягнулося в часі, тому одяг дітей вищих верств суспільства ще довго підпадав під вплив основних напрямів моди [23, с. 15]. Наприклад, В. О'Коннор-Вілинська у своїх спогадах про 1890-ті роки писала, що до театру молоді дівчата вдягли модні рожеві сукенки з мереживом. Таке підліткове святкове вбрання викликало співчуття у М. Лисенка: «Бідні діти! Завинули їх у рибальські ятерини» [42, с. 282].

Прийнято вважати, що в традиційній сільській культурі українців не існувало спеціального дитячого одягу, і «він відрізнявся від дорослого лише розмірами» [53, с. 136]. Отже, дитяче вбрання – як міське, так і сільське – відображало основні принципи проектування та виготовлення вбрання для дорослих. Міський одяг для дітей змінювався, починаючи з другої половини XIX ст., під впливом модернізаційних процесів, які були пов'язані з науково-технічним прогресом та індустріалізацією. Водночас нові форми зручного спеціально розробленого дитячого вбрання з'являлися в країнах з розвиненою промисловістю, таких як Англія та США [40, с. 202], і досить швидко через рекламу в модних журналах поширювались в інші країни. Ви-

http://www.etnolog.org.ua

користання й виготовлення дитячого традиційного вбрання регулювалося усталеними нормами звичаєвого права, які відображали світоглядні уявлення про дитину та її місце в соціальній структурі. Традиційний дитячий одяг, порівняно зі світським, мав перевагу в досконалішій вихідній моделі для повторення її в дитячому варіанті. Це пов'язано з тим, що народне вбрання для дорослих формувалося на основі принципів доцільності і зручності при виконанні всього комплексу господарських робіт, що не можна сказати про світський модний костюм привілейованих верств, який ще в другій половині XIX ст. був орієнтований на салонний стиль життя. Кожне соціокультурне середовище пропонувало певні вирішення дитячого вбрання, які відображали доросле розуміння світу дитини.

У другій половині XIX ст. розпочався процес дифузії українського традиційного одягу в соціокультурний простір міста. Це сталося завдяки тому, що був сформований соціальний прошарок української інтелігенції, яка взяла за мету свого життя поширення національної ідеї, що включала самоусвідомлення ідентичності, а згодом переросла в мету створення української державності. Цей рух розпочався як культурницька течія, яка проходила під впливом народницьких ідей просвітництва. Ядром цього процесу були нащадки козацької старшини, що одержали російське дворянство, проте зберегли у своїй пам'яті культурне переживання героїзму козацьких часів [30, с. 88]. Наприкінці XIX ст. в цей процес влилося широке коло міщанства, а на початку XX ст. – селянства, якому було дозволено перебувати на державній службі, отримувати чини без обмеження за соціальним станом [26, с. 2].

Важливо зазначити, що використання українського одягу в міському побуті, як правило, було можливим для частини населення, ознайомленої з українською культурою ще з раннього дитинства через сім'ю, родичів, близьких друзів чи навіть через контакт із селянами, які перебували на службі чи в наймах. Олена Пчілка, яка виховала своїх дітей свідомими українцями [31], і сама росла в українській атмосфері, частиною якої було українське вбрання: «Українська мова й, так би сказати, українська етнографія була нашою природженною течією. А полтавська

http://www.etnolog.org.ua

людність у ті часи зберігала, звичайно, усі українські особливості ще значно краще, ніж тепер. Багато особливостей у мові, співі, убранні, в побиті, що їх уповні треба тепер пізнавати в книжках, – уся та "котляревщина", – була тоді жива, свіжа» [43, с. 22]. Родина Косачів була зразковою українською сім'єю, яка власним досвідом довела важливість наповнення українським змістом міського побуту [44].

Отже, використання народного вбрання в міському родинному житті не виникало спонтанно, цю традицію мав хтось започаткувати. Актуалізувати традиційний одяг як частину власних етнокультурних кодів було можливо серед осіб, які мали безпосередній контакт з носіями традиційного вбрання. Тому в спогадах українських діячів, які пропагували українську самосвідомість, часто описуються дитячі враження про контакти із селянами, а народний одяг опосередковано розкриває уклад їхнього життя. Старша донька Косачів О. Косач-Кривинюк, авторка збірки «Українські народні узори з Київщини, Полтавщини й Катеринославщини» (1928), у своїх спогадах виокремлює такий фрагмент зі свого дитинства: «На нижній сходинці ганку сидить жінка у вишиваній сорочці, зав'язана хусткою. У приполі вона тримає невеличку дитину, дівчинку, в самій вишитій сорочечці, підперезаній вузеньким червоним пояском. Я якось не знаю, а почуваю, що та дитина, то – я, що то я бачила той двір того сонячного літнього дня. Одного разу я розказала сестрі Лесі про цю картину. Що стоїть у моїй пам'яті, і спитала, що то за двір. Вона мені сказала, що то я описую їй двір і ганок при домі Завадських на вулиці Завадських у місті Звягелі (так у нас у родині називали місто, офіційно називане Новоградволинським). <…> Жінка та була, як думала Леся, моя мамка Мотря Дяченко або нянька Килина, обидві з містечка Миропілля» [33, с. 35]. До наших днів збереглася фотографія Ольги Косач у віці до 1 року, яку тримає на руках мамка Мотря Дяченко [47, с. 202]. Вони вдягнені в традиційний український одяг, на маленькій дворянці – вишита сорочка, підперезана крайкою.

Цей приклад добре ілюструє, як дитячі враження впливають на підсвідому сферу світосприйняття людини, тому ранній

http://www.etnolog.org.ua

досвід включення в систему українських ідентифікацій через яскраві позитивні образи народного вбрання був характерним для багатьох визначних особистостей. Микола Галаган, який брав активну участь у громадсько-політичному житті України в 1890-х – на початку 1920-х років, пригадував: «З дитячих моїх років майже всі наші селяни носили сорочки власного виробу і чимало чоловіків ходило у "вибиваних" штанах, а жінки в будні носили "вибивані" запаски. У неділю старі жінки йшли до церкви в старовинного фасону одягах з намітками, які звисали з очіпків на спину» [20, с. 50]. Під час навчання в київській гімназії М. Галаган проймається спочатку «козакофільськими» настроями, які згодом переросли у свідоме українство. Усвідомлення української ідентифікації стимулює його до маніфестації своїх поглядів у зовнішності: «Я мусив мати "малоросійський костюм". <…> На допомогу прийшла, звичайно, моя добра мати. Чоботи (хоч і не такі, як хотілось) я мав, "малоросійські" сорочки також мав, червоний пояс купив у Броварах, а на штани синьої матерії набрала мати» [20, с. 78].

Про своє сприйняття в дитячі роки українського вбрання як важливої візуальної частини української побутової культури згадує літературознавець С. Єфремов: «Любив парубків – між ними мав навіть своїх "героїв" – у чорних рясних свитках з широкими зеленими або червоними поясами. Любив рої дівчат з вінками на головах та цілими крамничками різнобарвних стрічок за плечима й намистами на шиї» [25, с. 193].

Отже, використання в міських практиках народного одягу було можливе серед частини населення, яка сприймала традиційну українську культуру як значиму особисто для неї. Так предмети побуту, зокрема вбрання, ставали візуальними символами, за допомогою яких відбувалася українська інкультурація. Це принципово новий напрям адаптації традиційного вбрання в урбаністичних практиках. В умовах сільської культури використання саморобного одягу було безальтернативним шляхом задоволення потреб життєзабезпечення, це створювало умовно «ідеальні» можливості для формування самобутньої культури з окресленими естетичними канонами. У міських реаліях вибір українського

http://www.etnolog.org.ua

дитячого вбрання стає свідомим інструментарієм передачі української ідентифікації. При цьому відбувається важлива зміна рівнів системи відновлення етнокультурної самоідентифікації. У традиційній культурі одяг виконує репрезентативну функцію системи ідентифікацій, що включає зв'язки «родина – дитина – місцева громада», а нормативно-регулятивні правила використання вбрання також є «саморобними», тобто розробленими в певному населеному пункті, і охоплюють як загальноукраїнські принципи побутування вбрання, так і місцеві – локальні, що поширені в конкретному селі. Міська система побутування вбрання залучає народний одяг у нові відносини «родина – дитина – міська громадськість». Нормативно-регулятивні правила застосування народного одягу певною мірою зазнають впливу вимог до одягу, що сформувалися в середовищі, яке необхідно розглядати як особливий спосіб життя «із притаманними йому функціями, поведінковими моделями, свідомими стереотипами» [17, с. 21–22].

Традиційний дитячий одяг використовували в родинах, які пропагували українську культуру та були новаторами в створенні нової урбаністичної традиції його застосування. У своїх спогадах Людмила Старицька-Черняхівська звернула увагу на зародження урбаністичної традиції українського життя: «Наше покоління – виключне покоління: ми були першими українськими дітьми. Не тими дітьми, що виросли в селі, в рідній сфері, стихійними українцями, – ми були дітьми городянськими, яких батьки виховували вперше серед ворожих обставин свідомими українцями з сповитку. Нас було небагато таких українських родин; решта-ж нашої дитячої суспільности, з якою нам доводилось раз по раз здибатись, були змосковлені діти-паненята. <…> Ми балакали по-українськи, і батьки балакали до нас скрізь по-українськи; нас вбирали дуже часто в українські вбрання. І звичайно і тим, і другим звертали ми на себе увагу, а разом з нею глум, посміх, кепкування, презирство. О, багато довелось прийняти нашим маненьким серцям гірких образ, незабутніх. То було не то, що нині. Тепер українська дитина вже має свою сферу, має на що опертися: ми були перші, у нас не було маненьких попередників» [48, с. 47]. Побутування українського одягу було

http://www.etnolog.org.ua

можливе також у родинах, де зберігався безпосередній зв'язок із сільською культурою. Відомо, що поміщик П. Хитрово взяв за позашлюбну жінку Ю. Каменцеву (Юлію Хитрово), яка походила з простої селянської родини. За спогадами Н. Полонської-Василенко про дитячі роки в Києві в 1890-х роках, її приятелька Ольга Хитрово, донька Петра і Юлії Хитрово, завжди була вдягнена в українське вбрання [45, с. 128]. Імовірно, таке побутування народного вбрання в цій міській родині було можливе завдяки сільському вихованню матері Юлії, для якої традиційний одяг міг бути соціально близьким.

Поширення народного дитячого одягу відбувалося в двох напрямах: через зв'язок між поколіннями батьків і дітей усередині родин та шляхом виведення його з приватного в суспільне, публічне життя. У міських практиках традиційний дитячий одяг втрачає частину функцій, які він виконував у сільському використанні, та набуває нових, властивих світському вбранню. Оскільки на сьогодні немає спеціально розробленої системи функцій дитячого народного вбрання, пропонуємо використати загальну схему функцій одягу, яка включає етнічну, оберегову, обрядову, естетичну, статево-вікову, соціальну, регіональну [53, с. 134; 41, с. 16; 49, с. 467].

Етнічна (національна) функція, яка є визначальною для будь-якого національного вбрання, у дитячому також зберігається, проте набуває нового інформативного наповнення, свідомого вираження української ідентифікації. Проте ця нова складова більше стосується інтерпретації вбрання дорослими, оскільки саме їхнє пояснення значення традиційного вбрання могло формувати таке інформативне його наповнення. Л. Старицька-Черняхівська так згадує підготовку до виходу в театр 1882 року: «День минав, як сон; тільки вечора чекали ми. І коли ми вбирали наші вкраїнські убрання, нас охоплювало те почуття, яке мабуть стискало груди молодого лицаря, коли його вперше підперізувано лицарським мечем. Минули часи, давні часи! І сміх, і жаль бере, коли згадуєш тепер цю убогу дитячу демонстрацію, якою і ми ніби причинялися до великого діла. Вишивана сорочка і голосна українська розмова в театрі. Сердешні засоби! Але й

http://www.etnolog.org.ua

вони відповідали тій глині, якою стуляє муляр одну до одної великі цеглини мурів» [48, с. 48]. Збереглася світлина 1882 року, на якій Л. Старицька сфотографована в українському строї, який міг бути святковим вбранням для відвідин театру [5]. У міському використанні народного вбрання часто простежується присутність еклектичного поєднання з елементами міського одягу. На фотографіях 1860–1880-х років трапляється комбінування кринолінових спідниць з компонентами народного одягу, що підкреслює можливість його реального побутування. На деяких світлинах, відзнятих як у салоні, так і під час відпочинку на природі, можна побачити традиційний український дитячий стрій [4]. Отже, вірогідно, що дитяче українське вбрання використовувалося як інструментарій створення українського образу через вдягання одягу з інформативною метою та як реальний святковий і буденний одяг.

Оберегова (талісманна, апотропічна) функція традиційного вбрання пов'язана з його магічними, насамперед захисними, властивостями, які мали важливіше значення для вбрання дітей молодшого віку. Оберегова властивість одягу передавалася під час загортання новонародженого в одяг батьків, як правило, сорочку [22, с. 78]. Давніша традиція полягала в закутуванні дитини в кожух, щоб вона в майбутньому була багатою [51, с. 5]. Персоніфікованим одягом, який не використовувався ніким раніше, було крижмо, у яке загортали дитину при хрещенні [15, с. 115], а вдягання першої сорочечки наділялося захисними і прогностичними властивостями [52, с. 55]. У подальшому магічна властивість вбрання використовувалася з метою нейтралізації навроченого дитині через обтирання її пеленою сорочки [13, с. 62]. До наших днів збереглася традиція не готувати наперед одяг ще ненародженій дитині, обмежуючись мінімально необхідними речами при пологах, щоб через вбрання не наврочити біди [14, с. 84; 36, с. 146]. Нині немає достовірної інформації, наскільки ці обряди чи їхні залишки були поширені серед носіїв міської культури в означений період, найімовірніше, їхнє дотримання залежало від індивідуального ставлення до обрядів, прикмет, забобонів. У Музеї Лесі Українки зберігається дитяча сорочка, вишита Лесею спеціаль-

http://www.etnolog.org.ua

но для її похресника Михайла Кривинюка, сина її сестри Ольги Косач-Кривинюк [3]. У вишитій льолі сфотографований Юрко Старицький на світлині 1881–1882 року [7]. Поступово на початку ХХ ст. в міському використанні зникає оберегова функція в дорослому вбранні з одночасним посиленням естетичної [28; 37]. Можна сказати, що дитячий український одяг ставав духовним оберегом для частини національно свідомої інтелігенції.

Обрядова функція дитячого вбрання була значно менш впливовою, порівняно з дорослим одягом, що пов'язано з невиразним соціальним статусом дитини. У міських практиках обрядова функція дитячого традиційного вбрання поступово переходила в символічний вимір, дедалі більше набуваючи світського характеру інформаційного навантаження вбрання. У традиційному українському строї дорослих послаблювалась обрядова функція зі збереженням святкової [38, с. 109]. Так, у родині Старицьких і Лисенків на Великодні свята дівчата намагалися бути в «білих сукнях на перший день або в українському» [42, с. 276], що свідчить про рівноцінність загальноєвропейського та традиційного вбрання для святкування Великодня в цих сім'ях, які були публічними родинами. Якщо сільське побутування дитячого вбрання пов'язувалося з календарно-обрядовим циклом, то в місті з'явилися альтернативи культурного життя – театр та літературно-мистецькі заходи. На таких вечорах намагалися створювати необхідну атмосферу, зокрема і шляхом демонстрування українського вбрання. Так, традиція вшанування пам'яті Т. Шевченка, започаткована серед свідомої молоді й підтримана старшим поколінням, перейшла в дитячий світ: 1883 року в оселі Ольги Цвітковської відбулося шевченківське свято для дітей [21]. Важко переоцінити значення цієї нової урбаністичної традиції та її вплив на українську духовність, до того ж відбувалося формування української ідентифікації через використання вбрання. Український клуб, який був легалізований з 1908 року, став місцем проведення дитячих ранків, новорічних свят з ялинкою, колядуванням, маскарадами [50, с. 14]. Збереглася фотографія учасників дитячого свята з ушанування пам'яті Т. Шевченка в Українському клубі 1909 року [9]. Усі 19 дітей (від 3 до 12 років)

http://www.etnolog.org.ua

вдягнені в традиційне українське вбрання. О. Константинівська, досліджуючи етнографічну діяльність Олени Пчілки, звернула увагу, що цю гуртову світлину вона друкувала кілька років поспіль у дитячому журналі «Молода Україна» – у 1911 та 1912 роках [32, с. 189]. Напевно, це робилося з метою утвердження зовнішньої моделі вбрання для українського дитячого тематичного свята. Такі практики не тільки залучали народний дитячий одяг до тогочасного українського життя в контексті обрядової культури, але й інтегрували його у світське використання.

У міських практиках виникає нова інформативно-мистецька функція традиційного українського одягу, який підпадає під сценічні інтерпретації. Використання народного вбрання в дитячому домашньому театрі відбивало практику дорослих, яку діти завжди моделюють при організації свого дозвілля. Збереглася світлина, на якій зображено двох дітей 10–12 років в українських костюмах під час домашнього спектаклю в Косачів [47, с. 555]. Усі компоненти строю на одній з дівчат відповідають святковому одягу селян: орнаментована стрічка на голові, вишита сорочка, керсетка, спідниця з кубового ситцю в дрібний малюнок, по низу оздоблена темною стрічкою або нашитою обшивкою з контрастної тканини, поверх спідниці – темний фартух з нашитою бейкою по низу, на шиї – разки намиста. У вбранні другої дівчини простежуються елементи еклектики: модна спідниця, імовірно, з шовкової тканини з характерним блиском, та білий фартух, який, найвірогідніше, є частиною домашнього вбрання. На другій світлині зображена група дітей з аматорської постановки «Наталки Полтавки» в маєтку Требінського [10], який колись належав Михайлу Старицькому. Серед дітей – Ірина Стешенко, внучка М. Старицького, дочка Костянтина Аркадійовича Требінського, та діти його службовців. На цій світлині частина героїв представлена в сценічній формі, що нагадує принцип стилізації під час народних святкових дійств, коли одяг втрачає своє щоденне значення і набуває нового маскарадно-карнавального змісту під час обряду «водіння Кози» на Василя чи вертепу на Різдвяні свята [19, с. 98]. В образах передаються важливі знаки статусності дорослого одягу: вінок у Наталки, хустка в Терпелихи,

http://www.etnolog.org.ua

смушева шапка в Петра. Частина одягу могла бути взята в місцевих селян. Отже, важливо зауважити, що в міському побутуванні народного вбрання він міг виконувати інформативно-мистецьку функцію як сценічний одяг, що відбивало дитячу гру в дорослий театр.

Естетична функція дитячого одягу повною мірою реалізовувалася у святковому вбранні. Естетичні якості українського вбрання високо оцінювались як мистецьке явище із самостійним стилістичним оформленням в широких колах [35, с. 122], це насамперед стосується виробів з вишивкою. Українська сорочка, приміром, була гідним подарунком, який презентував українську культуру. Відомо про дарування української сорочки цесаревичу Олексію, яку вишила для нього міщанка з Миргорода, а дружина історика І. Лучицького виготовила власноруч сорочку і шаровари, підібрала червоний пасок для маленького сина французького приятеля чоловіка, який приїхав з дружиною до нього на гостину [18, с. 116]. Ці приклади засвідчують досвід використання українського дитячого одягу як репрезентанта української культури, яка мала високий художній рівень створення національної естетики. Оригінальні стилістичні вирішення традиційного вбрання українців високо оцінювали за кордоном. На виставці кустарних виробів у Нью-Йорку 1913 року «красувався пишний дитячий костюмчик та сила інших дрібних речей, які давали повну картину багатства народних вишивок і орнаментики» [46, с. 95]. Високі естетичні якості українського вбрання послужили підґрунтям для його розвитку за радянських часів, для створення народного напряму в проектуванні одягу. Естетична функція забезпечила використання українського вбрання в місті як святкового одягу.

Статево-вікова функція дитячого одягу в традиційній культурі відображала готовність дитини виконувати господарчу роботу [53, с. 136]. До 5–6 років не було поділу одягу за статтю, єдиним видом вбрання слугувала довга сорочка [22, с. 79]. У записах Ю. Павловича початку XX ст. зазначено: «Сорочка для хлопчика шиється в 2 пілки і довга, майже до п'ят, і так він ходив аж поки не скаже, щоб йому пошили штанці (приблизно в 5 років) <…>

http://www.etnolog.org.ua

Крій жіночої сорочки, як у дорослих так і у маленьких дівчат однаковий, тільки вона ширша і вища. <…> Дівчаткам шиють (сорочки) уставками, щоб були кращі» [1, арк. 1–2]. Отже, незважаючи на спільний вид одягу для хлопців і дівчат, у сільському вбранні застосовували різний крій. У світській традиції в другій половині XIX ст. одяг для дівчаток і хлопчиків до цього віку мав уніфікований вигляд платтячка, як правило, з «лежачим» коміром, оздобленого бантом та оборками, до якого вдягали панталони [16, с. 10]. Перші бриджі з'явилися в Америці в 1860-х роках, а в Європі, починаючи з 1879 року, став популярним хлопчачий матроський костюм з бриджами [40, с. 202], який, власне, позначав статеве розрізнення. Можливо, гендерне позначення у вбранні для дітей молодшого віку розпочалося на території України при вдяганні традиційного українського вбрання серед носіїв міської культури. М. Вілінська-Маркович (Марко Вовчок) у листі до чоловіка О. Марковича 1857 року писала, що свого чотирирічного сина вона вдягла як справжнього козака – у червоні шаровари, заправлені в чобітки [24, с. 36; 39, с. 23]. На 29 фотографіях міських дітей віком від 1 до 16 років у народному вбранні можна побачити, що одяг поділявся на дівчачий та хлопчачий [44, с. 111–112]. На світлині 1855–1856 років український стрій шестирічної Ольги Драгоманової складається з віночка, намиста, картатої спіднички, аналогічні дівчачі символи наявні на світлинах шестирічної Людмили Старицької (1874), яка до того ж вбрана в керсетку, трирічної Оксани Старицької (1878), а Юрко Старицький зафіксований у сорочці для немовляти хлопчачого крою [7]. Водночас на світлинах дітей у міському одязі можна побачити використання дівчачого одягу серед хлопчиків від 1 до 5 років. На фотографіях, що належать родині Черноусових, зафіксовано хлопчика в дівчачій сорочці (1904) та хлопчика у віці до 2-х років у дівчачому платтячку (1912). На світлині 1926 року з архіву О. Пустовалової сфотографований хлопчик 3-х років у дівчачій сукні і з бантом на голові, що підтверджує випадки нехтування статевим розмежуванням у міському одязі дітей молодшої вікової групи, незважаючи на те що, починаючи із середини XIX ст., виникла тенденція вираження статі в європейському дитячому вбранні.

http://www.etnolog.org.ua

Під соціальною функцією вбрання прийнято розуміти позначення в одязі статусу його власника [53, с. 136], насамперед матеріального стану. Під час навчання в 3-й Київській гімназії М. Галаган став свідком етнокультурного протистояння між його товаришем Чупринкою, сином заможного козака, і міськими гімназистами: «Його батько [Чупринки] Оврам приїздив інколи до Києва відвідувати сина. Приїздив одягнений у жупан, з клуночком: зовсім не "по-панському". Це давало привід декому із його товаришів до різного роду, хоч і жартівливих, але трохи насмішкуватих зауважень, бо "непанська" постать батька нібито мусила понижувати й гідність його сина. І тут Чупринка з усією своєю нестриманістю й безоглядністю починав не оборонятися, а просто нищити (не фізично, звичайно!) свого противника. В числі аргументів наводив він також і той, що батько його і він сам є козак з діда-прадіда. Ця свідомість високої гідності свого козацького стану не тільки заімпонувала мені у високій мірі, але просто мене захопила» [20, с. 77]. Цей конфлікт демонструє типове соціальне випробування, через яке доводилося проходити людині, яка обирала власну українську ідентифікацію, особливо якщо вона виражала її через зовнішній вигляд та мову. Л. Старицька-Черняхівська описує соціальне прочитання українських маркерів серед «київської quasi-інтелігенції російської» 1880-х років: «Я пам'ятаю, як з сестрою гуляли ми якось в Ботанічнім садку, звичайно в українському вбранню, балакали між собою по-українськи. Нас взяли на глум; зчинилася гидка сцена: діти, а за ними й завжде однаково розумні бонни та няньки почали глузувати з нас, з нашого вбрання, з нашої "мужицької" мови» [48, с. 48]. На світлині, зробленій у салоні Володимира Висоцького 1874 року, зображено 6-річну Людмилу Старицьку в українському вбранні [12]. На фотографії 1878 року Оксана Старицька вдягнена в українську сорочку з вишитим подолом, який виглядає з-під спідниці з фартушком-запаскою, на шиї 3-річної дівчинки кілька разків намиста, а волосся зафіксовано стрічечкою [11]. Спомини Людмили Михайлівни доводять, що український одяг мав не тільки символічний вимір, а й виконував утилітарну функцію

http://www.etnolog.org.ua

реального одягу, який був задіяною частиною гардеробу. При цьому слід зафіксувати випадки недоброзичливого ставлення до нього з боку панівної верстви киян, які вбачали в традиційному українському строї соціально нижчу сільську ідентифікацію. Загострення такого етнокультурного протистояння поступово зменшувалося з поширенням демократичних поглядів серед широкого міського загалу. Трактування соціального статусу українського вбрання дітей інтелігенції залежало від ціннісних орієнтацій суспільства. Народний одяг слугував виразником єдності із селянством, соціальне становище якого було низьким [54, с. 114], проте використання серед передової творчої інтелігенції змінило його інформативний статус, вивівши його із сільської ідентифікації в загальноукраїнську етнокультурну ідентифікацію.

Регіональна функція вбрання властива і дитячому народному одягу, оскільки він повторював дорослий. Регіональна специфіка проявляється в таких характеристиках вбрання: матеріал, крій, конструктивно-декоративні елементи, оздоблення, колір, орнамент і топографія його розташування, вид вбрання, доповнення до нього, манера носіння [34, с. 19; 38, с. 106]. Утворення етнорегіональних комплексів слугувало певною географічною ідентифікацією народного вбрання. Особливістю міського життя, порівняно із сільським, є високий показник міграційних процесів. Так, за переписом 1874 року корінних киян було зафіксовано лише 27,93 %, а за переписом 1897 року кількість населення Києва, порівняно з 1874 роком, збільшилася вдвічі за рахунок мігрантів з інших губерній [27, с. 195–196]. До Києва прибували вихідці з різних етнографічних регіонів України. Використання традиційного одягу з характерними рисами певної місцевості сприяло розвитку традиційного вбрання. Це було позитивне явище, яке забезпечило високий рівень варіативності ознак одягу. Відомо, що локальні комплекси вбрання «оберігали український костюм від перетворення на своєрідний однострой, реальною загрозою чого була обмежена кількість типів крою та матеріалів для одягу» [53, с. 134–135]. Регіональні ознаки традиційного дитячого одягу найвиразніше проявлялися в оздобленні сорочки, яка є

http://www.etnolog.org.ua

головним репрезентантом українського строю. На фотографії 1855 (1856) року зображена 6-річна панянка Ольга Драгоманова в українському вбранні, у вишитій сорочці білим по білому, що характерно для Полтавщини [6]. На світлині 1876–1878 років Лариса Косач убрана в одяг з усіма компонентами волинського дитячого вбрання [47, с. 154]. Микола Косач зображений на фотографії 1896 року в полтавській сорочці [47, с. 138]. На гуртовій світлині 1910 року діти вбрані в святковий одяг, характерний для Середньої Наддніпрянщини [9]. Збереглася фотографія із зображенням дітей із Західної України, яких загубили батьки під час Першої світової війни [8]. Проживаючи в київському притулку, який був організований завдяки старанням Л. Старицької-Черняхівської, вони носили народне вбрання, яке було поширене на Київщині.

Отже, у другій половині XIX – на початку XX ст. почалося використання українського традиційного вбрання в побуті міської інтелігенції, яка свідомо вводила в повсякдення дітей український одяг з метою виховання в національному дусі. Ця тенденція не була масовою серед мешканців Києва, вона мала швидше характер субкультурного явища на початку свого існування. Проте її вплив був значущим, оскільки сформувалася нова урбаністична традиція використання українського вбрання. У міських практиках відбулася трансформація функцій дитячого одягу, які він виконував у сільській культурі. Етнічна функція доповнилася свідомим вираженням української ідентифікації, а оберегова значно послабшала за рахунок раціонального ставлення до ролі вбрання. Обрядова функція перейшла у вимір святкової. У міському використанні статево-вікова диференціація простежується в одязі всіх вікових категорій. Соціальна функція виражала не так матеріальний достаток носія українського вбрання, як духовний зв'язок із сільською культурою, що ставало приводом для етнокультурного неприйняття такої позиції з боку частини проімперськи налаштованого населення. У міському побутуванні регіональна функція традиційного вбрання дещо розмивається, переходячи з локального в загальноукраїнський вимір.

http://www.etnolog.org.ua

Міське вбрання дітей до п'яти років. Світлина Леоніда Гопка. 1912 р. З родинного архіву О. Черноусової (м. Київ)

Українське дитяче вбрання в родинах інтелігенції. Світлина чотирнадцятирічної Людмили Старицької. 1882 р. МВДУК

Українське дитяче вбрання в родинах інтелігенції. Світлина десятирічної Вероніки Старицької. 1910 р. МВДУК

http://www.etnolog.org.ua

Міське вбрання дітей до п'яти років. Світлина Володимира Гопка. 1904 р. З родинного архіву Черноусових (м. Київ)

Українське дитяче вбрання в побуті киян. Світлина Ф. Г. Третяка з дітьми Раїсою, Георгієм та Лідією. 1920-ті рр. З родинного архіву І. Тихонової (м. Київ)

Українське дитяче вбрання в побуті киян. Світлина Раїси, Георгія та Лідії Третяків. 1925 р. З родинного архіву І. Тихонової (м. Київ)

http://www.etnolog.org.ua

Джерела та література

1. Архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, ф. 39-1, од. зб. 4, 49 арк.

2. Архів Музею видатних діячів української культури (далі – Архів МВДУК), ММС КН-1110, Фо-247.

3. Архів МВДУК, МЛУ КН-905, М-19.

4. Архів МВДУК, ММС КН-1040, Фо-177; ММС КН-2425, Фо-1520; ММС КН-1166, Фо-302; ММС КН-2422, Фо-1517.

5. Архів МВДУК, ММС КН-1045, Фо-182.

6. Архів МВДУК, ММС КН-1054, Фо-191.

7. Архів МВДУК, ММС КН-1054, Фо-191; ММС КН-2417, Фо-1512; ММС КН-1201, Фо-337; ММС КН-1110, Фо-247.

8. Архів МВДУК, ММС КН-1064, Фо-201.

9. Архів МВДУК, ММС КН-1065, Фо-202.

10. Архів МВДУК, ММС КН-1160, Фо-296.

11. Архів МВДУК, ММС КН-1201, Фо-337.

12. Архів МВДУК, ММС КН-2417, Фо-1512.

13. *Білецька В.* Українські сорочки, їх типи, еволюція й орнаментація / В. Білецька. – Київ, 1927. – 67 с.

14. *Борисенко В.* Обряди перших років життя людини / Валентина Борисенко // Народна культура українців: життєвий цикл людини. Історико-етнологічне дослідження : у 5 т. – Київ : Дуліби, 2008. – Т. 1 : Діти. Дитинство. Дитяча субкультура. – С. 82–95.

15. *Босий О.* Знакові функції тканини в звичаєво-обрядовій сфері українців (семантичні паралелі «крижмо» – «саван») / Олександр Босий // Етнічна історія народів Європи. – 2000. – № 4. – С. 114–117.

16. *Васильев А.* Детская мода Российской империи / Александр Васильев. – Москва : Альпина нон-фикшн, 2013. – 232 с.

17. *Верменич Я.* Соціокультурні параметри урбаністичних процесів в Україні: теоретико-методологічні проблеми / Ярослава Верменич // Джерела локальної історії. Культурний побут городян XVIII – першої половини XX ст. Зб. наук. пр. – Київ : Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України, 2013. – С. 15–23.

18. *Вільшанська О. Л.* Повсякденне життя міст України наприкінці XIX – на початку XX ст.: європейські впливи та українські національні особливості / Оксана Леонідівна Вільшанська. – Київ : Інститут історії України НАН України, 2009. – 172 с.

http://www.etnolog.org.ua

19. *Воропай О.* Звичаї нашого народу: етнографічний нарис / Олекса Воропай. – Київ : Оберіг, 1993. – 592 с.

20. *Галаган М.* З моїх споминів / Микола Галаган. – Київ : Темпора, 2005. – 656 с.

21. *Гнатенко В.* «Український національний скарб» (До 200-річчя з дня народження Т. Шевченка) [Електронний ресурс] / В. Гнатенко // Шевченкознавчі студії. – 2012. – Вип. 15. – Режим доступу : nbuv.gov.ua/j-pdf/Shs_2012_15_20.pdf.

22. *Гурошева Н.* Традиційний український дитячий одяг / Наталія Гурошева // Народна творчість та етнографія. – 1995. – № 1. – С. 77–82.

23. *Данчук О. В.* Культурный капитал детства российского дворянина XVIII–XIX веков : автореф. дис. ... канд. культурологии : спец. 24.00.01 «Теория и история культуры» / Данчук Ольга Васильевна. – Санкт-Петербург, 2015. – 22 с.

24. *Екельчик С.* Человеческое тело и национальная мифология: некоторые мотивы украинского национального возрождения XIX века / Сергей Екельчик // Ab Imperio. – 2006. – № 3. – С. 23–54.

25. *Єфремов С.* Щоденник. Про дні минулі (спогади) / Сергій Єфремов. – Київ : Темпора, 2011. – 792 с.

26. Закон 5 жовтня про полегшення сельсь-ким сословіям // Рідний край. – 1906. – № 41. – С. 2.

27. История Киева : в 3 т., 4 кн. – Киев : Наукова думка, 1984. – Т. 2. – 464 с.

28. *Калакура Я. С.* Предмети одягу [Електронний ресурс] / Я. С. Калакура // Історичне джерелознавство. – Режим доступу : http://libfree.com/115409602_istoriyapredmeti_odyagu.html#626.

29. *Кибалова Л.* Иллюстрированная энциклопедия моды / Л. Кибалова, О. Гербенова, М. Ламарова. – Прага : Артия, 1986. – 608 с.

30. *Кожухар Л.* Український інтелігент другої половини XIX – початку XX століття : крізь призму приватного життя / Любов Кожухар // Наукові записки Тернопільського національного пед. ун-ту ім. Володимира Гнатюка. Серія «Історія». – 2013. – Вип. 1. – Ч. 1. – С. 86–100.

31. *Коляда І.* Роль народних традицій у формуванні феноменальності родини Косачів / Ігор Коляда // Матеріали VII–VIII наукових семінарів «Роль визначних особистостей – митців, діячів науки та культури у процесі формування національної самосвідомості наприкінці XIX – на початку XX ст.». – Київ : МВДУК, 2013. – С. 64–73.

32. *Константинівська О.* Діяльність Олени Пчілки в Київському Українському Клубі / Оксана Константинівська // Матеріали VII–VIII наукових семінарів «Роль визначних особистостей – митців, діячів

http://www.etnolog.org.ua

науки та культури у процесі формування національної самосвідомості наприкінці XIX – на початку XX ст.». – Київ : МВДУК, 2013. – С. 183–194.

33. *Косач-Кривинюк О.* Леся Українка. Хронологія життя і творчості / Ольга Косач-Кривинюк. – Нью-Йорк : Українська вільна академія наук у США, 1970. – 927 с.

34. *Косміна О.* Регіональна символіка традиційного вбрання українців (до проблем класифікацій) / Оксана Косміна // Етнічна історія народів Європи : зб. наук. пр. – 2007. – № 23. – С. 18–23.

35. *Крижановський Б.* Вивчення народного мистецтва в етнологічних дослідах / Борис Крижановський // Етнографічний вісник. – 1927. – № 43. – С. 118–125.

36. *Маєрчик М.* Ритуал і тіло. Структурно-семантичний аналіз обрядів українського родинного циклу / Марія Маєрчик. – Київ : Критика, 2011. – 327 с.

37. *Макарчук С. А.* Етнографія України : навч. посіб. [Електронний ресурс] / С. А. Макарчук // Світ. – 2004. – Режим доступу : http://www.ebk.net.ua/Book/history/makarchuk_eu/part11/1101.htm.

38. *Макогін Г.* Соціальні функції українського народного вбрання: аксіологічний аспект / Ганна Макогін // Вісник Прикарпатського університету. Мистецтвознавство. – 2012. – № 24–25. – С. 105–110.

39. *Марко Вовчок.* Твори : у 7 т. / Марко Вовчок. – Київ : Наукова думка, 1967. – Т. 7. – Кн. 2. – 599 с.

40. *Нанн Д.* История костюма. 1200–2000 / Джоан Нанн. – Москва : Астрель ; АСТ, 2003. – 343 с.

41. *Ніколаєва Т.* Історія українського костюма / Тамара Ніколаєва. – Київ : Либідь, 1996. – 176 с.

42. *О'Коннор-Вілинська В.* Лисенки й Старицькі / Валерія О'Коннор-Вілинська // Микола Лисенко у спогадах сучасників : у 2 т. – Київ : Музична Україна, 2003. – Т. 1. – С. 249–298.

43. *Олена Пчілка.* «Золоті дні золотого дитячого віку...». Автобіографічний нарис / Олена Пчілка. – Київ : Веселка, 2011. – 79 с.

44. *Олійник М.* Вираження української ідентифікації в міському одязі (на прикладі життя родин Драгоманових і Косачів) / Марина Олійник // Народна творчість та етнологія. – 2014. – № 4. – С. 105–114.

45. *Полонська-Василенко Н.* Спогади / Наталія Полонська-Василенко. – Київ : Києво-Могилянська академія, 2011. – 591 с.

46. *Резн-енко В.* Украинские кустарные изделия за границей / В. Резн-енко // Украинская жизнь. – 1913. – № 12. – С. 95–96.

47. *Скрипка Т.* Родові гнізда Драгоманових-Косачів: їх устрій та культура / Тамара Скрипка. – Київ : Темпора, 2013. – 656 с.

http://www.etnolog.org.ua

48. *Старицька-Черняхівська Л.* Двадцять п'ять років українського театру. (Спогади та думки) / Людмила Старицька-Черняхівська // Україна. – 1907. – Т. 4. – С. 44–95.

49. *Стельмащук Г.* Українське національне вбрання / Галина Стельмащук // Українське народознавство. – Київ : Знання, 2006. – С. 465–518.

50. Теревені // Рідний край. – 1910. – № 34. – С. 14–15.

51. *Чубинский П. П.* Родины и крестины / Павел Платонович Чубинский // Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским русским географическим обществом. – Санкт-Петербург, 1877. – Т. 4. – С. 1–47.

52. *Щербак І.* Діти у народній термінології: лексика і символіка / Інна Щербак // Народна культура українців: життєвий цикл людини. Історико-етнологічне дослідження : у 5 т. – Київ : Дуліби, 2008. – Т. 1 : Діти. Дитинство. Дитяча субкультура. – С. 50–59.

53. *Щербій Г.* Символіка народного костюма / Григорій Щербій // Українська минувшина / Григорій Щербій. – Київ : Либідь, 1993. – С. 133–138.

54. *Щербій Г.* Символіка народного костюма / Г. Щербій, Н. Гурошева // Українці. Історико-етнографічна монографія : у 2 кн. – Опішне, 1999. – Кн. 2. – С. 97–120.

SUMMARY

The questions of Ukrainian children's clothes in urban realities are considered in the article. Attention is paid to the peculiarities of the existence of secular urban children's clothes and rural folk children clothing. It is shown that in each sociocultural environment children's clothes has repeated the pattern of adult's clothing.

It is determined that the usage of traditional clothing for children in the city conditions should be regarded as a special process containing the characteristic features of the existence of both, urban and folk clothing. The use of traditional children's clothes among the urban Ukrainian intelligentsia is investigated. It is determined that such existence was possible in the families where the upbringing of Ukrainian identity was an important trend of personality formation. The specific examples of integration into Ukrainian culture in childhood through the contacts with the carriers of the national clothing are put.

The changes of traditional children's clothing functions in new urban sociocultural space are investigated. The facts of Ukrainian costume as children's stage clothes, which carried out a new informative and artistic function, are fixed. The origin of new urban tradition of folk children's clothes usage is proved putting the specific examples.

Keywords: Ukrainian clothing, children's clothes, urban life.

http://www.etnolog.org.ua

УДК 316.347(477.44)"18/20"

Віктор КОСАКІВСЬКИЙ
(Вінниця)

СУЧАСНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ ТА МІЖКУЛЬТУРНІ ВЗАЄМОВПЛИВИ В МІСТЕЧКОВОМУ СЕРЕДОВИЩІ XIX – ПОЧАТКУ XXI СТОЛІТТЯ
(на прикладі містечка Чечельник на Поділлі)

На основі багаторічного вивчення етнокультури подільського містечка Чечельник автор простежує міжкультурні взаємовпливи та трансформації в містечковому середовищі у XIX – на початку XXI ст. Вони були зумовлені низкою причин, пов'язаних з історичними, суспільно-політичними і економічними обставинами та сучасними глобалізаційними тенденціями. За цей час селище з поліетнічного перетворилося на моноетнічне. Це позначилося на соціально-історичному розвитку, етнопрофесійній характеристиці занять домінуючої української людності містечка та на етнодемографічній ситуації в Чечельнику. Така ситуація є віддзеркаленням сучасного стану розвитку й інших населених пунктів як Поділля, так і України загалом.

Ключові слова: Чечельник, містечко, взаємовпливи, трансформація, поліетнічність, моноетнічність, конфесії, господарські заняття, колективізація, розкуркулення, Голодомор, звичаї та обряди.

За время многолетнего изучения этнокультуры подольского местечка Чечельник автор прослеживает межкультурные взаимовлияния и трансформации в местечковой среде в XIX – начале XXI в. Они были обусловлены рядом причин, связанных с историческими, общественно-политическими и экономическими условиями и современными глобализационными тенденциями. За это время местечко из полиэтнического преобразовалось в моноэтническое. Это повлияло на социально-историческое развитие, этнопрофессиональную характеристику занятий доминирующей украинской части жителей местечка и на этнодемографическую ситуацию в Чечельнике. Такая ситуация отображает современный уровень развития и других населенных пунктов как Подолии, так и Украины в целом.

Ключевые слова: Чечельник, местечко, взаимовлияния, трансформация, полиэничность, моноэтничность, конфессии, хозяйственные занятия, коллективизация, раскулачивание, Голодомор, обычаи и обряды.

http://www.etnolog.org.ua

Based on the years of studying the ethnic culture of Podillia town Chechelnyk, the author traces the intercultural interferences and transformations in small-town environment through the XIXth to early XXIst centuries. They were caused by several reasons related to historical, social, political and economic circumstances, as well as modern globalization trends. Since then, the town has transformed from multiethnic into monoethnic. This has told on the social and historical development, ethno-professional occupational specificity of the prevailing Ukrainian population of the town, as well as on the ethno-demographic situation in Chechelnyk. Such a situation also reflects the actual state of development of other settlements in both Podillia and Ukraine on the whole.

Keywords: Chechelnyk, small town, interactions, transformation, polyethnicity, monoethnicity, confessions, economical activities, collectivization, *rozkurkulennia* (dispossession), *Holodomor* (Famine), customs and rites.

Характерна для початку XXI ст. демократизація вітчизняної наукової гуманітаристики в етнологічній галузі втілилася передусім як тенденція регіоналізації та локалізації етнографічних досліджень, що є відповіддю на посилення всесвітніх глобалізаційних та інтеграційних процесів і відображенням прагнення зберегти етноідентифікацію населення на рівні малої батьківщини – села, містечка, міста, району. Крізь призму малої батьківщини суспільство прагне усвідомити та зберегти успадкований від попередніх поколінь історико-культурний ландшафт свого народу, розпізнати його автентичний голос у технічно-цивілізаційній поліфонії сучасного світу. Головний об'єкт локально-регіональних досліджень – історія міст і сіл, селищ і містечок. Останні є не просто проміжною ланкою між урбаністичним і сільським поселенням, вони – це своєрідна точка перетину між традицією і модернізацією, між консервативною сталістю життєвих практик села та динамічною мінливістю нововведень міста. Поліетнічні та поліконфесійні за своїм характером, ці поселення в Україні історично виникали як осередки народних промислів, ремесел, торгівлі, освіти; тут стикалися і толерувалися різні традиції та норми. Такими за етнокультурними і соціоекономічними параметрами є містечка Поділля і всієї Правобережної України, що

http://www.etnolog.org.ua

за часів радянської влади були перетворені на селища. У середині 70-х років XX ст. в Україні налічувалося 885 селищ міського типу, з них – 28 на Вінниччині та 19 на Хмельниччині. Наприкінці XIX ст., за даними А. Селіванова, у Подільській губернії було 7207 населених пунктів, у тому числі 120 містечок. Одним з них є колишнє містечко Чечельник, нині – селище міського типу, районний центр однойменного району Вінницької області.

Подільські містечка викликають особливий інтерес специфікою своєї культури, оскільки в них упродовж століть тісно переплітались історичні долі представників різних етносів: українців, євреїв, поляків, росіян, вірмен, циган тощо. З огляду на це, історико-етнографічне дослідження українських містечок набуває маркерної значимості в контексті пізнання народної традиційно-побутової культури як іншоетнічних їхніх мешканців, так і домінуючої в більшості з них української спільноти. Етнографічне вивчення історії подільського містечка дозволяє виокремити й осмислити важливі та ще малодосліджені аспекти повсякденної культури, соціально-економічного, громадського і релігійного життя, з'ясувати особливості формування етносвідомості та ментальних характеристик людності містечок як проміжної ланки між сільським та урбанізованим соціумом.

Наукова розробка цієї теми покликана сприяти усвідомленню суспільством і державою необхідності практичного врахування історичного спадку минулих поколінь і тих змін, які відбувалися в житті й побуті українського селянства в процесі урбанізації, та їхніх наслідків для української нації [8, с. 1–2].

Міжкультурні взаємовпливи та зміни, що відбувалися в містечковому середовищі Чечельника впродовж досліджуваного періоду, зумовлені низкою причин, пов'язаних з історичними, суспільно-політичними та економічними обставинами. Відтак і особливості зафіксованих нами трансформаційних процесів в етнокультурі Чечельника, як і України загалом, закорінені в політичних та соціально-економічних перетвореннях не лише сучасності, але й минулих епох. Тож, щоб краще зрозуміти та визначити їхні риси, варто звернутися до ключових моментів суспільного буття народу та життєдіяльності мешканців містечка зокрема.

http://www.etnolog.org.ua

Перебування під владою Великого князівства Литовського, Речі Посполитої, Російської імперії та у складі Радянського Союзу вплинуло на розвиток автохтонного українського населення й формування строкатої етнічної палітри Чечельника, а також зумовило як природні, так і цілеспрямовані зміни, пов'язані з інтересами і політичними стратегіями держав-метрополій.

Локалізація місця проживання представників різних етносів на території Чечельника виразно фіксується місцевими топонімами: у «Місті», що репрезентувало центральні вулиці, мешкали євреї, на «Тартаку» і «Мазурівці» – поляки, у «Липецькому» – українці, в «Анютино» – росіяни [11, с. 187–189]. Однак уже на початку XXI ст., згідно з даними Всеукраїнського перепису населення, у Чечельнику мешкало 5590 осіб. Серед них: 5453 українця, 82 росіянина, 11 молдаван, 6 поляків, 4 євреї тощо. За останні роки, незважаючи на збільшення загальної кількості населення Чечельника, його природний приріст щорічно зменшується. Така демографічна ситуація є характерною не лише для Чечельника, але й загалом для всієї України [7, с. 215].

Відповідно до етнічного складу більшість жителів Чечельника впродовж усієї історії дотримувалася трьох віросповідань – православ'я, католицизму та іудаїзму. Православна християнська конфесія є однією з найдавніших у містечку. Сьогодні тут панує Українська православна церква Московського патріархату. З появою в містечку євреїв з'являється й іудейська конфесія, яка з кінця XVIII ст., а особливо в XIX ст., поширилася на Поділлі у вигляді хасидизму. З переселенням у Чечельник у XVIII ст. частини етнічних поляків – мазурів – набуває розповсюдження і католицизм, який був нав'язаний також і частині українського населення містечка.

Багатоконфесійність ускладнювала внутрішнє життя Чечельника впродовж кількохсотрічної його історії. Проте укладання міжконфесійних шлюбів було звичним явищем, що також призводило до значних етнокультурних взаємовпливів. Найскладнішими виявляються стосунки в родинах, де батьки належать до різних конфесій, особливо це помітно в католицько-православних сім'ях. За свідченнями респондентів і власними спостере-

http://www.etnolog.org.ua

женнями можна стверджувати, що коли чоловік католик, а його дружина, будучи православного віросповідання, прийняла католицизм, то й діти їхні будуть католиками. Якщо чоловік католик, а дружина залишилася православною, то діти можуть бути обох віросповідань. У таких родинах, як правило, святкують як католицькі, так і православні свята [9, с. 156].

У XX ст. відбулися кардинальні зміни в етнічному складі містечка. Поляки і росіяни, потрапивши в іноетнічне середовище, майже повністю асимілювалися з українцями. Єврейське населення, яке пережило воєнне лихоліття, здебільшого мігрувало до інших країн [7, с. 215].

На традиційні господарські заняття мешканців Чечельника вплинув етнічний склад його мешканців. Основною галуззю економіки українського населення містечка, як і жителів Поділля загалом, здавна було землеробство та відповідні традиційні ремесла: ткацтво, стельмаство, лозоплетіння, бондарство тощо. Значний їх розвиток був обумовлений сприятливими природно-кліматичними і соціально-економічними умовами, а також потребами суспільства [12, с. 126–132]. Серед євреїв найпоширенішими були торгівля та ремісництво [15, с. 379–387].

Певного рівня в містечку досягло промислове виробництво, яке було пов'язане переважно з переробкою сільськогосподарської продукції. Радянська індустріалізація та колективізація тотально вплинули на всі сфери життя мешканців Чечельника. У цей час відбулася заміна усталеної системи господарювання, у результаті якої в селян відібрали землю та примусили вступити в «сози» (колгоспи і радгоспи). Місцевий старожил О. Ящишин згадував: «Той, хто розумніший, пішов у колгосп, тай ни пострадав. У нього нічого ни повалили, ни забрали хліба. А в цих позабирали всьо, і з горщиків повисипали… А батько зразу ни хтів іти, то клуню завалили, забрали. Діжки з капустою забрали, клоча з коноплів це. Ну, шо було забрали. Гола хата була, і дітей п'ятеро нас було… Тата засудили. Сховав два мішки пшениці і мішок муки. Викопав яму в коморі таку, вимастив, випалив її і сховав… Добули і три годи дали заключенія» [1]. Інша респондентка розповідала про ті самі роки так: «В 12 років ходила жати.

http://www.etnolog.org.ua

Мав тато п'ять десятин поля. Тата засудили за хліб. Викачка була. А мачуха – чужа – покинула. Лишилась я і два брати» [2].

Оскільки такі методи не допомогли, то селян скорили голодом: «Голод був, а Андрей був у армії. Прийшов і поступив у комсомольці. А хліба в нього не забрали. То мусіла іти за Андрея, хоть і дивитися на нього не могла. А він украде у тата хліба і меду. Принесе і каже: "На, їж! Бо з голоду здохниш"» [3]. Жителька містечка Г. Атаманенко, дочка селянина-одноосібника (індуса), розповідала про харчування в їхній родині під час штучно організованого голоду: «В голодовку жолудя їли. Відварували, їли жолудя. Листя з липи. Ходили туди-го, аж на Вирбецьке у ліс, нарвали того листя. З вакації гирке, а то ни таке. Тай насушиш, натреш, на сито просієш, спичеш той корж. Який то корж? На воді його пикли, шей солі не було. Це биз солі спичеш, як то, шо на дорозі отамо. Але мусіли їсти» [4].

Селяни мусили повертатися й до тих способів ведення господарства, які були пов'язані з архаїчними практиками життєзабезпечення, з використанням примітивних агрознарядь і засобів переробки збіжжя: «Ховали жорна в яму. Бо як почують шо жорнуєш, то прийшли та побили, тай усе. А як ми відро надерли, ни хочимо з Настьою дерти, бо тяшко дерти. Мама йде помагати. Тато, покойний, ішов помагати. Злази в яму, злази і помагає… Заким то відро здереш тої кукурузи, заморися. І до войни і после войни у ямі жорна стояли. Як уже война кончилася, вже так як лекши стало. Витягнули. Вже начали трошки ни так душити… Тато колись млина зробив, і вже мав пустити. Всьо як має бути. І каже: "Тай шоб був пустив, то були б мине на Соловки…". А так ни пустив. Тай того млина розібрали. Та тато коліща, тільки таке здорови, де він його допендив був, де він його взяв того коліща? І паса… Тай то коліща додому забрав, і його сховав… Шоб був ни сховав, то були б забрали. Викопав ямку, пригорнув тако. Ми його заміняли на бежову хустину» [5].

У цей час селян обклали численними податками, які сплатити було не під силу, а за несплату – їх притягували до відповідальності. Крім того, була ще контрактація – податок овочами. Наприклад, після збору врожаю необхідно було здати 100 кг

http://www.etnolog.org.ua

капусти, 15 кг буряків, 2 кг цибулі, 10 кг моркви, 100 кг помідорів, 100 кг огірків та 1 кг часнику. Зробити це потрібно було у вересні місяці, у зазначену в контрактації п'ятиденку. У випадку несплати вище перелічених податків їх стягували примусово. Нерідко такі стягнення становили удвічі більшу від необхідної суму. Часто за борги продавали господарські будівлі, навіть не розібравшись кому вони належать.

У випадку невиконання умов контрактації сільрада повторно «попереджала» боржника і вдавалася до санкцій: «Одноразово попереджаємо, що в разі не здачі овочів в указані терміни приймемо до В(ас) заходів згідно з п. 10 умови про контрактацію, а саме: стягнемо в безспірнім порядкові неустойку в розмірі подвійної разової вартості невиконаної частини умови» [6, с. 126].

Навіть улюблені традиційні фруктові сади в садибах селяни змушені були вирубувати, у зв'язку з податками, які вони мали сплачувати з кожного дерева. Відповідно, у цей період, як згадують мешканці містечка, – «Ми не їли яблук, груш, слив та вишень» [6].

Задавнені психологічні травми і спогади про нестерпно тяжке життя зберігаються в пам'яті мешканців Чечельника і нині. Г. Атаманенко також розповідала: «Кури продавали, яйці продавали. Самі ни їли, бо треба налоги віддавати. А налоги давали великі, налоги давали – 300 рублів. По 300, а ранчи 300, то це ж гроші. Корови ми ни тримали. Вже я була, то тоді корову тримали. А свині тримали. То ше й тримали свиню, і то тихенько. Бо треба було, як хочиш заколоти, то треба шкуру здати. То так тихенько кололи. Нашо, шо я маю шкуру здавати. Заколим, та й так. Під шопою, лигенько пішмалит тато, потрошки шоб ошмалити, і тихенько закололи, тихенько собі осмалили, бо треба шкуру було здати в соз. А кури є, нима курей, треба 800 штук яєць і здай… А тоді душили шоб нести в молошну. Ниси в молошну – тримаєш корову. Ходят записуют. Після нового року йде агент і пише. Хоть по півлітри молока, по літрі ниси» [7].

Селянським одноосібницьким господарствам сільрада с. Липецьке щороку складала плани весняної і осінньої сівби, цим самим жорстко визначаючи види та суми податків. Крім того,

http://www.etnolog.org.ua

у «Планах сівби» також було зазначено необхідну кількість насіння, страховий фонд, кількість насіння, яке потрібно очистити та протруїти. У сімейних архівах селян нам неодноразово траплялися збережені квитанції про доведені до сімей норми податків. Наприклад у «Плані» за 1932 рік та другому – без зазначення року, вказано, що також необхідно вивезти по 90 і 80 возів гною для удобрювання полів. Склавши такий «План сівби», місцеві органи влади мали можливість тут же складати плани стягування податків і штрафів. І така система працювала чітко. Скільки було видів податків у 1920–1950-х роках встановити важко, але однозначно можна стверджувати, що їх було настільки багато, що практично виконати їх повністю було неможливо.

Яскравим прикладом репресивної картини колгоспного життя тих часів є доля жителя Чечельника, селянина-одноосібника Арехта Аверковича Жмурка, про що нам розповіли вже його нащадки, які ревно зберігають пам'ять про свого працьовитого і вольового діда. Зі слів дітей та внуків, Арехта з дитинства був інвалідом і міг рухатися лише за допомогою двох палиць (очевидно, саме це врятувало його в майбутньому від заслання). Проте він був надзвичайно працьовитим і виконував роботу сидячи. Крім того, Арехта мав певну освіту та вольовий характер. Не терплячи наруги влади над своєю родиною, він звертався з чисельними скаргами на непомірні побори в різні органи тієї ж влади.

Перше велике розкуркулення цієї родини відбулося в 1931 році, про що активістом Ананієм Ящишиним було складено акт. Ще одне розкуркулення А. Жмурка було проведено 15 листопада 1940 року. Коли Жмурко повертався з поля в Ромашковому, то на дорозі його перестрів фінагент С. Пец, склав акт і забрав за несплачені борги коня і віз (грабарку). Третє розкуркулення відбулося після того, як Арефа Аверкович самотужки збудував млин. Він десь роздобув двигун, знайшов камені для жорен і все необхідне для налагодження роботи. Коли млин був готовий до пуску, від сільради з'явився представник, який повідомив, що якщо А. Жмурко запустить у роботу свій млин, то того ж дня буде розкуркулений і висланий у Сибір. Цілу ніч довелося роз-

http://www.etnolog.org.ua

бирати той млин, ховати його деталі, щоб зберегти родину від чергового розкуркулення та виселення.

Розв'язка в житті селянина-одноосібника А. Жмурка та його родини настала в 1950 році, коли його господарство обклали податком у сумі 1490 крб. 88 коп. Це стало крапкою в житті одноосібного селянського господарства. Щоб у майбутньому не сплачувати такі великі податки, А. Жмурко вирішив покинути своє поле і більше ніколи його не обробляти. Його дочки, закінчивши школу, пішли працювати на Чечельницький цукровий завод. На початку 1990-х років дочки А. Жмурка – Ганна й Анастасія – звернулися до місцевих органів влади з проханням відшкодувати матеріальні збитки, завдані їхній родині в 1930-х роках. Сума «відшкодування» становила 20 тис. купонів [6, с. 125–130]. Історія цієї сім'ї була типовою не лише для цієї місцевості. Адже так цілеспрямовано владою повсюдно витравлювалося саме відчуття господаря.

Об'єднані в колгоспи селянські землі згодом переформатували в радгосп Чечельницького цукрокомбінату. На початку 90-х років XX ст. радгосп складався з чотирьох відділень, які володіли основними землями містечка: 1447 га – відділення ім. Шевченка, 960 га – «Садиба», 1110 га – відділення ім. Петровського та 700 га – «Леніна». Радгосп займався вирощуванням цукрового буряку і його насіння. Після проголошення незалежності радгосп змінив свій статус і назву на САТ «Чечельницьке». Після розпаювання більша частина земель залишилася у САТ, що згодом реорганізували в чотири окремі фермерські господарства: СП «Золота нива» (керівник О. Посухівський), СП «ім. Шевченка» (керівник І. Козбан), ПСП «Чечельницьке» (керівник В. Гуренко) та ПСП «Чечель» (керівник Ю. Рикеда). З усіх селян, які одержали земельні паї, лише 20 осіб господарюють на власних полях, всі ж інші передали свої паї у вищезгадані СП і ПСП й агрофірмі «Ольгопіль». Усі наявні нині господарства займаються вирощуванням переважно зернових і технічних культур, подекуди – овочів, фруктів і баштанних[8].

Тож не варто дивуватися тому, що і сьогодні люди психологічно не готові самостійно обробляти землю, усвідомлюючи всі

http://www.etnolog.org.ua

складнощі, пов'язані з цим, за умови відсутності лояльності з боку влади. Тому всі господарські заняття жителів Чечельника впродовж досліджуваного періоду під впливом суспільно-політичних чинників зазнали змін і трансформацій. У зв'язку із сучасними складними економічними умовами відбувається поступова переорієнтація виробничої діяльності від промислової до сільськогосподарської з розвитком ремесел, промислів та допоміжних господарських занять, що відповідають потребам часу.

Станом на кінець XX ст. у Чечельнику повністю зникли такі найпоширеніші ремесла, як ткацтво, килимарство, шевство. Частково залишилися – деревообробка (столярство і теслярство), вишивка, лозоплетіння тощо. Із допоміжних видів господарської діяльності нині найкраще розвинене бджільництво. Тобто, функціонують лише ті галузі господарської діяльності, у яких є значна потреба, і вони економічно доцільні та вигідні нині.

Хоча впродовж усього XX ст. більшовицька влада засобами репресій і примусу намагалася викорінити приватновласницьку складову психології українців, і задекларовані державою проекти глобальної приватизації не знаходять належної підтримки в українському селянському середовищі, водночас деякі паростки відродження традиційних систем господарювання на землі зафіксовані нами як серед селян, так і міщан Чечельника. Зокрема, про долю власної справи досить оптимістично висловився власник місцевої агрофірми «Ольгопіль» П. Каленич. Стосовно якостей, якими повинен володіти сучасний фермер, він сказав, що така якість одна – справжня любов до села, землі та до своєї праці. І те, що сьогодні активно пропагують вертикально-інтегровані сільськогосподарські холдинги, – не зовсім правильно. Добре, якщо власник 100–200 тис. гектарів землі проживає в Україні, а якщо за кордоном, то він не бачить реального повсякдення сучасного села. Однак це сільське життя вимагає від нього допомоги школі, лікарні, дитячому садку. І він цим опікується, намагаючись якомога краще облаштувати своє рідне село. Його принцип – бізнес повинен поєднуватися з довколишньою красою та культурою [1].

http://www.etnolog.org.ua

Основні компоненти духовної культури мешканців Чечельника, так само як і здобутки матеріальної культури, під впливом різних чинників теж зазнали значних змін. Ще до початку колективізації селяни добре пам'ятали старі звичаї та обряди, що мали багатовікову історію. «Як весняна оранка, то став тато помолився Богу "Отче наш". Бога попросив: "Господи Ісусе Христе! Боже! Стань мені в помоч. Стань мені в помоч. Шоб як лекше начати і лекше кончати. Стань мені в помоч"». Під час жнив, на зажинках також дотримувалися старих звичаїв: «Помоляця Богу. Починали жати. Нажали один сніп. Зав'язали в'юрком. А тоді сіли – заколядували. Сяди на сніп мама і начинає колядувати» [9].

Так само іншими нині стали календарні та родинні обряди. Як згадують респонденти: «Колись парубки ходили колядувати з зіркою. Давали їм калачі, несли їх в церкву, давали батюшці, а він роздавав їм. За мої пам'яті [у 1920–1930-х рр. – *В. К.*] ходили без зірки. Дзвіночок брали з церкви. Парубки здорові ідут і колядуют» [10]. Нині ж збереглися лише окремі атрибути традиційного колядування, виконавцями якого є переважно діти. Так само зредуковані й елементи родинної обрядовості, які міщани намагаються адаптувати до свого сучасного світогляду та побуту.

Щодо сучасного конфесійного життя, то воно поволі відроджується на тлі багаторічних заборон і репресій по відношенню до служителів культу та прихожан. Очевидці – старожили Чечельника – свідчать, що в 1936 році всі культові споруди в містечку було закрито [11]. Згадують, що ще в 1935 році на Спаса святили яблука, а потім церкву закрили, скинули дзвін, стіни підірвали динамітом за два рази. Десакралізацію релігійної свідомості підтверджує практика будівництва із цегли від церковних споруд шкіл, складів, а церковні відправи проводити в непристосованих приміщеннях (сторожці на старому церковному подвір'ї, у занедбаній будівлі [4, с. 2]. Так, у костелі містечка зробили склад, згодом кінотеатр, а закриту синагогу пристосували під меблевий магазин. При цьому з 1956 року католики Чечельника свої богослужіння проводили в каплиці – родинному склепі Собанських на місцевому кладовищі [2, с. 3]. Протягом кількох

http://www.etnolog.org.ua

останніх років нащадок графа Ф. Собанського, граф Михайло Собанський, проводить реставрацію цього склепу [13].

Руйнування духовності та заборона релігії призвели до заміни обрядів релігійних на радянські атеїстичні. За свідченнями інформаторів, це відбувалося в різний спосіб: «Ходили паски святити крадієм. Син забрав матоциклом, а міліція перепинила і забрала. Люди їли паски, а я до обіду була в миліції. Василь приїхав, тай відпустили» [12]. «Колись як кінчались жнива плели вінок і клали голові [колгоспу. – *В. К.*] на голову. І з бурака плели вінок. І давали голові і бригадіру» [13]. «На обжинки виплітали вінок з пшениці, ше й молоток і звізду. Та й несли до голови в комору» [14].

Заміна релігійної обрядовості призвела до зміни структури всієї звичаєво-обрядової сфери, і зокрема ритуалів, пов'язаних із життєвим циклом людини. Більшість із них почали впроваджувати через заклади освіти і культури за радянськими сценаріями. Замість хрестин у 1970-х роках у Чечельнику святкували «звіздини», а весілля були комсомольськими, часом, з офіційним запрошенням місцевого партійного керівництва. Все це, як і в усій Україні, було спрямовано на виховання так званої нової радянської людини. Шлюб і сьогодні молодята Чечельника реєструють у РАГСі, однак зараз поширене також і церковне вінчання. Родинна обрядовість, хоча і зберегла ряд своїх складових, але їхнє наповнення суттєво звузилося. Наприклад, у весільній обрядовості збереглися лише такі традиційні її елементи, як сватання, коровайний обряд, покривання молодої, «почесна», «циганщина», «обжинки». Сам обряд нині проводиться, як правило, упродовж одного, зрідка двох, днів, на відміну від тижня в минулому. Майже повністю з обряду зникли весільні пісні. З весільної атрибутики збереглися окремі сталі речі: коровай, калач, гільце, вінок тощо.

Календарні свята й обряди українців Чечельника, як і загалом на Поділлі, розвивалися і побутували в руслі загальноукраїнської календарно-обрядової традиції. До тих свят, які збереглися в містечку до сьогодні, належать свята Новорічного циклу, Великдень, Зелені свята, Купайло, Спас тощо. Різдвяно-новорічні та Великодні свята в містечку є традиційно родинними з пев-

http://www.etnolog.org.ua

ним церковним впливом. Релігійну основу має і Храмове свято, що збереглося у православної частини мешканців Чечельника, і сьогодні святкується двічі – на Покрову та на Михайла. Купайло нині святкують виключно за сценарієм будинку культури.

Істотні зміни на сучасному етапі в повсякденній культурно-дозвільній діяльності мешканців Чечельника, як і повсюдно в Україні, були спричинені й соціально-політичними змінами (розвал «ідеологічно-культурної машини» радянської системи, відкритість до зовнішніх культурних впливів), і технологічними інноваціями (зокрема, масовим поширенням аудіо- та відеотехніки, комп'ютерів, мобільного зв'язку тощо). Нині, завдяки Інтернету, електронні засоби масової інформації стали найбільш доступними і дешевими для більшості населення містечка, у тому числі й для молоді. Користування технічними засобами займає значну частину дозвілля молоді, вони виступають альтернативою інституту традиційного формування духовного світу, ціннісних орієнтацій, соціальних установок нових поколінь. Тож у багатьох своїх рисах більшість молодих людей повторює екранні зразки, які виховують для себе «зручного» глядача, і котрі часто є спотвореним віддзеркаленням дорослого світу речей, взаємин і цінностей.

Відтак і для молоді Чечельника також характерні сьогодні вестернізація культурних потреб та інтересів, поява схематизованих зразків-стереотипів масової культури в її примітивному відтворенні, прояви жорстокості, задоволення матеріальних потреб через використання аморальних засобів. Саме таких висновків можна дійти, аналізуючи численні інтернет-форуми, публікації у ЗМІ, дані різноманітних служб. Часто такий спосіб поведінки є наслідком невирішених соціально-економічних проблем жителів маленького містечка.

На кінець XX ст. у Чечельнику діяли: цукровий, спиртовий та маслозаводи, фабрика «Україна» та інші дрібніші підприємства, які забезпечували робочими місцями значну частину мешканців містечка. Так, наприклад, лише на цукровому заводі працювало понад 500 робітників. Сьогодні в Чечельнику діють: виробничо-наукова фірма «Полімерсервіс», яка виготовляє пластикові

http://www.etnolog.org.ua

труби; виробництвом сирів займаються на маслозаводі [3, с. 172–173]. Також працює приватна меблева фабрика «LisMaster», заснована у 2006 році. Вона виробляє сучасні якісні меблі, які постачають до багатьох країн [16].

Нині значна частина працездатного населення залишилася без роботи. У 2011 році на обліку в центрі зайнятості перебувала 1751 особа, з них лише 677 було трудовлаштовано. Відповідно, у 2012 році – 1745 осіб, а з них 644 знайшли роботу.

Станом на 2012 рік у Чечельнику мешкало 5755 осіб. З них у двох дитячих садках перебувало 240 дітей, а у двох школах навчалося 740. Частина жителів містечка виїхала на заробітки за кордон. Дехто там і залишився жити. Наприклад, С. Нанарова виїхала до Фінляндії, спочатку тимчасово, а тепер залишилася на постійне проживання, вийшовши заміж за фіна. Колишня жителька Чечельника В. Поцілуйко працює в Чехії, О. Коваль з дочкою – в Італії. У Російській Федерації працюють і вже постійно проживають П. Ободянський та А. Поліщук [15]. Такі тенденції все більше стають характерними для містечка.

У XX ст. значних змін зазнав і екологічний світогляд населення. Якщо фольклорні тексти краю фіксують бережне ставлення до землі, усього живого, то реалії показують протилежну картину. Зміни в природокористуванні та землекористуванні призвели до широкомасштабного розорювання земель, вирубування лісів, зарегулювання водойм. Все це позначилося на якості питної води та ґрунтів, а відповідно змінився і рослинний світ краю. Зникають традиційні ремесла і промисли, що найбільше залежні від природного середовища, зокрема лозоплетіння, бондарство та ін. Таким чином утверджувалася суто споживацька психологія, у якій уже не було місця одухотворенню довкілля. Проте потяг місцевих мешканців до краси та пізніше відродження природного ландшафту свідчать, що за відповідних умов можливо повернути і природне світовідчуття українців.

Так, у кінці 80-х років XX ст. було насаджено абрикосові посадки з ініціативи Чечельницького лісгоспу. З кінця 80-х – упродовж 90-х років XX ст. на території Чечельницького району створено ряд природних заповідників місцевого значення, у тому

http://www.etnolog.org.ua

числі і на землях Чечельника: «Терещуків яр» і «Ромашково» [10, с. 392–396]. У 2009 році указом Президента України створено Національний природний парк «Кармелюкове Поділля». Це єдиний заповідний об'єкт такого типу на Вінниччині [17, с. 35]. Територія Парку займає частину Подільського плато. Він створений як архіважлива підсистема світової системи охорони довкілля, раціонального природокористування та рекреації, і є оптимальним поєднанням відтворення, збереження, охорони природного середовища з рекреаційною та традиційною господарською діяльністю, регламентованою чинним природоохоронним законодавством. У ландшафтному і ботанічному аспектах «Кармелюкове Поділля» є одним з небагатьох осередків рідкісних, мало трансформованих змішаних грабово-дубових угруповань, широколистяних лісових центральноєвропейських ландшафтів не лише на Вінниччині та Правобережжі, але й в Україні. Територія Парку багата на рідкісні для України види рослин, які знаходяться на межі поширення свого ареалу [14, с. 21–22].

Площа Парку – 20 203,4 га. Він частково охоплює території двох адміністративних районів Вінниччини: 1515,5 га – землі Торканівської сільради Тростянецького району та 18 687,9 га – землі 11 (з 16) сільрад Чечельницького району, які мають природоохоронні території. З Чечельницькою селищною радою взаємодія Парку найтісніша. Це зумовлено тим, що саме в Чечельнику розміщується адміністрація Парку. На території Чечельницької сільради є два заповідних об'єкти – ботанічні пам'ятки природи «Терещуків Яр» та «Ромашково». Урочище «Вишенька» стало базою для проведення у 2014 році регіонального молодіжного форуму «Південне Поділля – перлина України». Також по території сільради прокладено ряд екологічних стежок і туристичних маршрутів: «Ромашково», «Вишенька», «Заповідними стежками».

Національний природний парк та місцеві громади мають налагодити тісну співпрацю. Люди повинні бути зацікавлені у збереженні природних комплексів, сприяти захисту і підтримці біорізноманіття, розвитку інфраструктури природно-заповідної території. Адже вона як територіальна структура має забезпечувати робочими місцями локальні громади та надавати їм мож-

http://www.etnolog.org.ua

ливості для розвитку через стале використання ресурсів. Крім того, ці землі мають вагоме значення для відпочинку, неабияку освітню та наукову цінність, виняткові естетичні риси, релігійну чи духовну значущість, а також є важливими для екосистеми і приносять користь громадам. Взаємодія з Парком не може бути обмежена територіальними межами, адже він є не тільки природоохоронною, але й культурно-освітньою, рекреаційною та науково-дослідною установою, і об'єкти цих видів діяльності не прив'язані до певної території [5, с. 17–19].

Таким чином, аналіз соціокультурних реалій сьогодення Чечельника дозволяє дійти висновків про те, що трансформації та етнокультурні взаємовпливи в середовищі мешканців містечка закорінені як в історичному минулому, так і в сучасних глобалізаційних виявах і тенденціях. Осягнення цих змін важливо також з огляду на прогнозування майбутніх етнокультурних процесів в Україні в цілому. Дослідження дозволило також дійти висновків щодо перетворення поліетнічного за складом населення селища на моноетнічне. Це позначилося на соціально-історичному розвитку, етнопрофесійній характеристиці занять домінуючої людності містечка та на етнодемографічній ситуації в Чечельнику, що є віддзеркаленням сучасного стану розвитку й інших населених пунктів як Поділля, так і України загалом.

Примітки

[1] Записав В. Косаківський 9 травня 2000 р. від Олексія Федоровича Ящишина, 1915 р. н., жителя смт Чечельник Вінницької обл.

[2] Записав В. Косаківський 13 лютого 2000 р. від Оляни Афанасіївни Ободянської, 1912 р. н., жительки смт Чечельник Вінницької обл.

[3] Записав В. Косаківський 13 лютого 2000 р. від Оляни Афанасіївни Ободянської, 1912 р. н., жительки смт Чечельник Вінницької обл.

[4] Записав В. Косаківський 18–19 серпня 2010 р. від Ганни Арефівни Атаманенко, 1930 р. н., жительки смт Чечельник Вінницької обл.

[5] Записав В. Косаківський 18–19 серпня 2010 р. від Ганни Арефівни Атаманенко, 1930 р. н., жительки смт Чечельник Вінницької обл.

[6] Записав В. Косаківський 18–19 серпня 2010 р. від Ганни Арефівни Атаманенко, 1930 р. н., жительки смт Чечельник Вінницької обл.

http://www.etnolog.org.ua

[7] Записав В. Косаківський 18–19 серпня 2010 р. від Ганни Арефівни Атаманенко, 1930 р. н., жительки смт Чечельник Вінницької обл.

[8] Записав В. Косаківський 1 березня 2013 р. від Івана Володимировича Козбана, 1963 р. н., жителя смт Чечельник Вінницької обл.

[9] Записав В. Косаківський 26 лютого 2007 р. від Ганни Арефівни Атаманенко, 1930 р. н., жительки смт Чечельник Вінницької обл.

[10] Записав В. Косаківський 13 лютого 2000 р. від Оляни Афанасіївни Ободянської, 1912 р. н., жительки смт Чечельник Вінницької обл.

[11] Записав В. Косаківський 29 листопада 1989 р. від Григорія Олександровича Гальчинського, жителя смт Чечельник Вінницької обл.

[12] Записав В. Косаківський 11 лютого 2000 р. від Ганни Петрівни Годованої, 1928 р. н., жительки смт Чечельник Вінницької обл.

[13] Записав В. Косаківський 11 лютого 2000 р. від Ганни Петрівни Годованої, 1928 р. н., жительки смт Чечельник Вінницької обл.

[14] Записав В. Косаківський 13 лютого 2000 р. від Оляни Афанасіївни Ободянської, 1912 р. н., жительки смт Чечельник Вінницької обл.

[15] Записав В. Косаківський 1 березня 2013 р. від Анастасії Сергіївни Монастирської, 1960 р. н., жительки смт Чечельник Вінницької обл.

Джерела та література

1. *Білоусова Н.* Яким має бути справжній газда [Електронний ресурс] / Н. Білоусова // День. – 2010. – № 21. – Режим доступу : http://www.day.kiev.ua/uk/article/ekonomika/yakim-maie-buti-spravzhniy-gazda.

2. *Ветлугін (Шарапанівський) С.* Чечельницький костьол – «мур католицизму на півдні України» / С. Ветлугін (Шарапанівський) // Чечельницький вісник. – 1999. – 24 серп. – С. 3.

3. *Вовк С. Т.* Нариси з історії Чечельника. З найдавніших часів до наших днів : монографія / С. Т. Вовк, В. А. Косаківський, С. В. Таранець. – Вінниця : Віноблдрукарня, 2000. – 214 с.

4. *Гальчинський М.* Відроджена святиня / М. Гальчинський // Чечельницький вісник. – 1999. – 27 лип. – С. 2.

5. *Дудник Г. Л.* Аспекти співпраці НПП «Кармелюкове Поділля» з територіальними громадами / Г. Л. Дудник // Екологічний контроль і моніторинг стану дубових лісів Поділля та особливості їх природного відновлення : Матеріали І міжнар. наук.-практ. конф., 20–22 травня 2015 року. – Чечельник, 2015. – С. 16–19.

6. *Косаківський В. А.* Архів Жмурка Аверкія Захаровича (1855 р. н.) та його сина Арехти (Арефи) (1896–1972) як джерело з історії м. Чечельник

http://www.etnolog.org.ua

на Південно-Східному Поділлі першої половини XX століття / В. А. Косаківський // Матеріали XIII Поділ. іст.-краєзнав. конф. / редкол.: Завальнюк О. М. (голова), Войтенко В. І. (співголова), Баженов Л. В. (відп. ред.) та ін. – Кам'янець-Подільський : Абетка, 2010. – С. 123–131.

7. *Косаківський В. А.* Етнічний та кількісний склад населення Чечельника у XVI – на початку XXI ст. / В. А. Косаківський // Наукові записки Вінницького держ. пед. ун-ту ім. М. Коцюбинського. Серія: Історія / за заг. ред. проф. П. С. Григорчука. – Вінниця, 2006. – Вип. 10. – С. 212–216.

8. *Косаківський В. А.* Етнокультурна характеристика населення містечка Чечельника в історичному розвитку (XIX – початок XXI століття) : автореф. дис. … канд. іст. наук / В. А. Косаківський. – Вінниця, 2013. – 20 с.

9. *Косаківський В. А.* Особливості релігійного життя містечка Чечельник на Південно-Східному Поділлі в XIX – на початку XXI ст. / В. А. Косаківський // Релігійне життя Поділля минуле і сучасне. До 1020-ліття хрещення Русі та 250-річчя Вінницького кафедрального Спасо-Преображенського собору : Матеріали Всеукр. наук.-теорет. конф., 18 вересня 2008 року. – Вінниця, 2008. – С. 156–160.

10. *Косаківський В. А.* Рослинний світ Чечельницького району на Вінниччині та його охорона / В. А. Косаківський // Подільська старовина. – Вінниця : Державна картографічна фабрика, 2008. – С. 388–397.

11. *Косаківський В. А.* Топоніміка селища Чечельник на Південно-Східному Поділлі / В. А. Косаківський // Наукові записки Вінницького держ. пед. ун-ту ім. М. Коцюбинського. Серія: Історія / за заг. ред. проф. П. С. Григорчука. – Вінниця, 2008. – Вип. 13. – С. 184–190.

12. *Косаківський В. А.* Традиційні господарські заняття українців Південно-Східного Поділля (за матеріалами містечка Чечельник) / В. А. Косаківський // Матеріали до української етнології. – Київ, 2009. – Вип. 8 (11). – С. 125–133.

13. *Кот С.* Путешествуя историей: Чечельник [Электронный ресурс] / С. Кот. – Режим доступа : http://sergekot.com/%D1%87%D0%B5%D1%87%D0%B5%D0%BB%D1%8C%D0%BD%D0%B8%D0%BA/.

14. *Леонтяк Г. П.* Природно-заповідний фонд – живе відтворення природи / Г. П. Леонтяк // Екологічний контроль і моніторинг стану дубових лісів Поділля та особливості їх природного відновлення : Матеріали І міжнар. наук.-практ. конф., 20–22 травня 2015 року. – Чечельник, 2015. – С. 20–24.

http://www.etnolog.org.ua

15. *Лукин В.* 100 еврейских местечек Украины : ист. путеводитель / В. Лукин, А. Соколова, Б. Хаимович. – Санкт-Петербург : Изд. А. Гершт, 2000. – Вып. 2. – 704 с.

16. Мебельная фабрика LisMaster [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.lismaster.com.ua/about.html.

17. *Романчук О. П.* Територія Національного природного парку // Екологічний контроль і моніторинг стану дубових лісів Поділля та особливості їх природного відновлення : Матеріали І міжнар. наук.-практ. конф., 20–22 травня 2015 року. – Чечельник, 2015. – С. 35–43.

SUMMARY

Based on the years of studying the ethnic culture of Podillia town Chechelnyk, the author traces the intercultural interferences and transformations in small-town environment through the XIXth to early XXIst centuries. They were caused by several reasons related to historical, social, political and economic circumstances, as well as modern globalization trends.

The town's staying under the rule of different countries influenced to a considerable degree on the development of indigenous Ukrainian population and the formation of variegated ethnic palette of Chechelnyk. According to the ethnic composition, the majority of Chechelnyk inhabitants were adherents of three faiths – Orthodoxy, Catholicism and Judaism. In the XXth century happened the essential changes in the town's ethnic composition. The Poles and Russians, having found themselves in heteroethnic environment, almost completely assimilated with Ukrainians. The majority of Jewish population migrated to other countries after the Second World War.

The main branches of economics of Ukrainian population, and the Podillia inhabitants altogether as well, has long since been agriculture and related conventional crafts, such as weaving, craft of cart-wrights, wickerworking, cooperage, etc. Commerce and handicrafts were widespread among the Jews. Industrial production was associated mainly with the processing of agricultural products. The Soviet industrialization and collectivization have totally affected all spheres of life of Chechelnyk inhabitants. Also at this time changed the established economic system, and as a consequence, the peasants' land was confiscated. The peasants themselves were forced to join collective farms. A striking example of the repressive picture of life of those days is the fate of an individual peasant A. A. Zhmurko.

Due to difficult current economic conditions, there lasts a gradual reorientation of production activity from its industrial form to the agricultural one, being accompanied with development of handicrafts, trades

http://www.etnolog.org.ua

and complementary occupations appropriate to the needs of time. By the late XXth century, among the most common crafts there had totally disappeared weaving, carpet weaving, and shoemaking. However, woodworking (joinery and carpentry), embroidery, wickerweaving, etc. had partly remained. At present among complementary kinds of economic activities beekeeping is fully developed.

The main components of spiritual culture of Chechelnyk residents, as well as the achievements of material culture, also have considerably changed influenced by various factors. Even before the collectivization the peasants remembered well centuries-old old customs and rituals. Destruction of spirituality and prohibition of religion have led to the fact that religious practices were replaced by the Soviet atheistic ones. Most of the latter came to be implemented through institutions of education and culture after the Soviet scenarios. Family rituals, though retained a number of their components, yet lost much of their content. For example, in nuptial rites, there remained only such their conventional elements as matchmaking, roundloaf ritual, veiling of a bride, *pochesna* (honouring), *tsyhanshchyna* (making rounds throughout a settlement being disguised in Gypsies' clothing), and harvest festival. Calendar festivals and rites of the Chechelnyk Ukrainians, as well as of the whole Podillia region, developed and existed in the course of the general Ukrainian calendar and ritual tradition.

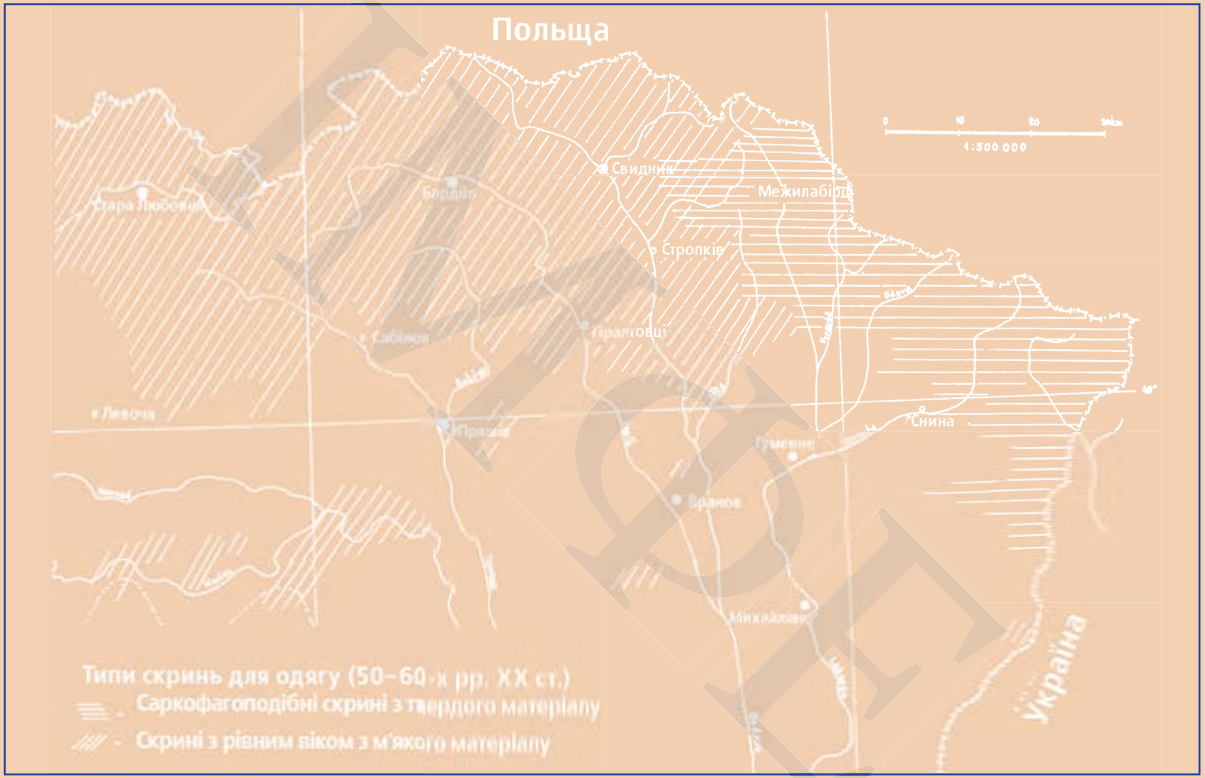
Significant changes in the modern period in everyday cultural and recreational activities of Chechelnyk residents, as well as in Ukraine everywhere, were determined by both socio-political changes and technological innovations. In the XXth century, the ecological world outlook of population underwent changes as well. If folkloric texts of the region recorded a careful treatment of earth and the whole creation, the reality showed just the opposite picture. Changes in nature management and land use have led to the large-scale tilling of land, deforestation, and water overregulation. Yet love of locals to the beauty and following revival of natural landscape demonstrate that the Ukrainian natural attitude can be returned under appropriate conditions. In 2009, on the territory of the region the National Park *Karmaliuk Podillia* was established. It can be a stimulus to revival.

Keywords: Chechelnyk, small town, interactions, transformation, polyethnicity, monoethnicity, confessions, economical activities, collectivization, *rozkurkulennia* (dispossession), *Holodomor* (Famine), customs and rites.

http://www.etnolog.org.ua

ДІАСПОРА, ЕТНІЧНІ ТА СУБЕТНІЧНІ ГРУПИ, НАЦІОНАЛЬНІ МЕНШИНИ:
проблеми збереження і конструювання ідентичності

ІМФЕ



Авторська карта М. Сополиги. Типи скринь для одягу (кінець XIX – початок XX ст.)

http://www.etnolog.org.ua

http://www.etnolog.org.ua

УДК 355.257.7(71=161.2)"1914/1918"

Георгій КОЖОЛЯНКО
(Чернівці)

УКРАЇНЦІ В КАНАДІ В РОКИ ПЕРШОЇ СВІТОВОЇ ВІЙНИ: ІНТЕРНУВАННЯ

Етнічні українці наприкінці XIX – на початку XX ст. емігрували до Канади (з Галичини й Буковини), але в роки Першої світової війни вони були переслідувані (інтерновані) як агенти Австрії.

Ключові слова: інтернування, меморіали, громади, утиски, майно, українці, «вороги країни».

Этнические Украинцы в конце XIX – начале XX вв. эмигрировали в Канаду (из Галиции и Буковины), но в годы Первой мировой войны они были преследуемы (интернированы) как агенты Австрии.

Ключевые слова: интернирование, мемориалы, общества, притеснения, имущество, украинцы, «враги страны».

Ethnic Ukrainians in the late XIXth to early XXth centuries. emigrated to Canada (from Halychyna and Bukovyna), but during World War I they were persecuted (interned) as agents of Austria.

Keywords: internment, memorials, communities, harassment, property, Ukrainians, *enemies of country*.

Початок XX століття для Канади був періодом масового заселення емігрантами з різних країн світу, серед яких було багато українців. Уряд обіцяв усім новоприбулим рівноправне громадянство і підтримку в пошуках кращої долі.

У серпні 1914 року почалася Перша світова війна. Канада, яка стала новою батьківщиною для українських емігрантів, у той час була колонією Великобританії. Західноукраїнські землі (Галичина і Буковина) перебували у складі Австро-Угорщини, що ворогувала з Канадою. Українці, які проявляли відданість Канаді, стали її «ворогами».

Наприкінці XX – на початку XXI ст., завдяки публікаціям Л. Луцюка, Б. Кордана, В. Гуменюка та інших, усьому світу стало

http://www.etnolog.org.ua

відомо про страждання, утиски та інтернування українців з Австро-Угорщини в період 1914–1920 років. Навіть ще протягом двох років після завершення війни українці (вихідці з провінцій Австро-Угорщини) продовжували зазнавати переслідувань і репресій [14]. Тільки наприкінці XX – на початку XXI ст. почали з'являтися статті та книги, у яких тією чи іншою мірою порушувалося питання переслідування людей у Канаді в роки Першої світової війни, зокрема вихідців з Галичини і Буковини [13; 15–18].

Не так давно в Канаді почали широко говорити про переслідування українців у роки Першої світової війни. 22 серпня 2012 року було ухвалено встановити меморіальні дошки в семи провінціях Канади, де існували табори інтернованих (у Новій Шотландії, Онтаріо, Манітобі, Саскачевані, Альберті, Британській Колумбії, Квебеку).

У 1914 році канадський уряд видав указ про реєстрацію та інтернування іноземців «ворожої національності». У результаті цього указу проти українців – вихідців з областей, які в цей час входили до складу Австро-Угорщини, були спрямовані різноманітні репресивні заходи. Протягом шести років галичани та буковинці, хоча вони й прибули до Канади на запрошення уряду як поселенці, зазнали чимало страждань.

Десятки тисяч вихідців з Європи, визнані «ворожими іноземцями», були змушені пред'являти документи, які засвідчують особу, і регулярно доповідати в поліцію про своє перебування та діяльність. Багато з них були піддані іншим, санкціонованим державою приниженням: позбавлення громадянських прав, обмеження свободи слова, пересування та об'єднання, депортація і конфіскація майна. Майно інтернованих, як правило, по завершенні війни не було повернуто. Загалом 88 000 «ворожих іноземців» протягом цього періоду змушені були регулярно повідомляти поліцейській владі про місце свого перебування [10].

До сьогодні збереглося небагато свідчень про інтернування. Зокрема, у канадській газеті *Calgary Herald* (стаття «Архітектору міста доручено виставку про війну») зазначено, що «існує мало

http://www.etnolog.org.ua

свідчень про табори, але під час Першої світової війни сотні людей, які прийшли в цю країну для кращого майбутнього, мали зруйновані мрії, іммігранти з окремих країн були інтерновані на час війни» [22].

Звичайно, громадськість подавала голос проти репресій. Наприклад, у липні 1916 року група канадських редакторів опублікувала звернення до свого народу: «Українці Західної Канади після початку війни важко постраждали через те, що вони були громадянами Австрії. Не провина їх у тому, що почалася війна. Колишня їхня країна опинилася у ворожому таборі, але це не означає, що прибулі люди є ворожими Канаді людьми і шпигунами» [9].

Канадські роботодавці несправедливо кваліфікували українців Галичини та Буковини як австрійців і «ворожих іноземців». Водночас значна кількість людей сподівалася на вихід з війни, отримавши власну національну автономію із широкими правами. Однак на початку XX ст. до українців у Канаді ставилися як до «ворожих австрійців». Їх переслідували, тисячі з них були інтерновані, вигнані з роботи. Їхні прохання надати роботу не задовольнялися.

Такі дії здійснювалися, незважаючи на те що Міністерство закордонних справ Великобританії повідомило, що Оттава визнає цих східних європейців («дружніх іноземців») жителями Канади, надає їм певні пільги. Однак насправді було інакше. Чоловіки, жінки і діти страждали не через те, що вони зробили проти Канади, а тільки тому, що вони були родом з австрійських земель. Цікаво, що навіть наприкінці XX ст. вихідці з Буковини (українці) вважали себе австрійцями. Етнографічне обстеження мешканців Альберти в 1989–1990 роках засвідчило, що ті, хто виїхав у Канаду з Буковини, вважали себе австрійцями до кінця XX ст. Зокрема, одним з інформаторів був громадянин Канади у віці майже сто років Георгій Струц, українець-емігрант (виходець із с. Михальча, що неподалік від м. Чернівців), народжений на Буковині в кінці XIX ст. Тільки при детальному опитуванні вказав, що він українець з Австрії, хоча спочатку стверджував, що він австрієць [7, с. 3–7].

http://www.etnolog.org.ua

Ще в серпні 1914 року канадський уряд видав Акт адекватних дій зі зверненням до всіх «ворожих національностей», які повинні офіційно зареєструватися.

Понад 10 % серед тих, хто виїхав на постійне проживання до Канади, було інтерновано. Загальна кількість інтернованих урядом Канади, за неповними підрахунками, склала 8579 осіб [3; 4; 14]. Крім того, було інтерновано 5954 австро-угорці за походженням (здебільшого українців із Закарпаття). Інтернованих помістили в концентраційні табори, де життя було дуже важким. Вони не мали доступу до газет і можливості листування. Їх використовували на різноманітних роботах. Зокрема, для інтернованих було організовано 24 концентраційні табори:

– Монреаль, Квебек (із 13 серпня 1914 р. до 30 листопада 1918 р.). Зал Імміграції;

– Кінгстон, Онтаріо (з 18 серпня 1914 р. до 3 листопада 1917 р.). Форт Генрі;

– Вінніпег, Манітоба (з 1 вересня 1914 р. до 20 липня 1916 р.). Бараки у Форт Озборн і Форт Гері;

– Галіфакс, Нова Шотландія (з 8 вересня 1914 р. до 3 жовтня 1918 р.). Цитадель;

– Вернон, Британська Колумбія (з 18 вересня 1914 р. до 20 лютого 1920 р.). Будинок провінційного уряду;

– Нанаймо, Британська Колумбія (з 20 вересня 1914 р. до 17 вересня 1915 р.). Будинок провінційного уряду;

– Брандон, Манітоба (із 22 вересня 1914 р. до 29 липня 1916 р.). Будинок виставок;

– Летбрідж, Альберта (із 30 вересня 1914 р. до 7 листопада 1916 р.). Будинок виставок;

– Петаууа, Онтаріо (з 10 грудня 1914 р. до 8 травня 1916 р.). Поліцейський табір;

– Торонто, Онтаріо (із 14 грудня 1914 р. до 2 жовтня 1916 р.). Бараки Станлі.

– Капускейсинг, Онтаріо (із 14 грудня 1914 р. до 24 лютого 1920 р.). Гуртожиток;

– Ніагара Фалз, Онтаріо (з 15 грудня 1915 р. до 31 серпня 1918 р.). Арсенал;

http://www.etnolog.org.ua

– Боупорт, Квебек (із 28 грудня 1914 р. до 22 червня 1916 р.). Арсенал;

– Спірит Лейк, Квебек (із 13 січня 1915 р. до 28 січня 1917 р.). Гуртожиток;

– Су Сайнт Марі, Онтаріо (із 3 січня 1915 р. до 29 січня 1918 р.). Арсенал;

– Ангерст, Нова Шотландія (із 17 квітня 1915 р. до 27 вересня 1919 р.). Завод з виготовлення залізних речей;

– Монаші-Мара Лейк, Британська Колумбія (із 2 січня 1915 р. до 29 липня 1917 р.). Намети та гуртожитки;

– Ферні-Морисі, Британська Колумбія (з 9 червня 1915 р. до 21 жовтня 1918 р.). Орендовані приміщення;

– Банфф-Кейв енд Бейесн і Кесл Моунтен, Альберта (із 14 липня 1915 р. до 15 липня 1917 р). Будинок адміністрації парку і намети в Кесл Моунт;

– Еджвуд, Британська Колумбія (з 19 серпня 1915 р до 23 вересня 1916 р). Гуртожиток;

– Ревелстоук-Філд-Отеро, Британська Колумбія (із 6 вересня 1915 р. до 23 жовтня 1916 р.). Гуртожиток;

– Джаспер, Альберта (з 8 лютого 1916 р. до 31 серпня 1916 р.). Будинки адміністрації парку;

– Мунсон, Альберта-Ітон, Саскачеван (із 13 жовтня 1918 р. до 21 березня 1919 р.). Залізничні вагони;

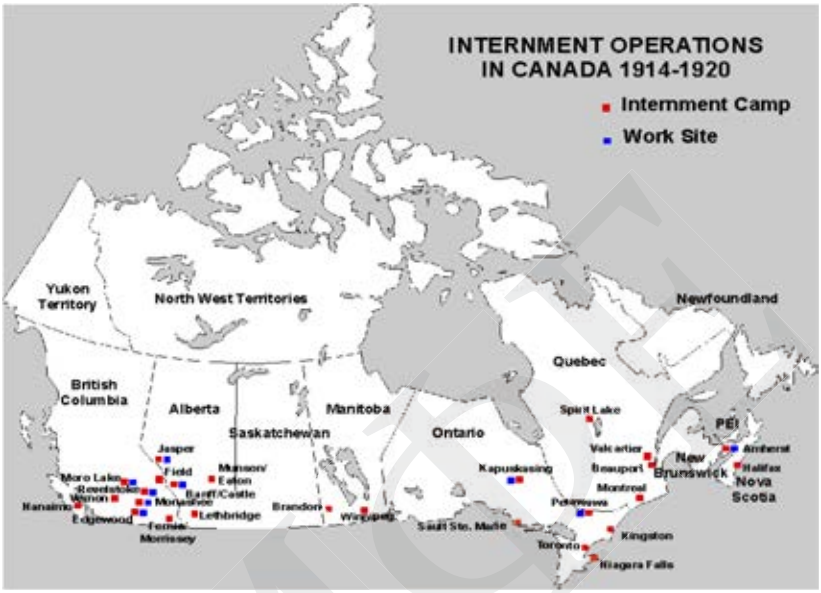
– Валкартє, Квебек (із 24 квітня 1915 р. до 23 жовтня 1915 р.). Поліцейський табір (див. іл. 1).

Ув'язнені працювали на будівництві доріг і залізничних мостів, рубали ліс і освоювали нові території.

Інтерновані українці постійно протестували проти обставин, у яких вони опинилися. Так, наприклад, у концтаборі Капускейсингу 1916 року відбувся справжній бунт, який охопив близько 1200 в'язнів та 300 охоронців.

У місцевостях Сідні та Нової Шотландії інтерновані українці, які важко працювали на шахтах і заводах, організували голодний страйк. Вони вимагали повернення в Онтаріо або виселення в Австрію. Інтерновані намагалися втекти, багато хто загинув під час втечі. Люди не витримували принижень і вчиняли самогубства.

http://www.etnolog.org.ua



Іл. 1. Карта таборів інтернованих у Канаді. 1914–1920 рр. [6]

Іл. 2. Табір інтернованих у Британській Колумбії. 1916 р. [6]

http://www.etnolog.org.ua

Іл. 3. Пам'ятна дошка, присвячена канадським українцям, які були інтерновані в роки Першої світової війни. *(Canada's First National Internment Operations – 1914–1920, Winnipeg, 2015)*

Іл. 4. Дошка і пам'ятний знак інтернованим українцям біля приміщення Парламенту Манітоби (м. Вінніпег, Канада) (напис: «Пам'ятайте, вивчайте, ніколи не забувайте / Remember, Learn, Never Forget. Unveiling of the Internment Statue»). Скульптор Джон Бокстел. 2015 р.
(*Canada's First National Internment Operations – 1914–1920, Winnipeg, 2015*)

http://www.etnolog.org.ua

Іл. 5. Симпозіум «Перші канадські операції з інтернування, 1914–1920». (Вінніпег, Канада). 2015 р.
(Canada's First National Internment Operations – 1914–1920, Winnipeg, 2015)

В альбертській газеті «Де Калгарі Дейлі Гералд» під час війни з'явилося звернення жінок м. Калгарі і провінції Альберта: «Ми, що нижче підписалися, українські та австрійські жінки, звертаємося до жінок м. Калгарі і цієї провінції. Ми приїхали в цю країну, щоб побудувати в Канаді нове життя. Ми не є шпигунами. Тисячі наших чоловіків воюють під британськими та російськими прапорами. Ми звільнені з роботи, тому що нас вважають ворожими іноземцями, але ми правдиві Канаді. Що нам робити без роботи? Нам голодувати? Чи шукати заробіток шляхом розпусного життя? Чи не підтримують нас жінки Калгарі?» (Анні Берлин, Ольга Кранока, Мері Каскин, Мері Зебровка, Дайна Добрізка, Мері Зечн, Анні Крашискі, Мері Брошка, 29 лютого 1917 р.) [26].

Українці, які прибули до Канади з Галичини та Буковини, використовували вступ у канадську армію, щоб їх не інтернували.

http://www.etnolog.org.ua

Іл. 6. Відкриття й освячення пам'ятника інтернованим українцям поряд з пам'ятником Тарасу Шевченку біля Парламенту Манітоби (м. Вінніпег, Канада). Скульптор Джон Бокстел. 2015 р.
(Canada's First National Internment Operations – 1914–1920, Winnipeg, 2015)

http://www.etnolog.org.ua

Часто емігранти надавали неправдиву інформацію про місце свого народження, а часом навіть змінювали прізвища.

Г. А. Маки в жовтні 1918 року писав прем'єр-міністру Борденну: «Порахувати кількість українців (рутенців), що зараз перебувають у канадських експедиційних силах, буде дуже важко, тому що вони служать у різних батальйонах, розкиданих від Атлантичного до Тихого океану, але можна без сумніву стверджувати, що серед півмільйонної канадської армії (якщо такі відомості будуть надані військовим департаментом) відсоткова кількість їх відносно їх цивільного населення більша, ніж серед тих національностей, які вже користуються привілеями британського громадянства сто років і більше» [5, с. 19].

Інтернована Мері Манко Гаскет (співголова Національної ради відшкодування Українсько-Канадської асоціації в обороні громадянських свобод) у січні 1994 року писала: «Я була одна з тисячі українських канадців, яких було затримано як "іноземних ворогів" і інтерновано в концентраційних таборах в 1914–1920 роках. Мені тоді було тільки шість років. Я народилася в Канаді, жила в Монреалі з батьками, братом Джоном і сестрами Анн і Неллі. Неллі народилася в Квебеку. Їй було лише два з половиною роки, коли ми її поховали поблизу табору для інтернованих Спірит Лейк. Українці Канади не були зрадниками. Наше ув'язнення було несправедливим: ми були канадцями, мої батьки і ті, хто, як і вони, переїхали з України до Канади, приїхали сюди в пошуках свободи. Їх сюди запросили, вони тяжко працювали і вклали в цю країну свою кров, піт і сльози. Останнього найбільше. Те, що з нами зробили, було неправильним, тому що ніхто не подбав, щоб запам'ятати або зробити висновки з того, як нас скривдили і не раз кривдили інших. Можливо, що в цьому й є ще більша несправедливість» [20].

Протягом багатьох років інтерновані та громадськість Канади висловлювали необхідність визнання державою злочину, який було вчинено на початку XX ст. Проте тільки на початку XXI ст. уряд Канади визнав переслідування емігрантів-українців у роки Першої світової війни. У 2005 році канадський прем'єр-міністр Пол Мартін назвав інтернування українців темною сторінкою

http://www.etnolog.org.ua

історії Канади. Уряд Канади надав 2,5 млн доларів на фінансування пам'ятних заходів та освітніх програм, пов'язаних з інтернуванням. Урядом Канади після консультації з представниками українсько-канадського суспільства, 9 травня 2008 року, створено Канадський фонд визнання інтернування під час Першої світової війни (WWI internment with Bill C-331). Для пам'ятних заходів, пов'язаних з інтернуванням, було виділено вже 10 млн доларів [27].

До Ради Фонду входять представники тих етнічних культурних громад, які постраждали внаслідок інтернування. Фонд підтримує освітні та меморіальні заходи, що вшановують пам'ять постраждалих і нагадують усім канадцям про потребу бути пильними в захисті громадських свобод і людських прав, особливо в період національних і міжнародних криз.

Під час відзначення сторіччя Першої світової війни, 22 серпня 2014 року, у Манітобі Лоренс Тоет – член консервативної партії, депутат Парламенту – зазначив: «Я наважився відвідати торжество церемонії "Відкриття сотенного знака на честь 100-річчя Першої світової війни" Українсько-Канадського товариства громадянських свобод у партнерстві з Товариством Т. Шевченка. Разом з канадським суспільством визнаю цей темний період у канадській історії. Члени Українського товариства в Канаді здійснили величезний внесок в основу нашої нації, і я хочу висловити мої найтепліші побажання кожному» [21].

Інший депутат Парламенту від Манітоби – Джеймс Безан – на мітингу зазначив: «Важливо розуміти вплив, який ця дія [інтернування. – *Г. К.*] мала в Канаді. Безневинні нові канадці з України, як і ті, хто говорив німецькою мовою, угорці, хорвати, вірменські переселенці, а також інші східні європейці, були безглуздо посаджені у в'язницю як ворожі іноземці через паспорт, з яким вони іммігрували до Канади. Необхідно розуміти і визнавати цю важливу частину нашої історії» [21].

Як уже зазначалося, на межі XX–XXI ст. канадський уряд визнав факт інтернування. Було виділено певні кошти для компенсації та відшкодування за переслідування українців, які емігрували до Канади з різних регіонів Австро-Угорщини.

http://www.etnolog.org.ua

Ще в середині 1980-х років Українсько-Канадське товариство громадянських свобод почало кампанію за визнання і відшкодування. Першу пам'ятну дошку було встановлено 4 серпня 1994 року у Форт Генрі у Кінгстоні, де розташовувався перший постійний табір для інтернованих [14]. Цього ж року було встановлено меморіальну дошку в Банффі [23].

Нещодавно було розроблено проект встановлення сотень меморіальних дощок по всій Канаді. Керівник проекту, технічний директор професор Любомир Луцюк із цього приводу зазначив: «Сто років тому хвиля репресій прокотилася по цій землі, як "ворожих іноземців" українців загнали в 24 табори для інтернованих, від узбережжя до узбережжя. Сто років минуло відтоді. Видано закон про заходи, і тепер ми станемо свідками хвилі спогадів, яка рухається по всій Канаді, і так ми згадаємо всі жертви перших національних інтернованих у Канаді в 1914–1920 рр.

Цей проект повинен нагадати всім нашим співгромадянам про важливість зберігати пильність при захисті наших громадянських свобод і прав людини, особливо в періоди міжнародних та внутрішніх криз» [23].

У серпні 2014 року було встановлено 100 пам'ятних дощок у семи провінціях Канади [2, с. 23] (реалізація цієї ініціативи стала можливою завдяки фінансовій підтримці Фонду українсько-канадських громадянських свобод (UCCLF) та Благодійної ради визнання інтернованих у роки Першої світової війни), організовано меморіали.

Меморіал було відкрито на місці табору в Національному парку Банфф. Відкрито такий меморіал і в Музеї-селі української культурної спадщини (50 км на північний схід від м. Едмонтона) [12].

Українсько-Канадський комітет інтернованих 2014 року прийняв рішення щороку відзначати 28 жовтня як Національний день пам'яті інтернованих у Канаді. У цей день згадуються перші операції з інтернування, під час яких «8579 східних європейців (як "ворожих іноземців") було розміщено у 24 таборах, розташованих по всій Канаді з 1914 по 1920 рр.» [1, с. 11].

http://www.etnolog.org.ua

У Вінніпезі відбувся науковий симпозіум «Перші канадські операції з інтернування» (*Canada's First National Internment Operations – 1914–1920, Winnipeg, 2015*) [24]. На Симпозіумі доповідачі (Р. Єринюк, П. Мельницький, Д. Левандовскі, О. Боднарчук, Е. Єринюк, Б. Кордан, Д. Хомяк, С. Гринюк та ін.) говорили про утиски, яких зазнали вихідці з Європи в роки Першої світової війни, про необхідність компенсування урядом Канади інтернованим та їхніми родичам фінансових, матеріальних і моральних втрат (іл. 5).

Під час роботи Конференції було відкрито пам'ятник біля Парламенту Манітоби – скульптура інтернованого емігранта-українця (іл. 6) [24].

Таким чином, ґрунтуючись на вищевикладених фактах, можна стверджувати, що під час Першої світової війни проти українців-емігрантів із країн Європи і територій, які входили до складу Австро-Угорщини, канадським урядом здійснювалися різноманітні репресивні заходи. Було інтерновано й заслано в табори тисячі людей, які працювали там як під час Першої світової війни, так і після неї (до середини 1920-х рр.).

Джерела та література

1. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http: //www.newsru.ua.

2. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http: //toronto.com.ua/_m/4/85768393.

3. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://toronto.com.ua/_rim/4/85768393.

4. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.thewhig.com/2012/07/11.

5. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.uccla.ca.

6. Карта таборів інтернованих у Канаді 1914–1920 рр. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http: //toronto.com.ua/_rim/4/85768393.

7. Матеріали етнографічної експедиції Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича. – 1999. – Т. 3.

8. CTO PROJECT – 100 PLAQUES PROJECT. Press Release [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.international.gc.ca.

http://www.etnolog.org.ua

9. Appeal editors of internment [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.international.gc.ca.

10. «Enemy aliens»: internment [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.international.gc.ca.

11. FROM THE UKRAINIAN CANADIAN CONGRESS NEWSLETTER – OCTOBER 2015 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.internmentcanada.ca/index.cfm.

12. Internment Memorial Museum in Ukrainian Cultural Heritage Village [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.international.gc.ca.

13. *Luciuk L.* A Time for Atonement: Canada's First National Internment Operations, 1914–1920. – Kingston ; Ontario : Limestone Press, 1988.

14. *Luciuk L.* On a landscape of despair, forgiveness [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.international.gc.ca.

15. *Luciuk L.* Searching for Place: Ukrainian Displaced Persons, Canada and the Migration of Memory. – University of Toronto Press, 2000.

16. *Luciuk L.*, *Humeniuk W.* Their Just War: Images of the Ukrainian Insurgent Army. – Kingston ; Ontario : Kashtan Press, 2007.

17. *Luciuk L. Y.*, *Kordan B. S.* And who says time heals all? // The Globe and Mail. – 1988. – 20.08.

18. *Luciuk L. Y.*, *Kordan B. S.* Creating a Landscape: A Geography of Ukrainians in Canada. – University of Toronto Press, 1989.

19. Macy's Letter Borden [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.international.gc.ca.

20. *Manco Hasket M.* Lager «Spirit Lake» [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.international.gc.ca.

21. Manitoba Conservative MPs Lawrence Toet and James Bezan remembers those interned in Canada during the First World War (Speech by Manitoba MP James Bezan) [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.international.gc.ca.

22. *Parker D.* City architect tasked with war exhibit [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.calgaryherald.com/search/City+architect+tasked+with+exhibit/4364036/story.html.

23. PERMANENT EXHIBIT ABOUT CANADA'S FIRST NATIONAL INTERNMENT OPERATIONS OPENS IN BANFF [Електронний ресурс]. – Режим доступу : www.lucorg.com/news.php/news/6798.

24. Symposium – Canada's First National Internment Operations [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.international.gc.ca.

http://www.etnolog.org.ua

25. *Toet L.* MP (Elmwood-Transcona) remembers those interned in Canada during the First World War [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.international.gc.ca.

26. Treatment of women of Calgary (Alberta) // The Calgary Daily Herald. – 1917. – 29.02.

27. WWI internment with Bill C-331 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.international.gc.ca.

SUMMARY

A century has passed since the beginning of repressions (internemt) against the Ukrainians-emigrants to Canada. The early XXth century was for Canada the period of mass colonization by emigrants from countries of Europe and, in particular, from Austria-Hungary. Among the emigrants were Ukrainians from the Ukrainians of Halychyna and Bukovyna as well.

The Canadian government and emissaries promised to all newly arrived people the equal rights in citizenship, practically free selection of plots, labour on enterprises and railroad and good life in the future, however the relity turned out to be different. With the beginning of war (in 1914) almost three tens of relocation centers were organized, where emigrants from Austria-Hungary were kept.

In 1914–1920 Halychyna and Bukovyna Ukrainians arrived to Canada on invitation of government as the settlers of the first wave of emigration, and afterwards underwent varios kinds of repressions. But owing to the publication in press and editions of books in the later XXth – early XXIst centuries it leaked out to the whole world about sufferings, harassment and internment of the Ukrainians from Austria-Hungary over the course of 1914–1920.

In the early XXIst century, in commemoration of the internment, everywhere on Canada, the commemorative boards and memorials were set. In 2005 the Canadian Prime Minister Paul Martin admitted the fact of internment of the Ukrainians as the dark page of Canadian history. The government of Canada assigned 2.5 million dollars on financing of commemorative events and educational programs related to the internment. The government of Canada created in 2008 the Canadian Fund *The Admission of Internment in the First World War.*

Keywords: internment, memorials, communities, harassment, property, Ukrainians, *enemies of country.*

http://www.etnolog.org.ua

УДК 069:39(439)+001.891

Леся МУШКЕТИК
(Київ)

НАУКОВО-ПРАКТИЧНА ДІЯЛЬНІСТЬ ЕТНОГРАФІЧНИХ МУЗЕЇВ УГОРЩИНИ В КОНТЕКСТІ ФОРМУВАННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ СВІДОМОСТІ

У статті йдеться про збирацьку, виставкову та дослідницьку діяльність етнографічних музеїв Угорщини: розглянуто Музей просто неба в Сентендре, регіональні музеї, музеї угорських нацменшин, включно зі скансенами. Описано фонди, колекції, видавничі серії, періодику Угорського етнографічного музею. Приділено увагу відомим музейним співробітникам та їхнім працям.

Ключові слова: етнографічний музей, Угорщина, скансен, колекції, видання, музей нацменшин.

В статье речь идет о собирательской, выставочной и исследовательской деятельности этнографических музеев Венгрии: рассмотрены Музей под открытым небом в Сентендре, региональные музеи, музеи венгерских нацменьшинств, в том числе скансены. Описаны фонды, коллекции, издательские серии, периодика Венгерского этнографического музея. Уделено внимание известным музейным сотрудниками и их трудам.

Ключевые слова: этнографический музей, Венгрия, скансен, коллекции, издания, музей нацменьшинств.

The article deals with the collecting, exhibitory and research activities of ethnographical museums in Hungary, in particular the Hungarian ethnographical museum. There is a description of museum funds, collections, publishing series, and periodicals. Also considered are the Open-Air Museum in Szentendre and regional museums, as well as museums of the Hungarian national minorities, including the skansens. An attention is paid to the well-known museologists and their works.

Keywords: ethnographical museum, Hungary, skansen, collections, publications, museum of national minorities.

http://www.etnolog.org.ua

Угорська етнографічна наука пройшла тривалий шлях свого становлення, розвитку, нагромадження матеріалів і знань. При цьому вона зберегла свою організаційну структуру, єдність галузей, предмет і методу досліджень, майже півторасторічне найменування. Вона продовжує активно розвиватися, адаптуючи кращі досягнення європейської думки, зокрема антропологічні напрями, розробляючи нову методологію дослідження сучасного суспільства, у якому відбулися кардинальні зміни.

Своєму теперішньому успіху й міжнародному визнанню угорська етнологія завдячує саме інтеграції всіх її царин. Організаційна мережа етнографічних студій в Угорщині є розгалуженою, охоплює всю територію країни, а також сягає поза її межі. До таких осередків передусім належать: Угорське етнографічне товариство (одне з найдавніших у Європі), Інститут етнографічних досліджень Центру гуманітарних наук УАН, відділи досліджень музичного фольклору та відділ народного танцю Інституту музичних досліджень УАН, Будапештський університет імені Лоранда Етвеша (тут у межах Інституту етнографії є кафедри предметної етнографії та фольклору), кафедри етнографії та культурної антропології Сеґедського та Печського університетів, кафедра етнографії Дебреценського університету. Серед інших важливих закладів слід назвати Європейський Інститут фольклору, що діє в рамках ЮНЕСКО, та щедро субсидований державою Дім традицій, покликаний відігравати роль ланки, що поєднує широкомасштабні збирання фольклору й етнографічних матеріалів та загальну культуру.

Значну збирацьку й дослідницьку роботу проводять музеї етнографії, зокрема унікальний за своєю колекцією Угорський етнографічний музей у Будапешті, а також національного рівня Музей просто неба в Сентендре, регіональні скансени.

Угорський етнографічний музей у Будапешті (*Magyar Néprajzi Múzeum*) нараховує понад 130 років і відіграє значну роль у культурному житті країни. Близько 250 000 артефактів, мільйони рукописних записів і друкованих документів, а також матеріалів (400 000 фотографій, слайдів, тисячі годин аудіо- та відеозаписів) становлять найбільше й найважливіше джерело угорської етно-

http://www.etnolog.org.ua

графії. Багато з того, що відомо про традиційну культуру угорського народу, трансформацію його способу життя і матеріальної культури, завдячує цьому зібранню. Міжнародна колекція Музею пропонує таку картину культурного розмаїття людської раси, її традиційного й частково сучасного обрисів, яку не можна віднайти в жодному зібранні Угорщини. За розмірами й цінністю колекція закладу є унікальною для Центральної Європи.

Директорами Музею свого часу були такі відомі вчені, як Іван Балашша, Тібор Бодроґі, Тамаш Гофманн, Тамаш Гофер, з 1997 по 2013 рік ним керував знаний етнограф, антрополог, музеолог Золтан Фейош (1954 р. н.), наукові інтереси якого перебувають у площині етнічності, етнографічної музеології, культури західних угорців. З 2013 року Музей очолює Лайош Кемечі (1969 р. н.) – етнограф, музеолог, викладач, кандидат історичних наук (етнографія). Він працював у скансені в Сентендре, був головним редактором часопису «Етнографічний горизонт» (*Néprajzi Látóhatár*), з 2012 року – секретар Етнографічного комітету УАН. Серед його праць – «Підводи, вози, сани: Селянська культура засобів перевезення у північному Задунав'ї» [8], «Знаки культур» [7], «Гончарство в Таті» та ін.

Музей публікує кілька серій видань. Щороку виходить «Етнографічний огляд» (*Néprajzi Értesítő*), 2003 року було видано повний зміст його томів за 1900–2000 роки. У 1998 році як продовження щорічника «Етнографічні повідомлення» (*Néprajzi Közlemények*), що виходив з 1956 року, започатковано періодичне (два буклети на рік) видання «Табула» (*Tabula*) під редакцією З. Фейоша, яке стало відкритою трибуною для всіх сучасних тенденцій розвитку етнографії, європейської етнології, культурної та історичної антропології. Видання містить кілька груп матеріалів: на початку подано наукові публікації з тої чи тої проблематики, у наступній рубриці – книжкові огляди та рецензії, а в останній – інформація про конференції, виставки, фільми, музеї. Схожого спрямування, проте більш пов'язаною з музейною проблематикою (придбання експонатів, зберігання, виставки), є нова серія *MaDOK*, що задокументовує предметний світ сучасності.

http://www.etnolog.org.ua

Дані про багату колекцію артефактів, що зберігаються в Музеї, публікують у «Каталогах матеріальної культури Етнографічного музею» (*A Néprajzi Múzeum Tárgykatalógusai*), у серії книг «Угорське народне мистецтво» (*Magyar Népművészet*), а також у каталогах і путівниках виставок. Після кількох томів, що містили архівні джерела, припинилося видання серії *Fontes Musei Ethnographiae*.

З 1989 по 1994 рік було видано вісім томів *Series Historical Ethnographiae*, у яких побачили світ важливі не лише з погляду історії науки рукописи, зібрання, книжкові раритети Антала Регулі, Яноша Янка, Жиґмонда Баткі, Балажа Чете, Яноша Тайна та ін. Ця серія за редакцією Аттіли Селмеці Ковача теж припинила своє існування, хоча безсумнівною є потреба її продовження. Бібліографія публікацій Музею зосереджена в томах «Колекції Етнографічного музею» (*A Néprajzi Múzeum Gyűjteményei*).

Нині в 13 залах Музею розміщено постійну виставку «Показ традиційної культури угорського народу», що нараховує близько 3000 артефактів, документів та ілюструє традиційну матеріальну культуру Угорщини до індустріальної революції. Також діють кілька тимчасових виставок, які мають на меті привернення уваги широкого загалу. Цікавими були спроби паралельної демонстрації угорських і міжнародних матеріалів, прикладом чого стала найбільша з досі проведених виставок «Образи часу» (*Időképek*), яку було відкрито 31 грудня 2000 року, – вона діяла впродовж року і була експериментальною як у виборі теми, так і в методах репрезентації та дизайну.

У 2000 році З. Фейош опублікував праці «Наукові перспективи етнографічних зібрань» та «Зібрання Етнографічного музею». Із цієї проблематики слід також назвати роботу А. Ковача «Розділи з історії Етнографічного музею» та укладений ним і Евою Сачваї каталог англійською мовою «Народна культура угорців» (*Folk Culture of the Hungarians*, 1997). У музеї щороку виходять бібліографічні покажчики «Угорська етнографічна бібліографія» (*Magyar néprajzi bibliográfia*), які початково укладали в Інституті етнографічних досліджень УАН.

Етнографічний музей в останні 20–25 років зробив значні кроки у сфері відкриття архівів, публікації матеріалів і перене-

http://www.etnolog.org.ua

сення їх на електронні носії. Фотографії, діапозитиви, малюнки, фільми стають дедалі доступнішими в окремих альбомах, на виставках і презентаціях. З останніх слід назвати альбом Жужанни Ташнаді «Народний одяг і народне життя на листівках часів Монархії» [14], де вміщено листівки, виготовлені в 1880–1920 роках в Австро-Угорській імперії. На них зображено характерне вбрання, картини з життя угорців та інших національних спільнот зламу XIX–XX ст., подано опис та коментарі.

Заснування національного рівня угорського Музею просто неба в Сентендре (1967) тісно пов'язане з Етнографічним музеєм Будапешта, організаційно він став самостійним 1974 року. Над його розбудовою свого часу працювали такі відомі етнографи, як Ласло Варґа, Йеньо Барабаш, Бела Ґунда, Іштван Талаші. Після 1990-х років в Угорщині успішно продовжувалася побудова нових «регіональних одиниць» національного скансена. Було підготовлено такі: Західне Задунав'я (1993), край Верхнього Балатону і Баконя (2000), Південне Задунав'я (2005), угорське місто сільського типу на Фелфьолді, північноугорське село (2010). Зібрання предметних матеріалів скансена в останні десятиріччя зросло вдвічі і 2010 року наближалося до 70 000 одиниць. Заснований при Музеї Архів угорської народної архітектури нині нараховує сотні тисяч рукописних, мікрофільмових, фото- та книжкових колекцій (з 2003–2004 рр. їх можна вивчати на електронних носіях). У галузі народної архітектури й культури помешкання це один з найбільших серед подібних європейських архівів.

Паралельно із захистом народної архітектурної спадщини, музейною презентацією пам'яток матеріальної культури, організацією в спілку існуючих в Угорщині 250 регіональних одиниць відбувалося збільшення архівної бази, було проведено низку наукових конференцій, з'явилися видання регіональних книжок з архітектури, серія щорічників «Дім і людина» (на 2011 р. їх вийшло 24 томи). Співробітники Музею (Іван М. Балашша, Міклош Чері, Дьорді Г. Чукаш, Ендре Фюзеш, Петер Кечкеш, Тюнде Зентаї) написали більшу частину розділу про народну архітектуру до тому «Спосіб життя» (*Életmód*, 1997) із серії «Угорська етнографія» [1], редагували томи серії «Архів народної архітектури»

http://www.etnolog.org.ua

(*Népi Epitészeti Archivum*), поглиблювали історичні дослідження культури угорського народного житла, умеблювання тощо (Клара К. Чіллері, Тюнде Зентаї, Іван М. Балашша).

Нині з'являються сприятливі умови для збирання і репрезентації, наукового потрактування широкого кола тяглових перевезень, транспортних засобів (*Паладі-Ковач А.* «Вози, сани, упряж у Карпатському басейні», 2003 р.). Співробітники музею – Ібоя Берецкі, Жужанна Батарі, Еріка Вашш – успішно вивчають матеріальну культуру, інші сфери способу життя (традиції і харчування, етнологію релігії). Оскільки наукова робота не обмежується документацією, вивченням архітектурних традицій, Музей можна з повним правом зарахувати до числа найважливіших дослідницьких інституцій Угорщини.

Крім скансена державного значення, слід згадати п'ять регіональних музеїв просто неба (Ніредьгазький Шошто, Опустасер, Сенна, Сомбатгей, Залаеґерсеґ) і багато сотень збережених *in situ* регіональних хат, що відіграють дедалі важливішу роль у розвої місцевого туризму, зміцненні локальної самоідентифікації.

Проходить підготовка так званої «історичної регіональної одиниці», побудованої на взірець археологічних парків, яка репрезентуватиме житлові та інші будівлі угорського народу в XI–XIV ст. Можна буде також побачити іншу – сільську, містечкову – культуру забудови зламу та другої половини XX ст., яка суттєво відрізняється від традиційної. Уже багато років триває збирання потрібних замірів будівель, речей, що відбивають швидкоплинний предметний світ недалекого минулого – це один з важливих напрямів угорського «дослідження сучасності». Також тривають заміри об'єктів «трансильванської групи будівель», документація східної гілки угорської культури будівель та помешкання.

Чимало угорських етнологів працюють у музеях, є музеологами, дослідниками, викладачами. До таких належать Дюла Віга, Ласло Ференц Новак, Антал Югас та ін. Відомим музеологом є доктор історичних наук (етнографія), лауреат Премії ім. Яноша Янка Угорського етнографічного товариства Дюла Віга (1952 р. н.) [2], який працював у Музеї ім. Отто Германа в Мішкольці (з 1995 р. – заступник директора), викладав у Дебреценському,

http://www.etnolog.org.ua

Клужському та Мішколцському університетах. До сфери досліджень науковця входять міграції та переселення, господарювання, народна культура Бодрогкьоза. Основні праці: «Обмін товарами і міграції в Північній Угорщині», «Регіони, смаки, страви в області Боршод-Абауй-Земплен» [19], «Традиційні форми господарських зв'язків: Етнографія регіональних зв'язків Фелфьолда і угорського Алфьолда» [18], «Зміна культури і суспільства Бодрогкьоза у XIX–XX століттях» [15], «На потрійному кордоні: Праці про народну культуру Бодрогкьоза, що змінюється» [17]. До тому на пошанування 60-річчя Д. Віги під назвою «Етнографія – музеєзнавство» [10] увійшли розвідки про різноманітні галузі музейництва.

Інший відомий етнолог – доктор наук Ласло Ференц Новак (1947 р. н.), співробітник Музею ім. Яноша Араня в Надькьорьоші – цікавиться традиційним господарюванням, історією переселень, поховальними обрядами, дерев'яною архітектурою, народним мистецтвом, фольклором. Основні праці: «Монографія про дерев'яні надмогильні пам'ятники» [12], «Архітектура трьох міст» [11], «Народне мистецтво мезьоварошів: Кечкемет, Надькьорьош, Цеглед» [3] [13].

Більшість обласних і міських музеїв мають можливості видавати щорічники та іншу періодику, у яких з тою чи тою регулярністю оприлюднюють матеріали, дослідження етнографічної тематики про матеріальну культуру та традиційне суспільство. Томи серії «Наша спадщина народного мистецтва» (*A Népművészeti Örökségünk*), популярна назва якої – «Народне мистецтво областей», з'явилися у видавництві *Európa Kiadó*: область Солнок (Будапешт, 1987), область Гайду-Бігар (Будапешт, 1989), область Чонґрад (Будапешт, 1990), область Ваш (Сомбатгей, 1996), область Боршод-Абауй-Земплен (Мішкольц, 1997), область Ноґрад (Балашшадярмат, 2000), область Шомодь (Капошвар, 2001), Дьор-Шопрон (Дьор, 2002), область Гевеш (Еґер, 2005). Готуються й інші томи. Серія відкриває й документує такі деталі, яких не було в попередніх виданнях чи вони зачіпалися побіжно. Більшість авторів є етнографами музеїв згаданих територій.

http://www.etnolog.org.ua

Три перші томи вміщують матеріал областей Алфьолда – Великої угорської низовини. Найновіші томи ґрунтуються на попередньо складеній базі даних. Автори намагаються змалювати повну картину населення, етнографічних груп області, її конфесійних, професійних та інших спільнот, предметного світу, матеріальної культури, історичного формування. Філологічний апарат томів, їх бібліографічні відомості орієнтують читача в етнографічній літературі області та ширшої території. Ці книги, що суттєво розширюють базу даних угорського народного мистецтва, є популярними на своїй малій батьківщині й значною мірою зміцнюють самоідентифікацію, зв'язок з попередньою генерацією, світом народних традицій місцевих спільнот, менших чи більших поселень.

З Етнографічним музеєм тісно пов'язане одне з найдавніших у Європі Угорське етнографічне товариство, що діє в приміщенні самого Музею. Нині його головою є відомий етнограф, музеєзнавець, фахівець з історичної та регіональної етнографії Шандор Бодо (1943 р. н.). Друкований орган Товариства – «Етнографія» (*Ethnographia*) – серед багатьох інших містить такі рубрики: музеї, зібрання, виставки, етнографічна музеологія.

Чимало матеріалів, зокрема етнологічних, з культури нацменшин ще перед 1945 роком нагромадили міські та обласні музеї. Однак професійна цілеспрямована робота в цій галузі розпочалася лише з 1975 року – часу інтенсивної діяльності базових музеїв: німецького (Тата), південнослов'янського (Могач), румунського та словацького (Бекешчаба). Їхні завдання мають державний характер. Загалом вони працюють із 2–3 спеціалістами і нараховують близько 100 тисяч одиниць інвентаризованого матеріалу. Поряд із предметними реквізитами існують також фольклорні архіви. Крім постійних виставок організовують і тимчасові, зарубіжні (Сербія, Словаччина, Чехія та ін.). В Угорщині нараховується кілька десятків окремих національних регіональних садиб, їхня кількість постійно зростає. Етнографічний музей у Будапешті за цей час організував чимало тимчасових виставок з тематики національностей.

Базові музеї проводять літні табори, експедиції, у рамках яких дослідники вже систематично виявляють і записують музичний

http://www.etnolog.org.ua

матеріал, приказки, казки, вірування певного поселення, регіону, знімають фільми про пам'ятки матеріальної культури. У середньому одна така експедиція триває 10–14 днів, тут працюють 20–25 угорських збирачів, 3–4 дослідники з-за кордону. Так, свого часу організаторами літніх таборів зі збирання словацького фольклору та етнографії були Л. Іштван, Е. Тот, А. Дівічан, південнослов'янського – Д. Шарошац, І. Павлич та ін. В архіві Етнографічного музею Угорщини зберігається багато матеріалів, що стосуються національних меншин. З'явилося немало окремих етнографічних видань.

Значну підтримку музеям, органам самоврядування надають інші країни. Органічною рисою таких зв'язків є навчання молоді рідною мовою у вищих навчальних закладах країни основного етносу, зокрема отримання спеціалізації «етнографія та музеологія».

Підсумовуючи, слід сказати, що як і Угорський етнографічний музей, так і регіональні музеї, скансени, музеї нацменшин відіграють важливу роль у накопиченні, систематизації, репрезентації та публікації етнографічних матеріалів, збереженні і розвої народної культури Угорщини.

Примітки

[1] У 1988–2011 роках тривала публікація фундаментальної багатотомної праці «Угорська етнографія у восьми томах» (фактично, у дев'яти) [9], що є найбільшою працею з етнології та фольклору Угорщини. Голова редакційної ради – академік А. Паладі-Ковач. Композиція й подання матеріалу в томах є традиційними для етнографічної науки: структура суспільства, матеріальна культура (господарювання, ремесла, спосіб життя), фольклор (уснопоетична творчість, народна музика, народний танок): Т. І. 1: Край. Народ. Історія (2011); Т. І. 2: Край. Народ. Історія: періоди угорської народної культури (2009); Т. ІІ: Господарювання (матеріальна культура 1) (2001); Т. ІІІ: Ремісництво (матеріальна культура 2) (1991); Т. IV: Спосіб життя (матеріальна культура 3) (1997); Т. V: Угорська уснопоетична творчість (фольклор 1) (1988); Т. VI: Народна музика – народний танок – народна гра (фольклор 2) (1990); Т. VII: Народні обряди. Народні вірування. Народна релігійність (фольклор 3) (1990); Т. VIII: Суспільство (2000).

http://www.etnolog.org.ua

[2] У часопису «Народна творчість та етнологія» в перекладі українською мовою опубліковано статтю Д. Віги «Українці-русини в Бодрогкьозі: етнографічні відомості з XIX–XX століть про русинів Угорщини» [1], де він описує процеси в середовищі українців-заробітчан, пов'язані з трудовою міграцією.

[3] Мезьоварош – це давня форма угорського поселення, специфічними рисами якої, поряд з наявністю ринку і аграрного населення, була також певна кількість ремісників і деякі можливості самоврядування.

Джерела та література

1. *Віга Д.* Українці-русини в Бодрогкьозі: етнографічні відомості з XIX–XX століть про русинів Угорщини / Дюла Віга ; пер. з угор. Л. Мушкетик // Народна творчість та етнологія. – 2014. – № 2. – С. 21–28.

2. *Коша Л.* Чиї ви сини? Огляд угорської етнографії / пер. з угор. Л. Мушкетик ; кафедра української та русинської філології Ніредьгазького інституту. – Ніредьгаза, 1998. – 247 с.

3. *Мушкетик Л. Г.* Багатотомне синтетичне видання з угорської етнографії // Народна творчість та етнографія. – 2012. – № 1. – С. 118–120.

4. *Bodó S.* Pásztorok a Bodrogközben // A Herman Ottó Múzeum Évkönyve 25–26. – Miskolc : HOM, 1988. – O. 595–601.

5. Borsod-Abaúj-Zemplén megye népművészete: Népművészeti örökségünk / szerk. Fügedi M. – Miskolc : Herman Ottó Múzeum, 1997. – 542 o.

6. *Gráfik I.* A Néprajzi Múzeum magyarországi gyűjteményeinek kezdetei // Néprajzi Értesitő. – 1997. – Évf. 79. – O. 19–45.

7. *Kemecsi L.* Kultúrák jelzései. – Tata : Kuny Domokos Múzeum, 1998. – 83 o.

8. *Kemecsi L.* Szekerek, kocsik, szánok: Paraszti járműkultúra Észak-Dunántúlon. – Budapest, 1998. – 247 o. – (Életmód és tradició, 8).

9. Magyar Néprajz nyolc kötetben. – Budapest : Akadémiai K., 2011. – K. I. 1 : Táj. Nép. Történelem ; 2009. – K. I. 2 : Táj. Nép. Történelem ; 2002. – K. II : Gazdálkozás ; 1999. – K. III : Kézművesség ; 1997. – K. IV : Életmód ; 1988. – K. V : Magyar népköltészet ; 1990. – K. VI : Népzene, néptánc, népi játék ; 1990. – K. VII : Népszokás, néphit, népi valásosság ; 2000. – K. VIII : Társadalom.

10. Néprajz – muzeológia: Tanulmányok a múzeumi tudományok köréből a 60 éves Viga Gyula tiszteletére / szerk. Tóth A. – Miskolc : Borsod-Abaúj-Zemplén megyei Múzeumi Igazgatóság ; Miskolci Egyetem BTK Történettudományi Intézete, 2012. – 765 o.

http://www.etnolog.org.ua

11. *Novák L. F.* A három város építészete. – Nagykőrös : Arany János Múzeum. – 784 o. – (Az Arany János Múzeum kismonográfiái, 8).

12. *Novák L. F.* Fejfa monográfia. – Nagykőrös : Arany János Múzeum, 2005.

13. *Novák L. F.*, *Sztrinkó I.* Mezővárosi népművészet: Kecskemét, Nagykőrös, Cegled. – Nagykőrös : Arany János Múzeum, 1982.

14. *Tasnádi Zs.* Népviseletek és népélet a monarchiabeli képeslapokon. – Budapest : CSER K ; Néprajzi Múzeum stb, 2013. – 273 o.

15. *Viga Gy.* A bodrogközi kultúra és társadalom változása a XIX–XX században. – Budapest : L'Harmattan ; PTE Néprajz : Kulturális Antropológia tanszék, 2008. – 266 o.

16. *Viga Gy.* Árucsere és migráció Észak-Magyarországon. – Debrecen ; Miskolc, 1990. – 328 o.

17. *Viga Gy.* Hármas határon: Tanulmányok a Bodrogköz változó népi kultúrájáról. – Miskolc, 1996. – 335 o.

18. *Viga Gy.* Gazdasági kapcsolatok hagyományos formái: A Felföld és a Magyar Alföld táji kapcsolatainak néprajza. – Debrecen, 2007. – 264 o. – (Studia Folkloristica et Ethnographica, 50).

19. *Viga Gy.* Tájak, ízek, ételek Borsod-Abaúj-Zemplén megyében. – Miskolc, 2004. – 159 o.

SUMMARY

The article deals with the collecting, exhibitory and research activities of ethnographical museums in Hungary. The Hungarian ethnographical museum in Budapest (Magyar Néprajzi Múzeum) has more than 130 years of history and plays a significant role in cultural life of the country, while its artefacts, documents and materials constitute the largest and most important source of materials on the Hungarian ethnography. The Museum publishes albums, digests and periodicals: *Ethnographical Review* (*Néprajzi Értesitő*), *Tabula*, *MaDOK*, etc. The bibliography of the Museum's publications is concentrated in volumes of *The Collection of the Ethnographical Museum* (*A Néprajzi Múzeum Gyűjteményei*). Nowadays, in 13 halls of the Museum placed is the permanent exhibition *The Display of Traditional Culture of the Hungarians*, there are also temporary exhibitions.

The establishment of the Hungarian Open-Air Museum of national level in Szentendre (1967) correlated to the Ethnographical Museum of Budapest; the former became an independent organization in 1974. The collection of skansen subject materials has doubled in the last decade. The Archives of

http://www.etnolog.org.ua

Hungarian Folk Architecture has been established at the Museum. Apart from the skansen of nationwide scale it should be mentioned five regional open-air museums (*Nyiregyhaza Sosto, Opusztaszer, Senna, Szombathely, Zalaegerszeg*) and many hundreds of regional huts preserved in situ which play an increasingly important role in the development of local tourism and strengthening of local self-identification. Most regional and urban museums have the opportunities to publish annuals and other periodicals. Their overwhelming majority – with some regularity – publishes materials and investigations of ethnographical thematics on material culture and traditional society. Many famous Hungarian ethnologists are working in museums, or being museologists, researchers, or teachers. Those include the Doctors of History Viga Gyula, Laszlo Ferenc Novak, Antal Yugas and others.

Keywords: ethnographical museum, Hungary, skansen, collections, publications, museum of national minorities.

ІМФЕ

http://www.etnolog.org.ua

УДК 39(477.72=163.2)"18/19"

Людмила ІВАННІКОВА
(Київ)

ЗВИЧАЇ ТА ОБРЯДИ БОЛГАР СЕЛА ВІЛЬШАНКА (ОЛЬШАНКА) ХЕРСОНСЬКОЇ ГУБЕРНІЇ: МІЖЕТНІЧНІ ПАРАЛЕЛІ (за матеріалами кінця XIX – початку XX століття)

У статті висвітлено генетичну спорідненість болгарських та українських календарно-обрядових звичаїв, традиційних уявлень і вірувань, спільних для всіх слов'янських народів, зокрема щодо заложних мерців, а також шлюбні ритуали болгар та їхній вплив на формування системи символів українських народних пісень.

Ключові слова: болгари, Південь України, асиміляційні процеси, поліетнічне середовище, міжетнічні стосунки, обрядовий фольклор, танатологія.

В статье отражено генетическое родство болгарских и украинских календарно-обрядовых обычаев, традиционных представлений и верований, общих для всех славянских народов, в частности о заложных мертвецах, а также брачные ритуалы болгар и их влияние на формирование системы символов украинских народных песен.

Ключевые слова: болгары, Юг Украины, ассимиляционные процессы, полиэтническая среда, межэтнические отношения, обрядовый фольклор, танатология.

The genetic relationship of Bulgarian and Ukrainian calendar-ritual customs, traditional conceptions and beliefs, common for all Slavic people, is reflected in the article. In particular it concerns unnaturally died people as well as wedding rituals of Bulgarians and their influence on the formation of symbolic system of Ukrainian folk songs.

Keywords: Bulgarians, South of Ukraine, assimilative processes, polyethnic environment, interethnic relations, ritual folklore, thanatology.

http://www.etnolog.org.ua

Як відомо, Південь України характеризується різноманітністю етнічного складу населення. І хоча переважну більшість його становлять українці, поруч із ними здавна компактно проживали білоруси, росіяни, молдавани, німці, поляки, євреї, греки, болгари, гагаузи та інші народності. Тому етнографи й фольклористи XIX – початку XX ст. не могли залишити поза увагою проблеми міжетнічних взаємин у цьому регіоні, взаємовпливу різних культур, процесу асиміляції етнічних груп. Тож, приміром, у передмові до збірника «Обряды и песни села Белозерки Херсонской губернии» зазначено: «Одни из народов обнаруживают склонность к обмалорусиванию (например, молдаване, болгары, отчасти поляки из Галичины и Юго-Западного края), другие (как немцы, евреи) удерживают известные черты своей национальности; но все уже почти умеют говорить по-малорусски, и язык малорусский стал для них как бы международным» [13, с. 112].

Однак цей висновок більше відображає ситуацію, що стосувалася містечок і сіл, заселених переважно українцями з незначними вкрапленнями іноетнічних елементів. Цікавіші спостереження тих дослідників, у полі зору яких були поліетнічні середовища. Так, Тихін Осадчий, земський статистик, автор опису Щербанівської волості Олександрійського повіту Херсонської губернії, що включала ряд українсько-молдавських сіл (Щербані, Білоусівка, Троїцьке, Михайлівське та ін.), засвідчив, що всебічне зближення, аж до повного злиття, відбувалося між тими етнічними групами, які добровільно в кінці XVIII ст. переселилися на Південь України й разом освоювали степові угіддя. Ті ж, які були переселені сюди насильницьким способом у XIX ст., хронічно ворогували. Так, за його спостереженнями, українські та молдавські національності майже повністю злилися в селах Білоусівка і Троїцьке Щербанівської волості, і головним фактором цього зближення були шлюби українців з молдаванками [10, с. 28].

На те саме звернув увагу й Григорій Залюбовський, описавши 1875 року село Волоське Катеринославського повіту: «Все молдаване омалороссились до того, что нельзя отличить их от малороссов, только в говоре заметна особенность интонации, медленность речи и протяжность» [1, арк. 11].

http://www.etnolog.org.ua

Кардинально протилежну картину змальовує історик та етнограф Гавриїл Сорокін в опису містечка Дмитрівка Олександрійського повіту Херсонської губернії. Населення м. Дмитрівки, де о. Гавриїл служив парафіяльним священиком, складалося з двох майже однакових частин – українців і росіян. За сто літ спільного проживання асиміляційні процеси між цими двома народностями практично не відбувалися, навпаки, інстинкт самозбереження кожної нації був настільки сильний, що це призводило навіть до взаємної ворожнечі. «Две эти народности рознятся в языке, нравах, обычаях и костюмах. Принадлежа к одному обществу и бывая в одной церкви, малороссы и великороссы не имеют друг на друга почти никакого влияния и не стараются даже по хозяйственной части перенимать одни у других» [12, с. 5].

Однак цей процес зрушився на кінець XIX ст. уже в плані культурному. Так, у передмові до збірника «Свадьбы и свадебные песни у малороссов и великороссов местечка Дмитровки» Гавриїл Сорокін зауважує, що на нових садибах, виділених для молодих сімей, уже селилися поруч українці з росіянами, і росіяни багато чого запозичували в українців, а українці – у росіян, зокрема це стосувалося способу життя, моралі, звичаїв, фольклору, мови. Проте надзвичайно консервативними залишалися вони у сфері обрядовості, особливо це стосувалося весільного ритуалу й обрядових пісень [11, с. 2].

З усіх етнічних меншин найбільш замкнутими й консервативними в плані самозбереження на кінець XIX – початок XX ст. були болгари, зокрема мешканці с. Вільшанка (Ольшанка) Єлисаветградського повіту Херсонської губернії. Вони переселилися сюди 1773 року як утікачі з Туреччини. Це засвідчує парафіяльний священик Володимир Степанович Лобачевський у «Летописи прихода с. Ольшанки», створеній ним у 1875–1885 роках. Вільшанка була заселена виключно болгарами, проте там жили й іноетнічні елементи – це незначний процент росіян-військовиків, молдаван. Також до парафії храму св. Івана Милостивого, побудованого болгарами, належало й невелике українське село Осички, розташоване приблизно за п'ять верст від Вільшанки. Автор «Літопису» зазначає, що болгари практично не піддавали-

http://www.etnolog.org.ua

ся асиміляції, були замкнуті, неконтактні, трималися осібно й не спілкувалися з інородцями. Практично не було в них і міжнаціональних шлюбів. «Болгарин ни за что не решается взять жену из другой нации, и только в крайнем случае, и то вдовец, женится иногда на молдаванке, и весьма редко на русской» [7, с. 32]. Про одруження болгарки з представником іншої національності взагалі не йшлося. Росіяни-військовослужбовці, які проживали у Вільшанці, за спостереженням В. Лобачевського, поступово асимілювалися з болгарами, «сливаясь во многом с преобладающим коренным населением» [7, с. 30]. Така ситуація цілком сприяла тому, що, незважаючи на більш ніж столітнє перебування болгар в Україні, «обычаи, нравы, язык, костюм и все прочее сохранилось почти в том же виде, как ими принесено из Турции, за немногими переменами собственно в последнее время» [7, с. 32]. До цих змін автор зараховує певне розбещення моралі своїх парафіян, особливо молоді, жінок, заможніших селян.

Цікаві думки висловлює із цього приводу М. Державін, автор статті «У болгар в Таврической губернии», опублікованій 1900 року в журналі «Этнографическое обозрение». На його думку, менш культурний народ, як правило, асимілюється з більш культурним. Тому болгари Бердянського повіту, які сусідили з німецькими колоніями, запозичили від них тип житла, інші матеріальні цінності, що покращують побут, вони ж поступово забувають і свій фольклор, традиційні звичаї, обряди. «Песни у них заметно делаются меньше по объему, причем нередко забывается даже смысл отдельных выражений» [3, с. 59]. Спостеріг він і явище контамінації фольклору як ознаку занепаду певної традиції: «Любопытные случаи смешения в одной и той же песне различных сюжетов и их деталей, которые раньше, несомненно, были предметом самостоятельной обработки» [3, с. 60].

Ті ж болгари, які жили на Кримському півострові, у горах, у Феодосіївському повіті й сусідили з бідними безземельними татарами та росіянами, навпаки, зберегли недоторканими всі характерні риси свого приватного і громадського життя, хоча й давніше мешкали тут. У зв'язку із цим бердянські болгари, порів-

http://www.etnolog.org.ua

няно з кримськими, здавалися зовсім іншим народом, хоча в них спільна мова і батьківщина [3, с. 58]. Подібними до кримських бачимо ми й болгар с. Вільшанка, одначе їхній фольклор уже наближався до усної традиції українців.

Отець В. Лобачевський описує історію заснування села, історію церкви св. Івана Милостивого, цвинтаря та інших пам'яток, історію виникнення топонімів, а саме назви села, річки Синюхи, навколишніх могил, курганів, балок, спираючись на усні перекази старожилів, які мало чим відрізняються від інших, неболгарських легенд і переказів, характерних для Степової України. Так, більшість топонімів походять від імен і прізвищ перших поселенців (Новакова могила, Брингачева могила, Чернева могила) або відображають особливості природного ландшафту чи людського втручання в нього (Гостра могила, Розкопана могила, яка дійсно розкопана скарбошукачами с. Осички), а іноді стосуються певних історичних реалій (Чумна могила – місце захоронення померлих від епідемії; Суворовський курган – на якому ніби-то стояв намет Суворова під час війни з Туреччиною) [7, с. 12–13]. Характерні для Степової України загалом і вільшанські назви інших природних об'єктів – ярів та балок. До таких належать Будугаєва балка, Дворянська, Кацикова, Глибока, Гицулова балка або Гицулів Яр [7, с. 17]. На жаль, автор не зафіксував історію походження цих назв та усні перекази чи легенди, пов'язані з ними, подібно до того, як це зробили Яків Новицький і Дмитро Яворницький, проте ми впевнені, що вони були типологічно спорідnені з переказами українців.

Цікаві ті підрозділи книги В. Лобачевського, де він описує релігійність своїх парафіян, традиційні обряди і свята, зокрема календарні (Драгайка, Пеперуда), весілля й похорон, вірування й ритуали, пов'язані з уявленнями про померлих. Щоправда, автор, на відміну від Г. Сорокіна, досить обмежений у своїх поглядах на народну культуру, тому більше акцентує увагу на власній, на його думку, успішній боротьбі з нею. Виключно негативне ставлення В. Лобачевського до язичницьких вірувань і звичаїв перешкодило йому об'єктивно оцінити й детально описати збережені на той час унікальні культурні пережитки, зокрема релік-

http://www.etnolog.org.ua

тові обряди Драгайки і Пеперуди, очевидцем яких він був. Натомість дослідник, як впливова особа на селі, сприяв асиміляції болгарських традиційних свят з російськими православними традиціями. Так, В. Лобачевський свідчить, що в Лазареву суботу болгари мали звичай ходити на могили батьків оплакувати й обкаджувати ладаном. Це саме здійснювали вони й узагалі над новопреставленим покійником на третій, дев'ятий та в інші дні після поховання. «Хождение в Лазареву субботу на кладбище заменяло у них до последних 30 лет проводы, так как этих православных провод русских в Фоминой понедельник у них почти не существовало, а теперь они уже делаются постепенно всеобщими. Не застал я также у них служения сорокоустов, акафистов, – что теперь сделалось уже обычным, – продовжує В. Лобачевський. – Входит в обычай, хотя очень у немногих, служение заупокойных литургий и поминовение на проскомидиях» [7, с. 33]. У пам'ять померлих батьків і нерідко за свою власну душу болгари звершували так званий «гаїр», тобто жертвували на церкву ризу або яку-небудь іншу річ, а бідним далеким родичам у сороковий день після смерті роздавали речі покійника, дарували ікону, новий стіл, нове відро і т. ін. [7, с. 34]. Під час похорону близьких родичів болгарські дівчата мали звичай розпускати волосся, а парубки на знак трауру обв'язували непокриту голову невеликим білим рушником [7, с. 36]. В Україні, у Косівському та Чернівецькому повітах, на початку XX ст. під час похорону батька доньки розплітали волосся [2, с. 263, 340]. Згадка про цей звичай нині трапляється в піснях (розпущене волосся символізує особливу тугу), але в окремих регіонах (зокрема на Південно-Східній Волині) аж до середини XX ст. зберігалася традиція хоронити дівчину з розпущеним волоссям. Усі, хто приходив попрощатися з покійником, приносили із собою свічку і квіти, або засушені васильки. А під час похорону дитини мешканці с. Вільшанка мали звичай нести над труною червону хустку на палиці («барьяк») [7, с. 36].

Генетично споріднені з українськими весняно-літніми календарними обрядами (водіння Куста і Тополі, проводи або похорон Масниці, русалки, Ярила, розривання чи потоплення Марини,

http://www.etnolog.org.ua

купальського дерева, викликання дощу) були болгарські свята «Пеперуда» і «Драгайка». На початку свого служіння (це могло бути в середині XIX ст.) В. Лобачевський застав їх іще в усій красі. На жаль, опис його упереджений і фрагментарний, позбавлений будь-яких подробиць: «Драгайка состояла в том, что 24 июня, в день Рождества Предтечи, собираются девки, наряжают одну в листья и цветы, которая становится на плечи двух других, и поддерживаемая прочими, несется с торжественными песнями, всеобщим шумом и криком прямо к реке, где совершались тоже своеобразные обряды» [7, с. 37].

Подібні обряди в купальську ніч та вранці на Івана Купала були відомі й в українців того ж Єлисаветградського повіту Херсонської губернії. Їх зафіксував Володимир Ястребов. Напередодні свята Купала дівчата стрибали через вогонь у воду у вінках (іноді голими) і виринувши, ворожили на вінках про заміжжя (с. Лозоватка). А в с. Олексіївка вранці на Івана Купала «берут горшочек, надевают его на качалку, на него надевают детскую рубашку, повязывают платком и украшают лентами; это – Маринка. Маринку купают в реке, причем поют:

Дівка Маринка воду брала,
Купайла Івана!
На Івана хліб саджала,
А на Петра вибирала.

Горшок бросают в воду, а ленты берут себе» [9, с. 37].

Однак болгарська Драгайка видається нам архаїчнішою, бо роль міфічного божества в цьому обряді виконувала не лялька, а жива людина.

Похорон русалки (або в Росії «кукушки») нагадує обряд Пеперуди, який справляла молодь у день Вознесіння Господнього. «Собиралась молодежь где-нибудь за селом, устраивала на перекрестке дорог чучело и, окружив его, пела, между прочим, следующую песню: “Пеперуда лятала, пана Бога моляла: дай, Боже, дребен веш, да напуй земета, да израсте травета. [Пеперуда (бабочка, мотылек) летала, Господа Бога просила: дай, Боже, мел-

http://www.etnolog.org.ua

кий дождь, чтобы напоил землю, чтобы выросла трава"]. Затем, облачившись в рядна, а девки распустивши косы, хоронили где-нибудь в яме пеперуду, сопровождая это каким-то погребальным обрядом» [7, с. 37].

Цей самий обряд в подробицях зафіксував і М. Державін у Бердянському й Сімферопольському повітах. Тут він більше нагадував водіння Куста: «Несколько девочек, подростков, собираются вместе, выбирают из своей среды одну, главную, обыкновенно эта роль выпадает на долю какой-нибудь сиротки, надевают ей на голову венок, и эта "пеперуда" в сопровождении своих подруг ходит по дворам. Заходя в дом, она кропит комнаты водой, а хозяева дарят гостям подарки в виде муки, хлеба, масла и др. припасов и обливают девочек водой, а они в это время поют: "Пеперу́да ля́да, из вода́ са мя́да, дай ми, Боже, дождéца, да ми ро́ди жи́ту, жи́ту и пшеничка, и лятна рачичка!". На следующий день эти девочки из собраных припасов готовят обед, вместе с тем из грязи лепят фигуру мальчика, которую относят в поле и с плачем закапывают в землю, после чего возвращаются домой и едят приготовленное кушанье» [3, с. 59]. Цей обряд відбувався щороку 9 (22) травня. Обхід дворів, обливання водою, обдарування, захоронення ляльки та спільна трапеза, приготована із зібраних припасів, свідчать про глибоку архаїку цього дійства.

Подібні обряди мали комплексне значення – одним з елементів було викликання дощу й забезпечення вологою навколишньої природи, що особливо актуально для мешканців степу. Не вдаючись у подробиці, В. Лобачевський усе ж зафіксував окремі важливі елементи імітативної магії, пов'язаної з викликанням дощу, які на той час уже поєднувалися з християнськими традиціями. Один з них – це обливання водою не тільки молоді, а насамперед почесних членів громади: «Еще недавно при освящении колодцев и полей, обливали почетных лиц водою из ведра, приговаривая: "Так годится, чтобы дождь пошел!". Некоторые из почетных пробовали поначалу и мне то же сделать, уверяя в своем "так годыця", но я не позволил» [7, с. 38]. Можна лише обережно припустити, що таке ритуальне дійство в давнину могло бути спрямоване на старійшин роду або волхвів. На кінець

http://www.etnolog.org.ua

XIX ст., як зазначає автор, воно стало «прохладительной забавой молодежи в жару».

Як і М. Державін, В. Лобачевський запевняє, що ці та інші болгарські звичаї, занесені ще з Туреччини в кінці XVIII ст., на кінець XIX ст. вже майже зникли. У цьому контексті літописець згадує один з ритуалів, пов'язаний, на нашу думку, з уявленнями про закляті чи заложні душі. З розповіді В. Лобачевського випливає, що мешканці Вільшанки ділили себе на дві категорії: переселенців з Туреччини, які назавжди будуть чужинцями в цій землі, і народжених в Україні, яка була для них батьківщиною, тобто «своїх» у соціумі села. Не виключено, що поділ цей виник пізніше, в уявленнях уже автохтонного населення Вільшанки, і то тоді, коли пришельців залишилося зовсім мало й вони опинилися на маргінесах сільської спільноти як перехідна ланка між «чужим», далеким світом предків і реально існуючим, близьким світом цієї громади. Не слід забувати, що вихідці з Туреччини на той час (середина XIX ст.) були вже найстаршими представниками громади, яких, можливо, не тільки міфологізували, але й боялися, особливо після смерті. Тому й виникли повір'я, що ці покійники не лежать у землі, а намагаються повернутися на свою батьківщину. Запорукою цього повернення було нібито якесь ритуальне дійство, учинене над ними ще в Туреччині. Ось що пише про це автор «Літопису»: «Старики утверждают и теперь еще, что все те из болгар, которые жили в Турции и переселились сюда, были закормлены каким-то сердцем, и по смерти своей оживают и ходят, а потому чтобы не ходили, так их после смерти прикалывают» [7, с. 38]. Цей ритуал проводився ще в 40-х роках XIX ст. і, очевидно, припинився разом зі смертю останнього вихідця з Туреччини. Полягав він ось у чому: «Сейчас после смерти выходца из Турции сходились старейшие родные, и один из опытнейших в этом брал железную цивку (употребляемую и теперь при тканье на верстате, это железный прут), распекал на огне до красна и в присутствии прочих вонзал ее в покойника до самого сердца. После этого все уже оставались успокоены, что мертвый уже ходить не будет, тревожить живых не станет и обратно в Турцию не уйдет» [7, с. 38–39].

http://www.etnolog.org.ua

Наше припущення, що померлі вихідці з Туреччини належать до заложних покійників, підтверджує Д. Зеленін, який наводить численні зразки вірувань про самогубців, що побутували в різних народів – українців, росіян, білорусів. Особливо цікаві для нас ті, які стосуються проклятих батьками або кимсь іншим душ, що їх після смерті «земля не приймає», тіла їх залишаються нетлінними, а дух бродить і лякає людей. Наведемо найхарактерніші з них: «В Саратовской же губернии среди народа бытует убеждение, что проклятые родителями, опившиеся, утопленники, колдуны и прочие после своей смерти одинаково выходят из могил и бродят по свету; их, говорят, земля не принимает»; «в частности проклятые родителями живут по своей смерти в воде или в лесу, ночью выходят на дорогу»; «проклятым при жизни людям суждено по смерти скитаться по земле, пока они получат разрешения от проклятия» [4, с. 364].

В уявленнях українців заложні мерці частково зливаються з упирями. На Волині вірили, що упирем стає кожен самогубець, а також і ті люди, які при житті були чаклунами, вовкулаками, боговідступниками і проклятими батьками [4, с. 365]. Усіх заложних мерців звинувачували в тому, що вони наводять стихійні лиха – морози або посуху, неврожай, голод, мор на людей і худобу, а також, як свідчать наші записи з Південно-Східної Волині, бурю, град, сильний вітер. Тож щоб знешкодити такого покійника й попередити або відвернути лихо, вдавалися до особливих способів захоронення чи маніпуляцій з трупом. На Волині в могилу самогубця вбивали осиковий кілок і обсипали її маком [4, с. 363]; у Симбірській губернії (Росія) труну не опускали в могилу, а вкидали, втикаючи навколо гробу осикові кілки [4, с. 381]; вкидали труну в болото, трясовину, рів, у прірву, на дно глибокого яру, топили в річці [4, с. 382–385]; у містечку Жашкові Таращанського повіту, щоб уникнути посухи, спалили кістки померлої знахарки разом з труною; труп царя Димитрія Самозванця, якого підозрювали в чаклунстві, спалили і, змішавши попіл з порохом, вистрілили ним з гармати [4, с. 386]. У Греції ще й у XVI ст. померлих наглою смертю не хоронили, а виволікали на поле й пробивали кілками [4, с. 375]. Відгомін про такі ритуали зберігся й у фольк-

http://www.etnolog.org.ua

лорі українців Єлисаветградського повіту Херсонської губернії. Приміром, В. Ястребов подає декілька фабулатів про упирів та їх знешкодження, які перегукуються з вищенаведеними фактами. В одному випадку після розкриття домовини упиря січуть на шматочки, спалюють і його попелом, змішаним з порохом, стріляють у зайців [9, с. 76], в іншому – відкопавши, прибивають осиковим кілком. У с. Лозоватка вірили, що коли вмирає чоловік, який знався з нечистою силою, для оберегу від неї слід перехрестити вікна ножем і ввіткнути його в глухий кут: тоді нечистий не прийде, а якщо прийшов до того, як перехрестили вікна, то ніж заколе його, і на ножеві залишиться кров [9, с. 118].

Як бачимо, вірування й ритуали болгар генетично споріднені з віруваннями й ритуалами, поширеними на значній території. Однак у с. Вільшанка зафіксовано відомості про наявність у світогляді слов'янських народів ще однієї категорії заложних мерців, про яку не згадує Д. Зеленін – це люди, які померли на чужині або були чужинцями для певного соціуму (у цьому разі – для своїх же нащадків, які народилися в Україні). Земля так само не приймає цих покійників, вони можуть схоронитися й знайти спокій лише в рідному краї, коло своїх пращурів. Поки що це гіпотеза, але вона підтверджена багатовіковими традиціями різних народів. Чи не звідси походить споконвічне прагнення людини бути похованою на своїй батьківщині, у рідному селі, місті? Чи не звідси традиція повертати на батьківщину тіла воїнів, митців, засланців, які загинули на чужині? В історії України таких фактів чимало. І чи не цим керувалися всі, хто, вирушаючи в далеку дорогу або на війну, брав із собою вузлик з рідною землею, щоб на випадок смерті покрити нею тіло; або ті, хто, не маючи можливості перезахоронити покійників, везуть на їхні могили рідну землю...

Опис болгарських весільних звичаїв, зроблений у 20-х роках XX ст. на Херсонщині, дає ключ до розуміння походження образу-символу криниці, який досить часто фігурує в українських народних піснях, особливо в піснях про кохання. Тут поширені такі мотиви: козак копає криницю – кохає дівчину; зустріч або побачення коло криниці, обмін подарунками; козак жартує з

http://www.etnolog.org.ua

дівчиною, виливаючи з відер воду їй на сорочку; козак просить дівчину напоїти коня; двоє закоханих умиваються разом з криниці біля подвір'я дівчини тощо. Перелік цих дій можна продовжувати. Усі вони символізують взаємне кохання, криниця ж загалом – саму дівчину, її незайману чистоту. Поширений також образ дівчини-зорі, яка йде по воду або з водою, несучи два відра на коромислі.

Чому ж виникли такі образи в українському фольклорі? Наскільки вони давні, і який стосунок має дівчина до криниці? Відповідь на ці запитання дає болгарський весільний звичай, що побутував у с. Тернівка поблизу Миколаєва, описаний С. Цвєтком. Цей своєрідний ритуал відбувався в день Успіння Пресвятої Богородиці й знаменував початок весільного сезону. Зранку дівчата брали участь у святковому хороводі серед села, де їх розглядали не тільки парубки, підбираючи собі наречену, але й інші мешканці. Надвечір вони розбігалися по кутках і згодом спускалися з відрами до криниці, де вже купками чекали на них парубки. Криниця, як зазначає С. Цвєтко, – освячене традицією місце побачень болгарських закоханих. Дівчата по черзі набирали води й вирушали додому. Але тут відділялися по одному парубки, і кожен заступав дорогу тій, до якої залицявся. Він брався рукою за відро, прохаючи напитися води. Розпочиналася сердечна розмова, і їй уже ніщо не могло перешкодити. Криниця, наче віночком, була оточена барвистими парами. Розмова могла продовжуватися годину, а то й дві, але дівчина не мала права ставити відра на землю, хоч вони були дуже важкі, ритуал дозволяв їй лише перекладати коромисло з плеча на плече. Цим вона демонструвала, очевидно, свою витривалість і майбутню покірність чоловікові. Якщо юнак та дівчина доходили згоди, то розмова закінчувалася тим, що парубок пив воду з відра, а дівчина на знак своєї прихильності дарувала йому яку-небудь річ – перстень, браслет чи прикрасу з бісеру. Коли ж взаємної згоди не було, і дівчина не дозволяла юнакові напитися води, він знімав відро в неї з коромисла й виливав воду на землю, або вона сама виливала воду з обох відер, набирала свіжої й ішла додому. Це означало остаточний розрив стосунків [5, с. 219–220].

http://www.etnolog.org.ua

Генетична спорідненість фольклору і звичаїв у різних слов'янських народів, навіть тих, які в повсякденних стосунках були ізольовані один від одного, віддалені географічно, свідчить про глибоку давність цих традицій, про єдине джерело їх походження, яке слід шукати в культурі праслов'ян.

Джерела та література

1. Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського, ф. І, 12248.

2. *Гнатюк В. М.* Похоронні звичаї і обряди / Володимир Гнатюк // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 32.

3. *Державин Н.* У болгар в Таврической губернии. Этнографическая заметка / Н. Державин // Этнографическое обозрение. – 1901. – № 4.

4. *Зеленин Д. К.* К вопросу о русалках. (Культ покойников, умерших неестественною смертью у русских и у финнов) / Д. К. Зеленин // Живая старина. – 1911. – Вып. 3.

5. *Квєтко (Цвєтко) С. І.* Весільні звичаї і пісні у болгар на Херсонщині / С. І. Квєтко // Вісник Одеської Комісії краєзнавства. – 1925. – № 2–3.

6. *Костомаров Н. И.* Об историческом значении русской народной поэзии / Н. Костомаров. – Харьков, 1843.

7. *Лобачевский В. С.* Летопись прихода с. Ольшанки св. Иоанна Милостивого церкви / В. Лобачевский. – Одесса, 1889.

8. *Максимович М. О.* Дні та місяці українського селянина / Михайло Максимович. – Київ : Обереги, 2002.

9. Материалы по этнографии Новороссийского края, собранные в Елисаветградском и Александрийском уездах Херсонской губернии В. Н. Ястребовым. – Одесса, 1894.

10. *Осадчий Т. И.* Щербановская волость. Историко-этнографическое и хозяйственно-статистическое описание / Т. Осадчий. – Херсон, 1891.

11. Свадьбы и свадебные песни у малороссов и великороссов м. Дмитровки Александрийского у. (Херсонской губ.). Составил священник Гавриил Сорокин. – Киев : Издание редакции журнала «Киевская старина», 1891.

12. *Сорокин Г. И., свящ.* Местечко Дмитровка. Опыт историко-статистического и этнографического описания / Г. И. Сорокин. – Херсон : Издание Херсонской губернской земской управы, 1889.

13. *Чернявская С. А.* Обряды и песни села Белозерки Херсонской губернии / С. А. Чернявская. – Херсон, 1893.

http://www.etnolog.org.ua

SUMMARY

The article is devoted to genetic relationship of the Bulgarian and Ukrainian calendar rituals and customs, traditional conceptions and beliefs. The author concerns at first the problem of cultural and national interrelations of different ethnic groups living in the South of Ukraine. It is presented that in this region the Byelorussians, Russians, Moldavians, Germans, Poles, Jews, Greeks, Bulgarians and other peoples live compactly with the Ukrainians. That's why the ethnographers of the XIXth century have not accidentally studied the influence of different cultures and the assimilation of different groups. According to the scientists' opinion, the most assimilated nations were Ukrainians and Moldavians and the least assimilated were Germans, Jews and Bulgarians. The self-preservation instinct of each nation was so strong that it sometimes led to mutual enmity.

The author then pays attention to the verbal tradition of Vilshanka (Olshanka) village of the Yelysavethrad district of Kherson province. It was described by parish clergyman Volodymyr Lobachevskyi in the book *Chronicle of the Parish of Olshanka Village* (1889). Vilshanka was settled by Bulgarians escaped from Turkey in 1773. The Ukrainians and Russians also lived here except them. For hundred years of living together in the common cultural area the Bulgarians have preserved unchanged customs, traditions, language and folk costume. However, their folklore is typologically cognate with the folklore of Ukrainians. In particular, this is the tradition of the toponyms appearing. The legends about the origin of the names of village, river, graves, burial tumulus, gorges are cognate with the legends of the Ukrainians and other peoples of the Steppe Ukraine. One meets typical for this territory themes about the toponyms origin from the names and surnames of first settlers, from the peculiarities of the natural landscape. Sometimes they reflect historical events that took place in the region.

Calendar and family rituals of Bulgarians are genetically cognate with these rites of Ukrainians. These are *Drahaika*, *Peperuda*, wedding, funeral, beliefs and rites connected with the concepts of the death. These are also traditions to visit the graves of dead people on Lazar Saturday, to make donations for churches, to dispense the things of the deceased and other sacral articles, to let one's hair down during mourning. All this also was widespread in different forms in Ukraine.

Drahaika and *Peperuda* rites resemble much archaic Ukrainian rites of the leading of *Kust* / *Bush* and *Topolia* / *Poplar*, funeral, *Shrovetide*, *Rusalka* / *Mermaid*, *Yarylo*, sinking of *Maryna* (Kupala tree) and rain calling. A little girl dressed in leaves and flowers, later substituted with a doll, appeared in all these rites.

http://www.etnolog.org.ua

Concepts about the dead people are very close to the notions about the unnaturally died people. But, in difference from Ukrainians and Russians, these were believed to be old Turkish extractions, who died in Ukraine, i. e. in foreign lands. The elders of the village made a special rite over them to give peace after the death and not to let them return to their own land. Like Ukrainians drove aspen pales into the sorcerers' graves, Bulgarians pierced the heart of a died person with a red-hot iron rod.

The description of the Bulgarians wedding rites gives a clue to understanding of the symbol of a well, which is widespread in Ukrainian love folksongs. The couple in love meets always at the well in the songs. But the Bulgarians up to early XXth century preserved the rite, by which the youngster as a sign of favor had to ask the lass to drink water and she had to demonstrate her attitude to him by consent or rejection. This took place at the well and was decisive for the fate of beloved.

Keywords: Bulgarians, South of Ukraine, assimilative processes, polyethnic environment, interethnic relations, ritual folklore, thanatology.

IMFL

http://www.etnolog.org.ua

УДК 398.8(470.44/.47=161.2):316.7

Валентина СІНЕЛЬНІКОВА
(Київ)

ПІСЕННИЙ ФОЛЬКЛОР УКРАЇНЦІВ НИЖНЬОГО ПОВОЛЖЯ: ДО ПИТАННЯ ЗБЕРЕЖЕННЯ ЕТНОКУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Частиною традиційної культури українського народу є безцінні надбання нематеріальної культурної спадщини закордонного українства. Українці Росії, зокрема так званого Жовтого Клину (Нижньоволзького регіону, де перші компактні українські поселення з'явилися наприкінці XVII ст.), в умовах багатовікової відірваності від «материнської» території та іншомовного (хоча й спорідненого) оточення до сьогодні зберегли характерні їм риси в побуті та мовленні і нині активно використовують у неофіційному спілкуванні український діалект, що є фактично законсервованим у музичному фольклорі, збереження якого залишається одним з визначальних складників етнокультурної ідентичності українців Нижнього Поволжя. На основі опублікованих історико-етнографічних джерел і власних експедиційних матеріалів авторка проводить комплексне вивчення українських поселень Волгоградської області Російської Федерації з огляду на збереженість явищ традиційної української культури (зокрема музичного фольклору) та особливостей етнічної самосвідомості в умовах іноетнічного оточення.

Ключові слова: традиційна культура, фольклор, українська діаспора, Нижнє Поволжя.

Частью традиционной культуры украинского народа является нематериальное культурное наследие зарубежного украинства. Украинцы России, в частности так называемого Желтого Клина (Нижневолжского региона, где первые компактные украинские поселения появились в конце XVII в.), в условиях многовековой оторванности от «материнской» территории и иноязычного (хотя и родственного) окружения, до сих пор сохранили присущие им черты в быту и речи и на сегодняшний день активно используют в неофициальном общении украинский диалект, фактически законсервированный в музыкальном фольклоре, сохранение которого является одной из основных составляющих этнокультурной идентичности украинцев Нижнего Поволжья. На основе

http://www.etnolog.org.ua

опубликованных историко-этнографических источников и собственных экспедиционных материалов автор проводит комплексное изучение украинских поселений Волгоградской области Российской Федерации на предмет сохранения явлений традиционной украинской культуры (в частности музыкального фольклора) и особенностей этнического самосознания в условиях иноэтнического окружения.

Ключевые слова: традиционная культура, фольклор, украинская диаспора, Нижнее Поволжье.

The part of traditional culture of the Ukrainian people is the invaluable achievements of intangible cultural heritage of the Ukrainians abroad. The Ukrainians of Russia, in particular of the so-called *Yellow Wedge* (i.e., the Lower Volga region, where the early compact Ukrainian settlements appeared in the late XVIIth century), under the conditions of centuries-old isolation from the paternal territories and foreign linguistic (though related) environment, retain their inherent traits in everyday life and speech, up to our time actively use in everyday conversation the Ukrainian dialect, which is virtually preserved in musical folklore, the preservation of which remains one of main components of Ukrainian ethno-cultural identity in the Lower Volga region. The authoress, on the base of published historical and ethnographic sources and her own expeditional materials, pursues the comprehensive study of the Ukrainian settlements of Volgograd Region of the Russian Federation, taking into account the safety of the phenomena of traditional Ukrainian culture (in particular, musical folklore), as well as the peculiarities of ethnic self-consciousness in the conditions of heteroethnic environment.

Keywords: traditional culture, folklore, Ukrainian diaspora, Lower Volga region.

Національно-культурний простір України XXI ст. неможливо уявити без його невід'ємної складової – традиційної культури українського народу, частиною якої є безцінні надбання нематеріальної культурної спадщини закордонного українства: західної та східної діаспори. Українці Росії, зокрема так званого Жовтого клину (Нижньоволзького регіону, де перші компактні українські поселення з'явилися наприкінці XVII ст. [3]), в умовах багатовікової відірваності від «материнської» території та іншомовного (хоча й спорідненого) оточення до сьогодні зберегли притаманні

http://www.etnolog.org.ua

їм риси в побуті та мовленні, і нині активно використовують у неофіційному спілкуванні український діалект, що є фактично законсервованим у музичному фольклорі, збереження якого залишається одним з основних складників етнокультурної ідентичності українців Нижнього Поволжя.

Перші розвідки щодо особливостей пісенного фольклору українців Нижньоволзького регіону були здійснені в 1840–1850-х роках М. Костомаровим, який майже десять років провів у засланні в Саратові. Найважливішим було те, що навколо дослідника гуртувалася інтелігенція провінційного містечка, небайдужа до української теми. Яскравим прикладом цього був вихід у світ першої книги, надрукованої українською мовою в Саратові, – «Малоруського літературного збірника» (1850-ті рр.) – що містила авторські україномовні твори (повісті Д. Мордовцева – письменника, уродженця української слободи Данилівка Усть-Медведицького округу Війська Донського), а також пісні, записані дослідниками від українців Саратовської губернії.

Говорячи про український пісенний фольклор Нижнього Поволжя, слід також назвати ім'я відомого етнографа О. Терещенка, який у своєму дослідженні «Свадьба переселенцев-малороссиян, находящихся в Саратовской губернии» (1848) зафіксував значну кількість українських обрядових весільних пісень [4]. У 1860–1890-х роках епізодичні записи пісенного обрядового та необрядового фольклору українців Нижнього Поволжя були здійснені саратовським історіографом О. Мінхом [2]. У XX ст. музичний фольклор українців цього регіону, як і особливості їхнього побуту й культури, не були в центрі уваги дослідників, тому говорити про накопичення фольклорного матеріалу, його систематизацію і наукове опрацювання ми не можемо. Окрім того, на жаль, збирачами не фіксувалися мелодії пісень. Відтак, автор цієї розвідки спирається на власні польові матеріали, записані від українців півночі Волгоградської області (Руднянський, Данилівський, Єланський р-ни) протягом 1997–2014 років.

Мета дослідження полягає в тому, щоб на основі опублікованих історико-етнографічних джерел (їх обмаль) та власних експедиційних матеріалів провести комплексне вивчення укра-

http://www.etnolog.org.ua

їнських поселень півночі Волгоградської області з огляду на збереженість явищ традиційної української культури (зокрема музичного фольклору) та особливостей етнічної самосвідомості в умовах іноетнічного оточення.

Погоджуючись з дослідником історії і фольклору українців Башкортостану Д. Чернієнком, наголосимо щодо нижньоволзьких українців: «Оскільки мова йде про фольклор неавтохтонного населення, то динаміка і сутність етнокультурних характеристик "малої етнічної групи", що тривалий час проживає в іноетнічному оточенні, найповніше розкриваються тільки в порівнянні з "материнським етносом" <…> З цього погляду важливо відзначити, що переважна більшість пісень з'явилася не на місцевому ґрунті, а була в різний час привезена переселенцями з України та зберігалася в оригінальному або зміненому вигляді в колективній пам'яті» [5].

Найпоширенішим жанром серед українців зазначеного регіону є ліричні пісні. Частина пісень є менш розповсюдженою, інші – наприклад, «На городі верба рясна», «Посіяла огірочки» – трапляються майже в кожному українському поселенні Волгоградщини [1]. Отже, музичний жанр, у якому за предмет зображення обираються не події чи об'єкти, а почуття, переживання, настрої, якому притаманні такі риси, як глибокий ліризм, а також єдність інтимного й побутового [1, с. 218], виявився найбільш живучим в умовах багатолітньої ізольованості нижньоволзьких українців від «материнської» території. Розквіт пісенно-романсового стилю (за визначенням А. Іваницького) припадає на XVIII–XIX ст. (саме в цей період відбуваються найбільші українські колонізаційні хвилі в межиріччя Волги та Дону). Епіцентром його розквіту стало Подніпров'я (Київщина, Черкащина, Полтавщина, Дніпропетровщина [1, с. 50]) – регіон наймасовіших українських міграцій у Нижнє Поволжя у XVIII–XIX ст.

Більшість ліричних пісень від українців півночі Волгоградської області Російської Федерації були записані нами в кількох варіантах: ніколи не зустрічається дублювання пісень, хоча й незначно, але відрізняються тексти, варіюються мелодії або манера виконання. Прикладом може слугувати пісня «На городі верба

http://www.etnolog.org.ua

ясна»: у всіх її записах простежується один і той самий сюжет, однак з різними змістовими відтінками, що проявляються у варіативності поетичного тексту на рівні окремих слів або фраз. Відзначимо також побутування двох мелодичних варіантів заспівів указаної пісні, що до сьогодні побутують у с. Білі Пруди Данилівського району (1 варіант – більш динамічний) і в селах Осички, Ільмень, Підкуйково Руднянського району (2 варіант – більш розлогий): між цими двома українськими ареалами півночі Волгоградської області відстань близько 80 км, заселялися вони під час різних хвиль переселення українських селян, які й принесли з собою свої різновиди мелодії пісні.

Говорячи про збереженість українського діалекту в пісенному фольклорі цього регіону, зауважимо, що у варіантах пісень простежується різний його ступінь: є зразки українською мовою, а також мішані – українсько-російські (однак не на суржику!). При цьому спільні (або близькі) для двох мов слова зберігаються: «верба», «вона» тощо, а незрозумілі, з втраченою семантикою, замінюються: «вродлива» – «красива», «необачно» – «неудашно», «перші» – «перві», «ружа» – «роза». Було зафіксовано збереження українських лексем, зрозумілих виконавцям, але з неправильною орфоепією: «чорний морець» (чорноморець), «Загайдашний» (Сагайдачний).

На сучасному етапі побутування української пісенної лірики в Нижньому Поволжі констатуємо повсюдність впровадження російських лексем, що провокується і багато в чому спрощується споконвічною мовною і культурною близькістю українців і оточуючих їх росіян: «її доля» – «ее доля», «вмираю» – «умираю», «впертий» – «упьортий», «батька» – «тятька»; а також російської фонетики: «дівка» – «девка», «хотіла» – «хотєла», «вітер» – «вєтєр», «кінь» – «конь», «женці» – «жнеці», «дозволяє» – «позволяє». Додамо також: порівнюючи значну кількість ліричних пісень, записаних від українців Волгоградщини, з їхніми варіантами на «материнській» Україні, можемо стверджувати, що, на відміну від текстів цих пісень, у їхній мелодиці, ритміці, музичній фактурі не відбулося істотних змін. Це дозволяє дійти висновку про консервативність мелодійної складової (наспівів) української

http://www.etnolog.org.ua

пісенної лірики (відхилення зустрічаються лише в межах варіативної сутності фольклору загалом).

Серед ліричних пісень півночі Волгоградської області (під час наших польових досліджень їх було записано близько 100, не враховуючи варіанти) виділяємо кілька жанрових різновидів. Більшу частину з них складають так звані любовні пісні (пісні про кохання), у яких можемо вирізнити кілька тематичних сюжетів: про любов взаємну («Тихо по морю вода хлюпоче» (варіант пісні «Місяць на небі»), «Ой гиля, гиля, гусоньки на став», «Як у зеленому саду», «Тече вода каламутна»); про кохання нерозділене («Чорноморець», «Пісочок жовтенький, садок зелененький», «Мені сімнадцять літ минуло»); про розлуку («Шумлять верби, в кінці гнуться» (варіант пісні «В кінці греблі шумлять верби»), «Віють вітри, віють буйні», «Посіяла огірочки»); про зраду («Лугом іду, коня веду», «В моїм саду є білі айстри», «Марусина козака любила», «Ой там, коло млину, ой там, коло броду»); про жіночу долю («Розцвітала роза край вікна», «Як у полі в озеречку»).

Слід також відзначити таке явище, як поєднання кількох пісень в одну, наприклад, «Ой ти, Грицю, Грицю, славний ти козаче», що побутує у с. Білі Пруди Данилівського району. Перша її половина є частиною пісні «Ой не ходи, Грицю, та й на вечорниці», а друга – уривком козацької з приспівом «Та було б, та було б не ходить»:

Ой ти, Грицю, Грицю, славний ти козаче,
За тобою, Грицю, вся Вкраїна плаче,
Плачуть всі дівчата, плачуть молодиці,
Що немає Гриця на тій вечорниці <…>
Та було б, та було б не ходить,
Та було б, та було б не любить,
Лучше було б та й не знать,
Чим тепер, чим тепер забувать.

Аналіз експедиційних матеріалів дозволяє констатувати, що календарно-обрядовий фольклор поступово забувається в народі, як і в цілому землеробські обряди. На відміну від значної кількості церковних і народних колядок та щедрівок, записаних

http://www.etnolog.org.ua

О. Мінхом наприкінці XIX ст. у слободі Рудня [2, с. 90–96], на півночі сучасної Волгоградської області нами було зафіксовано лише один цікавий зразок (та його варіанти) різдвяного колядування – «похолькування»: *Похольок маненький в вівторок родився,* / *А в середу виріс Христа-Бога славить.* За іншим варіантом: *Похольок* (або *пахолєк*) *маненький родився в вівторок,* / *А в середу в ранок у в школу отдано.* / *Азбуку ізучать,* / *Христа-Бога прославлять* <…> / *Та будьте з празничком.* На питання «Що означає слово "похольковати" (або "похолькувати")?» респонденти відповідали: «Хвалити». На нашу думку, семантичний зв'язок лексем *похольок* і *хвалити, похвала* не можна обґрунтувати тільки схожою орфоепією цих слів. За В. Далем, М. Фасмером і «Словником російської мови XI–XVII ст.», *пахолок* (від укр. «холити») – «парень, баловень, хлопець, юнак, підліток» (порівн. чес. *pachole* – «хлопчик», *pacholek* – «слуга», польс. *pachole, pacholek*, словац. *Pacholok*).

Отже, можемо стверджувати, що за час проживання в іншомовному (хоча й спорідненому) середовищі українцями Волгоградської області були втрачені справжня етимологія, семантика й орфоепія давньоукраїнської лексеми «пахолок». Однак як місцевий різновид колядок, призначений для виконання дітьми або юнаками, «похолькування» зберігалося в українських селах ще до 1970-х років. Це підтверджують респонденти, вони підкреслюють, що ходили по хатах «похолькувати» тільки хлопчики-юнаки, яких хазяї обдаровували спеціально купленими для них льодяниками та кренделями. Ареал розповсюдження «похолькування» може бути непрямим доказом того, що основними переселенцями в межиріччя Волги та Дону були селяни з Лівобережної України: кілька варіантів схожих колядок, записаних на Київщині, Полтавщині, Чернігівщині, Слобожанщині (Центральна та Лівобережна Україна), знаходимо в науковому виданні Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського «Дитячі пісні та речитативи» (1991). Цікаво, що й у назві головної дійової особи в цих колядках простежується варіативність: «пахольчик», «пахолок», «пахолочок», «Прохорок», «нахолок», «дітьонок», що пояснюється різноманітністю ареалів побутування колядок, а також певними історичними змінами в

http://www.etnolog.org.ua

колядних текстах (там, де була втрачена семантика лексеми «пахолок», її замінювали на інші слова зі зрозумілішим змістом).

Відзначимо також, що сьогодні в українських селах зазначеного регіону, на жаль, фактично не збереглася весільна обрядова пісенність, багато зразків якої записав у середині XIX ст. О. Терещенко [4]. Це пояснюється віддаленістю переселенців від основної етнічної території, а також впровадженням активної державної політики русифікації неросійськомовних етносів, що призвело до нівелювання національних культур, втрати національного коріння, особливо молодим поколінням. Тому сьогодні на весіллях співають те, що найчастіше виконується в побуті: популярні українські народні пісні («Несе Галя воду», «Ти ж мене підманула», «Ніч яка місячна», «Цвіте терен», «Ой у зеленому саду», «Їхали козаки із Дону до дому», «Била мене мати», «Ой чорна я си, чорна», «Посіяла огірочки», «Стоїть гора високая», «Як служив я в пана», «На городі верба рясна», «Розпрягайте, хлопці, коней» тощо), а також загальновідомі популярні авторські пісні українських композиторів XX ст. (О. Білаша, П. Майбороди, І. Шамо, В. Івасюка та інших, наприклад, «Два кольори», «Рідна мати моя», «Червона рута», «Смерека»), що, безперечно, пов'язано з масовим розповсюдженням у другій половині – наприкінці XX ст. теле- й радіотехнологій, а також такого явища, як «масова хорова культура».

Відзначимо, що аналіз змісту пісень українців Нижнього Поволжя дозволяє побачити картину збереження домінуючих рис українського менталітету, таких як: «1) "екологізм" – схильність до одухотворення природи, близький духовний зв'язок із землею, ландшафтом, простором проживання, а також естетичне, образне, метафоричне сприйняття і відчуття навколишнього середовища, умов проживання; 2) "матримоніальність" – значна, визначальна роль жінки в сімейно-шлюбних і соціальних відносинах, традиційно шанобливе ставлення до жінки; 3) селянська психологія ("селянське") – орієнтація свідомості переважно на цінності малих соціальних груп, сім'ї, дому; 4) "кордоцентризм" (сенсорність, споглядальність) – переважання чуттєво-емоційних форм пізнання буття над раціональними» [5].

http://www.etnolog.org.ua

На жаль, рівень збереження специфічних національних рис в культурі українців Нижнього Поволжя сьогодні є невисоким, що обумовлено низкою причин: численними культурними запозиченнями в оточуючого російського населення; глибокими змінами традиційного господарсько-побутового укладу під впливом перетворень в політико-економічних умовах життя сільського населення як результату історичного розвитку держави; фактичним руйнуванням механізму трансмісії етнічної культури і зв'язків між поколіннями на тлі соціально-економічних потрясінь у суспільному житті; зниженням рівня культурно-національних орієнтацій, що має у своїй основі культурно-мовну відірваність від основної маси етносу; значною кількістю міжнаціональних (зазвичай з росіянами) шлюбів. Основною етнокультурною тенденцією в розвитку українців Волгоградської області сьогодні є нівелювання етнічно значущих рис матеріальної та духовної культури, а також заміщення втрачених елементів національної культури на російські або міжнаціональні (частіше на основі російських) еквіваленти.

Названі риси української ментальності, як домінуючі маркери, у цілому знаходять відображення і в пісенному фольклорі, що зберігся в середовищі переселенців за межами своєї історичної батьківщини – України, у цьому випадку на Нижньому Поволжі. Найбільш інформативний для змістовного аналізу такий жанр як ліричні пісні, що переважають і за кількісним складом серед записаних нами текстів. У новому соціокультурному середовищі відбувається поступова трансформація фольклорних традицій, що виявляється, наприклад, у запозиченні російської лексики, використанні місцевих мотивів, зміні сюжетів деяких пісень, появі мелодійних обробок та ін.

Отже, сьогодні для нижньоволзького українства найвагомішими факторами етнічної ідентифікації є мова та спорідненість за рисами матеріальної й духовної культури, звичаями, традиціями. Саме завдяки цьому українці Нижнього Поволжя не поривали зв'язків з Батьківщиною не так територіально, як духовно-морально. Перебуваючи тривалий час в інонаціональному оточенні під впливом активних процесів акультурації та

http://www.etnolog.org.ua

асиміляції, частина українського населення Нижнього Поволжя продовжує зберігати етнічну самосвідомість. Також важлива і, за визнанням самих респондентів, у багатьох випадках визначальна роль належить тут саме залученню до збереження народних традицій в пісенній формі. Отже, в умовах забуття або незнання рідної мови, відсутності регулярних, міцних зв'язків з історичною батьківщиною, недостатнього ступеня збереженості традиційного комплексу матеріальної культури та побуту, збереження, всебічне вивчення та популяризація пісенної фольклорної культури здатні призупинити негативні процеси втрати національної самобутності.

Українці Росії, зокрема Волгоградської області, як ніколи потребують сьогодні підтримки від етнічної батьківщини: необхідні програми з вивчення особливостей української культури й побуту в Нижньому Поволжі. Розуміємо, що в умовах сучасного військово-політичного конфлікту та інформаційної війни між Україною і Росією, свідками і учасниками якої так чи інакше є сьогодні ми усі, загострення уваги на питанні збереження фольклорної спадщини закордонних українців, які мешкають на території Російської Федерації, можливо, є неактуальним, однак музичний фольклор як складова традиційної інтелектуальної й культурної спадщини нижньоволзького українства зникає разом з поколінням літніх людей – його носіїв, а відтак – зникає не просто інформація, а етнічна пам'ять, що є, безсумнівно, важливою складовою культурних надбань всього українського народу.

Примітка

[1] Тут і далі назви й тексти пісень подано зі збереженням особливостей місцевої говірки українців Нижнього Поволжя.

Джерела та література

1. *Іваницький А. І.* Українська народна музична творчість / Анатолій Іваницький. – Київ, 1990. – 336 с. : нот.

2. *Минх А. Н.* Народные обычаи, суеверия, предрассудки и обряды крестьян Саратовской губернии (собраны в 1861–1888 годах) / Александр Минх. – Репринт. воспр. издания 1890 г. – Саратов, 1994. – 165 с.

http://www.etnolog.org.ua

3. *Синельникова В.* Традиционная культура и быт украинцев Волгоградской области / Валентина Синельникова ; отв. ред. О. А. Порицкая. – Камышин : МАУ «Медиа-холдинг», 2009. – 264 с. с доп.

4. *Терещенко А.* Свадьба переселенцев-малороссиян, находящихся в Саратовской губернии / Александр Терещенко // Быт русского народа. Ч. 1–7. – Санкт-Петербург, 1848. – Ч. 2. – С. 564–593.

5. *Черниенко Д.* Песенный фольклор украинских переселенцев как фактор этнокультурной идентичности в Республике Башкортостан [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://kobza.com.ua/krynycja-ufa/3497-pesennj-folklor-ukraynskyh-pereselencev.html.

SUMMARY

The part of traditional culture of the Ukrainian people is the invaluable achievements of intangible cultural heritage of the Ukrainians abroad. The Ukrainians of Russia, in particular of the so-called *Yellow Wedge* (i.e., the Lower Volga region, where the early compact Ukrainian settlements appeared in the late XVIIth century), under the conditions of centuries-old isolation from the paternal territories and foreign linguistic (though related) environment, retain their inherent traits in everyday life and speech, up to our time actively use in everyday conversation the Ukrainian dialect, which is virtually preserved in musical folklore, the preservation of which remains one of main components of Ukrainian ethno-cultural identity in the Lower Volga region. The authoress, on the base of published historical and ethnographic sources and her own expeditional materials, pursues the comprehensive study of the Ukrainian settlements of Volgograd Region of the Russian Federation, taking into account the safety of the phenomena of traditional Ukrainian culture (in particular, musical folklore), as well as the peculiarities of ethnic self-consciousness in the conditions of heteroethnic environment.

In the result of the study, the authoress concludes that the most informative for content analysis are such genres of musical folklore of the Lower Volga Ukrainians as lyric songs, which prevail by the quantitative structure as well, among the texts collected during the expedition. In new sociocultural environment, the gradual transformation of folkloric traditions takes place that is reflected, for example, in the borrowing of Russian lexical elements, the use of local motifs, the change of plot of some song, the appearance of melodic adaptations, etc. Significant is the fact that being in the heteroethnic environment for a long time, under the influence of active acculturation and assimilation processes, a part of Ukrainian population in

http://www.etnolog.org.ua

the Lower Volga region keeps retaining its ethnical self-consciousness. The respondents themselves admit that the important and even determinative role belongs in this case to the attraction to preserving folk traditions in the song form. Thus, under the conditions of forgetting or ignoring the mother tongue, lack of regular and intense relations with the historical motherland, and insufficient level of preserving the complex of material culture and mode of life, the maintenance, comprehensive investigation and popularization of song folkloric culture are able hold up negative processes of loss of national originality.

The Ukrainians in Russia, in Volgograd Region in particular, need, especially now, the supporting from the ethnic motherland: necessary are the programs on studying the peculiarities of Ukrainian culture and mode of life in the Lower Volga region. Musical folklore as a component of the Ukrainian traditional intellectual and cultural heritage is disappearing along with elder generation – its bearers, and thus disappear not just information, but also the ethnic memory, culture, which are certainly an important component of cultural achievements of all the Ukrainians.

Keywords: traditional culture, folklore, Ukrainian diaspora, Lower Volga region.

IMFE

http://www.etnolog.org.ua

УДК 811.161.2'282.2(477.87+477.53)

Лариса ШАПОВАЛ
(Полтава)

ЛЕМКИ НА ЗІНЬКІВЩИНІ: РЕГІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ ЕТНОГРАФІЧНОЇ ГРУПИ

У статті проаналізовано регіональні особливості традиційно-побутової культури лемківської громади на Зіньківщині (Полтавщина), моделі адаптації в нових умовах після депортації із с. Кам'яна Новосанчівського повіту Краківського воєводства (Польща) унаслідок операції «Вісла». Досліджено процеси трансформації самосвідомості лемківського населення й відстоювання національної ідентичності на Зіньківщині в радянську добу та в роки незалежності України. Авторка наголошує, що нове етнічне середовище негативно вплинуло на розвиток лемківської культури, зумовило часткову, а з часом і повну втрату звичаїв, традицій, обрядовості, говірки, крім світогляду й релігійності.

Ключові слова: лемки, депортація, адаптація, етнографічна група, регіональна ідентичність, традиційно-побутова культура, село, традиція, звичай, релігія.

В статье анализируются региональные особенности традиционно-бытовой культуры лемковской общины в Зеньковском районе (Полтавская обл.), модели адаптации в новых условиях после депортации из с. Камьяна Новосанчевского уезда Краковского воеводства (Польша) вследствие операции «Висла». Исследуются процессы трансформации самосознания лемков и отстаивания национальной идентичности в Зеньковском районе в советское время и в годы независимости Украины. Автор подчеркивает, что новая этническая среда отрицательно влияла на развитие лемковской культуры, обусловила частичную, а со временем и полную утрату обычаев, традиций, обрядности, говора, кроме мировоззрения и религиозности.

Ключевые слова: лемки, депортация, адаптация, этнографическая группа, региональная идентичность, традиционно-бытовая культура, село, традиция, обычай, религия.

The article analyses the regional characteristics of traditional everyday culture of the Lemkos' community in Zinkivshchyna (Poltava Region), the process of adaptation of the Lemkos under the new conditions after the de-

http://www.etnolog.org.ua

portation from the village of Kamiana, Nowy Sącz District, Krakow Voivodeship (Poland) as a result of *Operation Visla* (1945–1947), up to the present day. There is a research of transformation processes of self-consciousness of the Lemkos' population and the defending of national identity on Zinkivshchyna in the Soviet era and in the years of Ukrainian independence.

The article's author accentuates that the new ethnic environment affected in a negative way the development of the Lemkos' culture, and called forth an initial, later complete loss of their customs, traditions, rituals, dialect, and material culture, except world outlook and religiosity.

Keywords: Lemkos, deportation, adaptation, ethnographic group, regional identity, traditional everyday culture, village, tradition, custom, religion.

Самобутність української етнокультурної спадщини сьогодні неабиякою мірою визначається культурними особливостями етнографічних груп – бойків, гуцулів, лемків. Наукові студії з культури й побуту цих груп стосуються переважно населення гірських регіонів. Із поля зору науковців надовго випала доля примусових переселенців (лемки, бойки), які з'явилися внаслідок обміну територіями між Польщею та СРСР (операція «Вісла», 1947 р.). З огляду на це видається актуальним дослідження культури й побуту лемків Полтавщини (села Лютенські Будища та Шилівка Зіньківського р-ну), яких було депортовано із с. Кам'яна Новосанчівського повіту Краківського воєводства (Польща). Вивчення механізмів збереження регіональної ідентичності, міжпоколінної трансляції культурних традицій важливе і в контексті формування нової української ідентичності, що зараз відбувається.

Метою цієї наукової розвідки є: виявити стійкі елементи етнокультури лемківської спільноти Полтавщини, вивчити процеси трансформації самосвідомості лемківського населення й моделі адаптації до нових соціально-економічних умов у радянську добу та в роки незалежності України. Джерельну базу дослідження складають польові матеріали автора й документи з архіву.

Історіографія теми досліджень етнографічної групи лемків досить широка. Перші наукові праці про Лемківщину, її населення належать засновникам галицького літературного угруповання «Руська трійця» – М. Шашкевичу, Я. Головацькому та

http://www.etnolog.org.ua

І. Вагилевичу [3]. Авторами публікацій про Лемківщину в другій половині XIX – упродовж XX ст. були вчені з Польщі, Словаччини, Чехії, Румунії, Угорщини, зокрема польські вчені М. Хилінський, С. Удзеля, І. Коперніцький. О. Турчак проаналізував діяльність громади лемків в останній третині XIX – першій половині XX ст. як форми громадського самоуправління в реалізації урядових законів і розпоряджень органів влади та здійснив огляд історіографії лемківської культури [35]. Етнографічним вивченням Лемківщини займалися Ф. Колесса [17], І. Лемкін [18], М. Худаш [36], М. Мушинка [22], І. Карпенко [10], І. Зілинський [9], Д. Солинко [15], І. Красовський [14–16]. У 70–80-х роках XX ст. дослідження Лемківщини активізували науковці Музею етнографії та художнього промислу, Інституту народознавства НАН України (Львів), Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (Київ). У радянську добу тема депортації лемків не висвітлювалася, лише після проголошення незалежності України з'явилися збірки документів [8], розвідки М. Якименка [21; 37], В. Наконечного [23–25], В. Кіцака [11–13], В. Сергійчука [30], Ю. Сороки [31], С. Різніченко [29], І. Оленич [26]. На сучасному етапі дослідниками лемківської культури є Ю. Гошко [5; 6], А. Бата [1], Я. Бодак [2], Є. Гайова [4], І. Дуда [32], А Данилюк [7], Ю. Тарнович [33; 34], М. Янко [38], І. Любчик [20].

Лемки – західна етнографічна група українського народу – проживали на схилах Східних Бескидів між річками Сян і Попрад на захід від ріки Уж. Історія лемків, їхня доля серед етнографічних груп українців найбільше сповнена драматичних подій, оскільки межі території розселення лемків, їхній політичний статус і державна належність змінювалися. Через польсько-німецьку колонізацію краю, унаслідок якої північний кордон лемківської етнографічної території перемістився більше на південь у 1772 році після Першого поділу Польщі, Лемківщина, будучи в складі Галичини, опинилася під владою Австрії. Безземелля, соціальне й національне гноблення призвели до масової еміграції лемків, починаючи з 1870-х років, на Американський континент. Після Жовтневого перевороту в Росії й розпаду

http://www.etnolog.org.ua

Австро-Угорщини спроба лемків утворити власну державність не увінчалася успіхом, їхня територія була розділена між Польщею та Чехословаччиною. «Особливо тяжкі випробування, – стверджує В. Кіцак, – випали на долю лемків під час Другої світової війни й післявоєнні роки. У результаті обміну між українським і польським населенням відповідно до Угоди між РНК УРСР та ПКНВ від 9 вересня 1944 року перед виселенням представники влади описували, оцінювали нерухомість: майно, реліквії, ділянки лісу, пасовища, що залишались в Польщі. Близько 500 тисяч лемків покинули споконвічну територію і переселилися у Львівську, Тернопільську, Миколаївську, Херсонську, Полтавську області, а 150 тисяч лемків, що залишилися, польський уряд переселив у 1944 році в західні воєводства країни. Пізніше частина їх повернулася в Карпати» [13, с. 97]. В. Наконечний називає ще й такі області, куди було депортовано лемків: Сталінська (нині – Івано-Франківська), Вінницька, Сумська, Запорізька, Одеська, Дніпропетровська, Херсонська, Кіровоградська, Харківська [25, с. 165]. Після загибелі в березні 1947 року під час бою із загонами УПА заступника міністра оборони Польщі К. Сверчевського польське керівництво ухвалило рішення про виселення українців з етнічних земель (Підляшшя, Холмщина, Надсяння, Лемківщина) і переселення їх на західні й північні землі (операція «Вісла», квітень – липень 1947 р.). «Відповідно до листа Голови РНК УРСР М. Хрущова Голові РНК СРСР Й. Сталіну від 1 листопада 1944 року в Польщі нараховувалося 350 500 осіб. У східних областях України мало бути поселено 278 284 закерзонці. З них найбільше планувалось розселити в Дніпропетровській (36 800 осіб) та Одеській (35 484 особи) областях. У Західній Україні мали оселити 72 216 осіб, з них планувалося розмістити в Рівненській (26 216 осіб) та Львівській (17 508 осіб) областях. У Польщі взято на облік 497 682 українці (125 949 сімей). До липня 1946 року евакуйовано 482 880 чоловік», – зазначає В. Наконечний [25, с. 164]. М. Якименко стверджує, що «процес виселення лемків з їх споконвічних земель розпочався 1 листопада 1944 року, коли був відправлений перший ешелон з лемками із с. Стрільці Грубешівського повіту. Ешелон складався з 28 ваго-

http://www.etnolog.org.ua

нів, що повезли в УРСР таємно 78 господарств, 290 осіб. Останній потяг було відправлено 12 липня 1946 року з Владавського повіту у складі 15 вагонів (27 господарств, 71 особа). За планом розподілу було передбачено відправити на Полтавщину 12 280 осіб. Перша партія депортованих українців прибула на Полтавщину в грудні 1944 року – 7 осіб; у січні 1945 року – 29 осіб; у липні 1945 року – 2094 особи. Станом на 10 січня 1946 року в райони Полтавської області з Польщі (Кракова, Білостока, Любліна і Бреста) було доставлено 1910 сімей – 8171 особу. Унаслідок насильницької депортації, що розпочалася у вересні 1945 року, а закінчилася у серпні 1946 року, в УРСР було переселено 482 тисячі осіб» [21, с. 5]. На Зіньківщину в 1945 році депортували 57 лемківських родин, зокрема в с. Лютенські Будища – 20 сімей. Лемки, переселені в Зіньківський район, проживали в с. Кам'яна Новосанчівського повіту Краківського воєводства (Польща). Людей примусово завантажували в залізничні потяги разом із худобою. Спочатку депортованим особам говорили, що вони всі будуть жити в одному населеному пункті, але після прибуття в м. Гадяч Полтавської області їх розселили по дві-три сім'ї в селах Зіньківського району: Шилівка, Княжа Слобода, Петрівка – Прислопські, Ткачики, Хохоляки, Хиляки, Фучки; Лютенські Будища – Хмілі, Полянські, Жиличі, Олешневичі; Горобії – Горощаки; Бірки – Мохнацькі, Воленщаки. Список членів родин, переселених у 1945 році з Польщі до сіл Княжа Слобода, Петрівка (Шилівська сільська рада), надав нам для вивчення Володимир Прислонський, котрий є нащадком лемків-переселенців із с. Кам'яна (Польща). Через рік частина переселенців повернулася в Тернопільську, Львівську, Івано-Франківську області. «Вирвані з материзни, малої батьківщини лемки не втратили глибин етнічної культури», – наголошує В. Наконечний [25, с. 196].

У Полтавській області станом на 1997 рік проживало 10 тисяч лемків, зокрема в Зіньківському районі – тисяча осіб [21, с. 27]. Це вихідці з польських сіл Кам'яна, Поляни, Лабова, Нова Весь, які у квітні 1945 року залишили Новосанчівський повіт: «Коли подали вантажні вагони, то лаштувались дві доби, а їхали до станції Гадяч шість тижнів, і це багатодітні сім'ї, ще й з худобою.

http://www.etnolog.org.ua

Маленьких дітей везли в глибоких діжках для зерна, щоб не випадали з розбитих вагонів. До Гадяча доїхали в середині червня 1945 року. Розвантажилися в полі, адже вагони були потрібні іншим переселенцям, і так просто неба чекали ще чотири доби, поки приїхали підводи, що розвезли нас по селах. Коли ми зійшли на станції Гадяч, до нас підійшов чоловік і запрошував сісти на підводи. Пізніше ми дізналися, що то був голова колгоспу в с. Лютенські Будища Шевченко Марко Михайлович. Приїхали до села, будівель для проживання практично не було. Притулялися, хто як міг. Чотирьом родинам прийшлося жити навіть у сільському клубі, а шістнадцять дітей спали на сцені в сіні», – згадувала Ганна Олешневич (1923 р. н.).

Процес адаптації депортованих лемків на Полтавщині був складним. Силове залучення лемків до колгоспів і безоплатна праця призвели до пасивного опору, що вилився в міграцію на Західну Україну. Наслідком примусового виселення були роз'єднані сім'ї, утрата привезеного з Польщі майна, нестача продуктів харчування, поширення хвороб і зростання смертності. Люди приїжджали жебраками, частина їх гинула в дорозі, багатьох арештовували органи охорони через відсутність документів та протиправні дії. Офіційно органами державної влади було прийнято документи, що мали сприяти швидкій адаптації депортованих осіб в українських областях, але багато запланованих заходів залишилося тільки на папері, про що свідчать архівні матеріали [25, с. 173]. У фондах Державного архіву Полтавської області зберігаються документи: «Списки переселенцев по обследованию их хозяйственно-бытового устройства каждой семьи в отдельности»; «Список переселенців із Польщі в Зіньківський район Полтавської області (станом на 5 вересня 1946 року)»; відомості про виплату грошової допомоги до 1946 року; «Докладная записка уполномоченного обкома КП(б)У Шокурова, 8 сентября 1946 года» [21, с. 7]. Переселенцями займалося Управління у справах евакуації українського і польського населення при РНК УРСР, відділи якого були створені при виконкомах рад. Траплялися випадки, коли лемки прибували в призначений для них хутір, але будівель для їхнього проживання не було. Марія Дми-

http://www.etnolog.org.ua

трівна Фучко (1922 р. н.) розповідала: «Коли приїхали до села, то побачили, що немає для нас ніяких хат, а жили в бригадських хатах по кілька сімей вкупі». Замість грошей лемкам видавали майно й худобу, конфісковану в місцевих жителів. Допомога органів влади, надання майна репресованих як взаєморозрахунок викликали неприязнь населення Зіньківщини до переселенців.

Нащадки лемків-переселенців у с. Лютенські Будища Зіньківського району – учителі Любов Йосипівна Тесля та Людмила Василівна Коваленко – у місцевому краєзнавчому музеї створили експозицію про історію поселення лемків у с. Лютенські Будища. Тільки з 1952 року переселенці мали власні будинки, які самі й збудували. Чоловіків Ганни Олешневич та Ольги Полянської (Олешневич) (1938 р. н.) Петра та Онуфрія знали як майстрів-покрівельників. Депортовані лемки хотіли збудувати церкву, тому привезли із собою церковні дзвони. Лемки, яких розділяли десятки кілометрів, двічі на рік збиралися разом – на свято Спаса (19 серпня) у с. Лютенські Будища і на Різдво (7 січня) у с. Шилівка.

В. Прислонський зазначив, що станом на 2010 рік у селах Шилівської сільської ради проживало 45 лемків, переселених у 1945–1947 роках із Польщі, у 2014 році їх залишилося лише 13.

Із розповідей старожилів було зібрано інформацію про розвиток культури лемків на їхній батьківщині. Крім основних галузей господарства, існували допоміжні: збиральництво, пасічництво, ремесла та промисли – гончарство, ткацтво, теслярство, різьблення, каменярство, дротарство, шкіряні промисли (чинбарство, лимарство, кушнірство), лісові промисли (виготовлення поташу, ґонту для покриття громадських споруд). Лемки були вмілими пасічниками, збирачами ягід та грибів. «За виручені від продажу ягід та грибів гроші купували речі: взуття, одяг, прикраси», – оповідали переселенці. Лемківські села розташовувалися на низьких терасах по гірських долинах, берегах річок. Хати стояли вздовж та боком до головної дороги, вікнами – до вулиці, маючи під'їзди до обори (подвір'я), що була загороджена садком-квітником або городом-пасікою [7, с. 58]. Хижі (хати) будували з ялиці, сосни, а стіни – зі смерекового бруса, чого не було на Зіньківщині, тому це замінювали місцевими будівельни-

http://www.etnolog.org.ua

ми матеріалами. Архаїчною ознакою житла лемків є однорядне об'єднання під спільним високим чотирисхилим солом'яним дахом житлового приміщення («іздебки») з господарськими спорудами: сіни («боїско»), комора, стодола, хлів, стайня, возівня, загата. На Лемківщині запрошують гостя до хати словами: «Просимо, хай любиться, ходте до хижи, на дворі не будете стояти, бесідувати», – зазначає Микола Ткачик. Житло лемки оздоблювали різьбленням, побілкою, розписували зрубні стіни, одвірки, двері, а ворота – білою або зеленкувато-жовтою глиною. Інтер'єр лемківської хижі вирізнявся розташуванням отвору печі, куди саджали горщики з їжею і де випікали хліб. Піч розміщувалася в кутку між сінешньою та тильною стінами хати біля дверей. Комин («цівка») був видовженої форми. Уздовж тильної стіни ставили ліжко, а під вікнами причілкової стіни – лаву і стіл, вікно мало дев'ять полотен скла. На причілковій стіні вішали ікони, писані синьо-червоним рослинним орнаментом картини, які ми зафіксували в помешканнях лемків-переселенців.

У лемків побутували специфічні елементи декору й види вбрання, що їх прикрашали вишивкою – листки, квіти, пуп'янки і стрічкові композиції з геометричним орнаментом. Колірна гама декору представлена червоним, темно-синім або чорним, зеленим, фіолетовим та жовтим кольорами. Лемкині одягали сорочку, спідницю (літник, кабат), горсет, камізельку, «куртаки», «гуні», обрамовані білим, червоним, зеленим сукняним шнурком на горловині й рукавах, чугані, киреї; носили чепець або хустку (фацелик); узували черевики, постоли, високі чоботи з підківками на каблуках, що були оббиті цвяшками. «Святкову сорочку шили з лляного білого полотна з вишивкою на рукавах, мереживом, призбирану при шиї і манжетах, донизу звужена, з застібкою, а повсякденну – із конопляного полотна, менш вишивану, з ширшими рукавами та низьким комірцем. Взимку до шлюбу, на свято одягали кирею, а в повсякденні – кожушки з кольоровими нашивками, ногавиці, ходаки. Серед прикрас були дукати, пацьорки (намисто з коралів зеленого, жовтого, голубого, фіолетового, червоного, чорного кольору). Газдині одягали білі чи чорні пацьорки, волосся скручували у кільце – "хімлю",

http://www.etnolog.org.ua

кладучи на неї чіпчик, зв'язували його довкола голови та під шию, а хустку – під бороду. Дівчата носили вінок із барвінку зі стрічками, штучними квітами, золотими й срібними бляшками. Гроші тримали в хусточці чи гаманці – пуляресі», – розповідала Марія Ткачик (Деркач) (1934 р. н.).

Лемки-чоловіки носили сорочку з білого лляного полотна у свято, а з конопляного – у будень, з розпіркою на плечах, вузьким коміром на зав'язці, камізельку голубого кольору, лейбик із вишивкою і двома рядами ґудзиків, гачі з полотна, ногавки; узимку – білі штани із сукна, що трималися на вузькому шкіряному поясі та широкому – чересі. Головними уборами були: чорний капелюх із заокругленими крисами вгору, сукняна й бараняча шапки. Лемко одягав «гуню» з вирізом на стегнах, спині, сердак, чуганю – довгий плащ із коричневого сукна, прикрашений «френдзлями», узували високі чоботи, черевики [35, с. 162]. На жаль, ми не зафіксували традиційного одягу в нащадків лемків-переселенців, а лише побачили на фото й почули про нього з вуст старожилів Ганни та Ольги Олешневич.

У харчуванні лемків-переселенців важлива роль належить борошняним стравам та хлібові з вівсяного, ячмінного, рідше – житнього, кукурудзяного борошна. Головною овочевою культурою в лемків є картопля («компера»). Про важливість картоплі в їжі свідчить приповідка: «Лемко тогди лем весел, коли бульба єму зародится», – наголосив В. Прислонський. Лемки вживали рибу, м'ясо, плоди та лісові ягоди, кропиву, щавель, гірчицю, сіль, цукор, лавровий лист, шафран, алкогольні напої, молоко, коров'ячий сир, бринзу, сметану, олію, а заможні їли рис, пили чай, каву. Інтенсивність і калорійність харчування лемків зумовлені порами року, пісними чи скоромними днями, заможністю селянина. Горяни харчувалися тричі в день, а під час польових робіт переходили на чотириразовий прийом їжі. Між обідом та вечерею був «оловрант» (полуденок).

Процес приготування й споживання їжі, зберігання і транспортування продуктів пов'язаний з посудом та начинням, про який розповіли респонденти із Зіньківщини. У побуті лемків поширений дерев'яний, глиняний, менше – металевий і скляний

http://www.etnolog.org.ua

посуд. Варили страви на припічку перед челюстями печі на відкритому вогні в горщику. На початку XX ст. з'явилися металеві ложки, «залізняки», «баняки», полив'яні ринки – «шерпінки». Начинням для приготування страв була «колотівка», у якій товкли картоплю, квасолю, горох, а в мисці терли часник, сир, мак, відціджували рідину в «дірявці». Їли лемки із глибоких мисок дерев'яними ложками круглої форми, а «варехою» насипали страву. Тісто на хліб замішували в кориті чи діжці, а саджали в піч на дерев'яній лопаті («пасчана» лопата). Молоко зберігали в глечиках, горнятках, коновці з накривкою. Масло збивали в масничці, відтискали сироватку «сирником». Бринзу складали в дерев'яну «гелетку». Капусту квасили в діжці («гордів»), а сікли її ножами («косаки») на шатківниці («гоблик»). Алкогольні напої зберігали в «боклазі», «плетянках», пили їх чаркою «погарік». Для перенесення їжі, води використовували «кондак», «двійнята», «трійнята», «четвірнята». Зазначимо, що матеріальна культура лемків, яка мала архаїчні ознаки побутування в Зіньківському районі Полтавської області серед переселенців із Польщі та їхніх нащадків у 1950–1980-х роках, була нівельована серед автохтонного населення через політику владних структур радянської доби. Автентичні речі побуту депортованих лемків є раритетом та зберігаються в краєзнавчому музеї с. Лютенські Будища.

Сукупність норм моралі, звичаїв, обрядів, традицій, вірувань, набутих людьми в процесі тривалої громадської діяльності, ідентифікація особи в суспільстві складають зміст духовної культури українців. Наголосимо, що особливості етнополітичного розвитку лемків вплинули на становлення їхньої національної ідентичності на прабатьківщині й у досліджуваному нами Зіньківському районі після депортації із с. Кам'яна Краківського воєводства.

На межі XIX–XX ст. лемки перебували в стані кризи національної ідентичності, яка проявлялася в їхній релігійній належності. «Етнополітичні процеси, релігійний фактор набував вигляду ідентифікаційної домінанти на території Лемківщини, а греко-католицьке віросповідання було першочерговим проявом руськості», – наголошує І. Любчик [20, с. 96]. Переломним

http://www.etnolog.org.ua

моментом у формуванні національної ідентичності лемків були події 1918–1919 років на Західній Україні. На початку 1920-х років розпочався етап становлення національної ідентичності лемків завдяки діяльності громадсько-культурних товариств «Просвіта», а в 1930-х роках – шляхом поширення серед них української періодики й завдяки функціонуванню педагогічного товариства «Рідна школа». Лемки через важке соціально-економічне становище не в змозі були передплачувати пресу, тому з грудня 1932 року 500 лемків отримували часописи безоплатно. Зі збільшенням та активізацією роботи українських осередків спостерігалося зростання національної свідомості населення, свідченням цього є утвердження етноніма «українець». У вересні 1933 року в школах запроваджено лемківський буквар та щорічні курси для польських учителів. Передбачалося відмежування лемків від націоналістів, їх було піддано впливу польської культури, що в результаті мало привести до повної полонізації. Через церкву й релігійність лемків було здійснено спробу внести національний розлад в етнічне середовище. У середині 1930-х років перехід лемків до православ'я припинився.

Ряд звичаїв та обрядів лемків-переселенців зумовлені поширенням серед них греко-католицького віросповідання. Центром духовного життя лемків була церква. На свята і в неділю сходилися помолитися. У 1950-х роках у Зіньківському районі зруйнували церкви, і лемки ходили в м. Гадяч за 50 км, де священиком був родич М. Ткачика на прізвище Іванович, син якого – В'ячеслав – мав приход у м. Котельві. «Олешневичі зберігали дзвін, привезений з Кам'яної, і лемківська громада вирішила віддати його в храми Полтави. У місті Зінькові у 1990 році збудовано Хресто-Різдвяну церкву – скарбницю нашої духовності, в якій можна зустріти наших людей», – оповідав Микола Ткачик (1957 р. н.). Найстаріша лемкиня Зіньківщини Г. Олешневич розповіла, що лемки – дуже віруючі люди: «В нашому селі Кам'яна була хороша церква, яку будував мій батько – Полянський Демид. У церкві було три дзвони – маленький, середній і великий "Святий отець Миколай". Аби ми відлили цей найбільший дзвін, лемківська громада в Америці зібрала кошти і пере-

http://www.etnolog.org.ua

дала нам. На початку XX ст. багато людей наших їздили на заробітки до Америки, дехто там і лишився. Мій дід сім разів там побував, а Онуфрій – разів п'ять. Коли в 1940 році в наше село прийшли німці, то наказали віддати дзвони, аби переплавити їх на кулі. Ми їх заховали, і здолав той дзвін далеку дорогу від Кам'яної до Лютенських Будищ. Довго лежав він у хліві під брикетом, а земляк Прислонський вмовив подарувати дзвін одній із полтавських церков – у Свято-Макарівський храм в Полтаві». У 1982 році лемки звернулися до владики Полтавського Феодосія з пропозицією передати дзвін у церкву м. Полтави. Вилитий заробітчанами у Вашингтоні 1927 року дзвін «Святий Миколай» (вагою 480 кг) був перевезений до Свято-Макарівського собору, де перебуває й нині.

Серед автентичних речей лемків-переселенців родини М. Ткачика ми зафіксували церковну книгу «Часослов» і листівки релігійного змісту, які треба переглядати через спеціальний пристрій, привезений з Америки в 1927 році, що називається «Решпективо». Лемкиня М. Ткачик зазначила: «Я належу до переселених лемків із с. Кам'яна Новосанчівського повіту Краківського воєводства. Серед особистих речей зберігаю ікону та фотографії. Ходили до церкви на Різдво та Великдень і зараз ходимо. Знаходились до ночі в церкві, в гості не ходили, готували дванадцять пісних страв на Святвечір 6 січня. Паску святили в церкві, а не надворі, як зараз. Перед святами дітей водили із школи в церкву, і вони говіли, навколюшки тричі обходили церкву. До церкви ходимо в неділю та на храмові свята обов'язково. У церкві вінчаємося та прощаємося із небіжчиком, якого відправляє священик. На поминальні дні після Паски чи на похорон готуємо страви на цвинтар, зносимо продукти в складчину: кутя з пшениці, хліб, пироги, цукерки, варимо капусняк, локшину, розтеранку, курятина, свинина, узвар, кисіль молочний – кроймал. Лемки, переселені на Полтавщину, були православні, хоча їх предки належали до греко-католиків, адже у селі Кам'яна існувала дерев'яна недіюча уніатська церква, то вона була перевезена до Львова під музей». Наголосимо, що в селах Зіньківщини лемки та їхні нащадки відвідують сьогодні церкви Московського патріархату.

http://www.etnolog.org.ua

Нині священиком Хресто-Різдвяної церкви в м. Зінькові є Іван Бабич (1948 р. н.) – син лемкині Ганни Олешневич, який розповів: «Читаємо Закон Божий, справляємо великі свята за місцевою традицією. Ми всі православні, все робимо по-церковному. Святкуємо народження дітей, внуків, їх весілля, відбуваємо похоронні обряди за місцевими традиціями села Лютенські Будища». Опитування респондентів краю засвідчили, що лемки розміщували ікони на стіні чи біля ліжка, не на покуті, їх не обрамлювали рушниками, як це робило місцеве населення. Перед іконами ставили у вазах паперові чи польові квіти й лампадки.

«Серед жанрів лемківського фольклору важливе місце займали трудові пісні», – зазначає Я. Бодак [2, с. 46]. Вони пов'язані з польовими роботами, оскільки за традицією лемки співали їх дорогою в поле чи додому. О. Полянська розповіла нам про копальницькі пісні, що їх виконували під час обкопування й викопування картоплі, наприклад: «Повудне, повудне, ой повудне неє ци газдиня гмерва, ой ци ей дома неє? Дома она, дома, ой лем не хоче дати, хоче полуденок, ой з вечерком зогнати! Копайте, копайте, ой мої копальниці, повна фляжка, повна, ой в газди на полици. Фляжка на полици, ой честунок на столі, копайте, копайте, ой копальниці мої». До трудових пісень належать жниварські пісні, що їх виконували під час обжинків. В Україні пісні-діалоги як жанр лемківського фольклору зникли.

Весільна обрядовість – одне з етнокультурних явищ, де збереглися архаїчні уявлення й вірування, елементи історичних форм шлюбу та сімейних відносин, що дозволяє репрезентувати духовну культуру лемків-переселенців. М. Ткачик розповідала про весілля в с. Кам'яна Новосанчівського повіту: «Свадьби були по вівторках і четвергах, а в суботу "гойкали" – не можно свадьбу робити. Вінчалися в той день, коли мало бути весілля. Гостина була в молодої і в молодого. Сповідалися за тиждень перед весіллям, цього звичаю дотримуються й тепер. Запрошували на весілля за тиждень два хлопці – "звачі" – з колачем, обвитим рушником і кольоровим папером. Ходили сватати тато з мамою, інколи – родичі молодого. На світанки ходили пізно ввечері або дуже раненько, щоб менше бачили, щоб ніхто не перейшов доро-

http://www.etnolog.org.ua

ги. Молода, коли була згодна, то брала від мами колач, цілувала і вертала їй дар за дар – свій колач в рушнику». Традиційно весілля розпочиналося з вінкоплетин: у вівторок або четвер ішли за барвінком, плели його, а свашка зі старостою танцювали та співали. «Староста клав вінок молодій на голову, танцював з ним, кладучи його на тарілку, а молодій прикріплювали білий куповаий вінок, клали на чоло, а барвінковий прикріплювали ближче до тімені. До вінця молода йшла з розпущеним прибраним волоссям на потилиці», – зазначає Є. Гайова [4, с. 82]. Г. Олешневич згадувала, що «на Зіньківщині одружувалася в білому одязі: вишита сорочка, фартух, вінок з кольоровими квітками, але, звісно, в місцевому вбранні, бо були бідні».

Соціонормативна культура лемків розумілася як спілкування між «своїми» й «чужими», регламентувалася правилами поведінки, гостинністю, яка в українському середовищі формувалася відповідно до міфологічних уявлень і моралі – добре ставлення до ближнього. Релігійність, працьовитість, взаємоповага в сім'ї, святкова трапеза для гостей ідентифікують лемків-переселенців серед зіньківчан. Престижність голови родини, поважне ставлення до матері підкреслюється формою звертання на «Ви», до тата – «няньо», до мами – «ненько». З особливою пошаною лемки ставляться до свояків, кумів, весільних і хрещених батьків, які є не менш шанованими, ніж найближчі родичі. Основою побутових свято-дійств українця був не церковний, а аграрний календар, який регулював усі аспекти життя селянина. Приказка «Святий Юрій землю відмикає, святий Петро жито зажинає, святий Ілля у копи складає» свідчить про трудову діяльність лемків.

Зазначимо, що календарна й родинна обрядовість є однією з консервативних сфер традиційно-побутової культури лемків, відображає їхній громадський устрій, сімейно-побутові відносини, особливості світогляду, психології, моралі, що ідентифікує лемківську громаду серед жителів Зіньківщини. З ініціативи районної адміністрації в особі заступника голови Зіньківської райдержадміністрації Олександра Терещенкова та голови Полтавського обласного товариства «Лемківщина» Миколи Ткачика

http://www.etnolog.org.ua

1 травня 2011 року в с. Лютенські Будища Зіньківського району Полтавської області відбувся І Міжрегіональний фестиваль лемківської культури «Барви Лемківщини», на якому запалала Перша лемківська ватра на Лівобережній Україні. Фестиваль зібрав почесних гостей: голову Всеукраїнського товариства «Лемківщина» Олександра Венгриновича, заступника голови Львівської обласної організації Всеукраїнського товариства «Лемківщина» Ярослава Козака, члена правління Київської обласної організації Івана Челака, поета зі Львова Богдана Пастуха, співачку з м. Чорткова на Тернопільщині Марію Вудку, поета із с. Шиліка Володимира Прислонського. Найпочеснішою гостею була 87-річна Ганна Олешневич, лемкиня-переселенка – з покоління людей, яким долею судилося зазнати поневірянь після виселення із землі предків. Отець Іоанн Бабич відслужив молебень. Кілька годин гостей, лемків-переселенців та їхніх нащадків розважали фольклорні колективи Полтавщини й дует «Яворина» (Геннадій та Ірина Ільїни), у репертуарі якого є лемківські пісні, а біля сцени розміщувалися сувенірні вироби, привезені полтавськими майстрами. Костюми співакам виготовили майстри художньої вишивки із смт Опішня Зіньківського району, узявши за основу традиційне лемківське вбрання, привезене переселенцями із с. Кам'яна (Польща). Дует «Яворина» має в репертуарі 30 пісень, які входять до «Антології лемківської пісні». У травні 2006 року «Яворина» представляла Україну на світовому конгресі лемків та IV Міжнародному фестивалі лемківсько-русинської культури в Польщі (3–4 червня 2006, 2007–2010 рр.), VIII Всеукраїнському фестивалі «Дзвони Лемківщини» в м. Монастарийську Тернопільської області, у якому брали участь артисти, професійні й аматорські колективи та виконавці із чотирнадцяти областей України, м. Києва, Польщі, Словаччини. На ньому була присутня також делегація лемківської громади з Полтавщини на чолі з М. Ткачиком, який зауважив: «Наше минуле ми згадуємо завжди, а наше майбутнє – це наші діти і внуки, яким ми мусимо передати лемківську культуру. Ми хочемо передати сьогодні нашу реліквію і святиню "Часослов" – книгу 1837 року, у якій зібрані молитви, що звучали в селі Кам'яна під час служби Божої,

http://www.etnolog.org.ua

перевезену Петром Прислопським в село Шилівка на Зіньківщину під час переселення з Польщі».

Лемківська ватра вдруге запалала в с. Лютенські Будища 1 травня 2012 року, де відбувся ІІ Міжрегіональний фестиваль лемківської культури, який набув обласного статусу та став традиційним щорічним святом на Зіньківщині. Ватру як символ свято-дійства «Барви Лемківщини» запалили голова Полтавської обласної організації Всеукраїнського товариства «Лемківщина» М. Ткачик та голова ради районної організації ветеранів В. Прислонський. На шкільному стадіоні с. Лютенські Будища зібралися місцеві лемки та з областей України, щоб поспілкуватися, переказати розповіді батьків, дідусів про лемківські традиції та звичаї, поспівати пісень, які стають популярними і входять до репертуару видатних співаків України. Поціновувачі декоративних та вжиткових речей мали змогу придбати вподобане на виставці виробів народних майстрів. Розмаїття сувенірів вражало гостей фестивалю: ляльки-мотанки, керамічні вироби (іграшки, макітри, горщики, горнята, тарілки), вишиванки, різьблені речі, мальовані й вишиті картини, лемківські писанки. Проводився майстер-клас із писанкарства та лялькарства. Різновидом декоративно-прикладного мистецтва лемків є писанка – символ Великодня. «Найдавніші і найпростіші елементи лемківського орнаменту – це писанки, які навчила писати мене мати», – зазначив В. Прислонський. У них домінує один колір, інколи трапляється два: коричневий і жовтий, їхні комбінації. У краєзнавчому музеї с. Лютенські Будища представлено колекцію писанок, що їх виготовили лемки-переселенці. Жителі с. Кам'яна Краківського воєводства – талановиті майстри-писанкарі, адже свято Великодня було величним дійством для лемків та їхніх дітей і внуків. В автобіографії Володимир Прислонський написав: «Лише наприкінці XX століття про депортацію українців із Польщі стали говорити, писати, знімати фільми. У дитячі роки я чув розмови – спогади моїх батьків, родичів про життя на Лемківщині, про поневіряння під час переселення, про нелегке пристосування до умов проживання на новому місці. Всі ці спогади я відтворив у поемі "Лемки Зіньківщини"» [27, с. 4]. Поема – документальна,

http://www.etnolog.org.ua

імена, прізвища людей, назви населених пунктів – не вигадані, а дійсні. Твори поета, який має лемківське коріння, друкуються в регіональних виданнях, у районній газеті «Голос Зіньківщини», в обласній – «Зоря Полтавщини», а також опубліковано в збірці «Село – моє життєве джерело» [28].

Зазначимо, що сучасні етнічні процеси в Україні, зокрема на Полтавщині, супроводжуються піднесенням національної свідомості громадян, зростанням соціальної мобільності населення, формуванням спільних ознак його культури й побуту завдяки збереженню та трансформації регіональної ідентичності українців у державі. Лемківські сім'ї передавали з покоління в покоління свою самобутню культуру, пам'ять роду. Простеживши культурний розвиток лемківської громади в Зіньківському районі Полтавської області, стверджуємо, що, незважаючи на спроби асиміляції, денаціоналізації, депортацію, етнографічна група зберегла свою культурну окремішність. Однією з форм трансляції етнокультурної спадщини лемків Зіньківщини сьогодні є Міжрегіональний фестиваль «Барви Лемківщини». Переживши труднощі, переселенці поступово вкорінювалися, їх рятувала працелюбність, витривалість, допомога земляків.

Джерела та література

1. *Бата А.* 40 років Музею лемківської культури в Зиндранові / А. Бата. – Львів : СПОЛОМ, 2009. – 36 с.

2. *Бодак Я.* Лемківські трудові пісні-діалоги / Я. Бодак // Народна творчість та етнографія. – 2010. – № 6. – С. 46–55.

3. *Вагилевич І.* Лемки – мешканці Західного Прикарпаття / І. Вагилевич // Народна творчість та етнографія. – 1965. – № 4. – С. 75–80.

4. *Гайова Є.* Лемківське весілля / Є. Гайова // Народна творчість та етнографія. – 2008. – № 1. – С. 80–88.

5. *Гошко Ю.* Дослідження Лемківщини на сучасному етапі / Ю. Гошко // Аннали Лемківщини / Фундація дослідження Лемківщини. – Кліфтон, 2001. – Чис. 6. – С. 217–222.

6. *Гошко Ю. Г.* Населення Українських Карпат XV–XVII століть. Заселення, міграції, побут. – Київ : Наукова думка, 1996. – 208 с.

7. *Данилюк А.* Будови тут зводили довжелезні // Наука і суспільство. – 1991. – № 7. – С. 58–59.

http://www.etnolog.org.ua

8. Депортація у західні землі України кінця 1930-х – початку 50 рр.: документи, матеріали, спогади : у 3 т. / ред. Ю. Сливка. – Львів, 1998. – Т. 2 : 1946–1947 рр. – 175 с.

9. *Зілинський І.* Праці про говірки Лемківщини (від Попраду до Ослави) / І. Зілинський. – Горлиця : Об'єднання лемків, 2008. – 255 с.

10. *Карпенко І.* То звідки ж походить назва лемки? / І. Карпенко // Народознавчі зошити. – Львів, 1997. – Зош. 6. – С. 353–357.

11. *Кіцак В.* Депортація українців Польщі в УРСР: історіографія проблеми / В. Кіцак // Наукові записки Тернопільського державного педагогічного університету імені В. Гнатюка. – Тернопіль, 2000. – Вип. 10. – С. 296–299. – (Серія «Історія»).

12. *Кіцак В.* Доля переселенців із Закерзоння / В. Кіцак // Український світ. – 1999. – С. 34–38. – (Спецвипуск. Українські етнічні землі та діаспора).

13. *Кіцак В.* Розселення українців Польщі в УРСР / В. Кіцак // Молода нація : альманах. – Київ, 2000. – № 1. – С. 96–122.

14. *Красовський І.* Лемки – етнографічна група українського народу / Іван Красовський // Народна творчість та етнографія. – 1969. – № 4. – С. 21–25.

15. *Красовський І.* Хто ми, лемки? / І. Красовський, Д. Солинко. – Львів : вид-во обл. упр. по пресі, 1991. – 46 с.

16. *Красовський І.* Лемківщина у творчості Івана Франка / І. Красовський // Лемківський календар за 2011 рік. – Львів, 2011. – С. 40–42.

17. *Колесса Ф.* Народні пісні з Галицької Лемківщини / Ф. Колесса. – Львів, 1929. – 466 с.

18. *Лемкин И. Ф.* История Лемковины / И. Ф. Лемкин. – Юнкерс ; Нью-Йорк : Изд-во Лемко-Союза, 1969. – 193 с.

19. Лемківщина: земля – люди – історія – культура : зб. у 2 ч. / голов. ред. Б. Струмінський. – Нью-Йорк ; Париж ; Сідней ; Торонто : Наукове т-во ім. Тараса Шевченка, 1988. – Ч. 1. – 569 с.; Ч. 2. – 495 с.

20. *Любчик І.* Становлення національної ідентичності лемків / І. Любчик // Київська старовина. – 2006. – № 3. – С. 80–97.

21. Межею чужини розірване життя: депортація лемків із Польщі в Україну 1944–1947 рр. / за ред. д-ра іст. наук М. А. Якименка. – Полтава : Сімон, 2007. – 100 с.

22. *Мушинка М.* Лемківська ватра в Ждині – під суцільним дощем / М. Мушинка // Лемківський календар за 2011 рік. – Львів, 2011. – С. 63–66.

23. *Наконечний В. М.* Історична доля та культурне відродження лемків / В. М. Наконечний // Етнічна історія народів Європи. – Київ, 2007. – Вип. 22. – С. 85–90.

http://www.etnolog.org.ua

24. *Наконечний В. М.* Лемки в XX столітті: життя на етнічних землях та в нових геополітичних умовах : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук : 09.00.12 «Українознавство» / В. М. Наконечний ; КНУ ім. Тараса Шевченка. – Київ, 2009. – 19 с.

25. *Наконечний В. М.* Лемки в XX столітті: життя на етнічних землях та в нових геополітичних умовах : дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук : 09.00.12 «Українознавство» / В. М. Наконечний ; КНУ ім. Тараса Шевченка. – Київ, 2009. – 211 с.

26. *Оленич І.* Доля Лемківщини / І. Оленич. – Львів : Каменяр, 1992. – 119 с.

27. *Прислонський В.* Лемки Зіньківщини / В. Прислонський. – Зіньків, 2011. – 36 с.

28. *Прислонський В.* Село – моє життєве джерело : зб. віршів / В. Прислонський. – Полтава : Полімет, 2012. – 104 с.

29. *Різніченко С.* Депортація лемків з території Польщі в Україну в період з 1944 по 1946 рр. / С. Різніченко // Злагода. – 2002. – № 2. – С. 16–17.

30. *Сергійчук В.* Трагедія українців Польщі / В. Сергійчук. – Тернопіль, 1997. – 439 с.

31. *Сорока Ю.* Переселення українців з етнічних земель і польського населення з УРСР (1944–1946) / Ю. Сорока // Етнічна історія народів Європи : зб. наук. пр. – Київ, 2001. – Вип. 5. – С. 95–99.

32. Спомнеш моє слово. Лемківські приповідки / І. Дуда. – Тернопіль : Астон, 2008. – 88 с.

33. *Тарнович Ю.* Матеріальна культура Лемківщини / Ю. Тарнович. – Краків : Укр. вид-во, 1941. – 168 с.

34. *Тарнович Ю.* Польська політика в Лемківщині / Ю. Тарнович // Аннали Лемківщини / Фундація дослідження Лемківщини. – Кліфтон, 2001. – Чис. 6. – С. 11–27.

35. *Турчак О. В.* Сільська громада у лемків (1866–1939 рр.) : дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук : 07.00.05 «Етнологія» / О. В. Турчак ; ЛНУ ім. І. Франка. – Львів, 1996. – 227 с.

36. *Худаш М.* Походження етноніму лемки / М. Худаш // Народознавчі зошити. – Львів, 1995. – Зош. 5. – С. 279–290.

37. *Якименко М.* Депортація українців із Польщі на Полтавщину в 1944–1945 рр., її соціально-економічні наслідки / М. Якименко // Березіль. – 1998. – № 1. – С. 162–169.

38. *Янко М.* У кожній писанці – сонце. Лемківська громада у вирі важливих подій / М. Янко // Лемківський календар за 2011 рік. – Львів, 2011. – С. 58–62.

http://www.etnolog.org.ua

SUMMARY

The article considers the regional characteristics of traditional everyday culture of Lemkos' community in Zinkivschyna (Poltava Region), the process of adaptation of the Lemkos after the deportation from the village of Kamiana, Nowy Sącz District, Krakow Voivodeship (Poland) to Ukraine as a result of *Operation Vistula* in 1945–1947. The topicality of the article is undeniable, since at the modern stage studied are the question of regional identity of ethnic community in the course of state's development and the revival of customary and ritual culture of the Ukrainians.

It is noted that the Lemkos' historical fate, among other Ukrainian ethnographic groups, is filled with dramatic events in the greatest degree, since the limits of settlement territory of the Lemkos, their political status and national residence often changed.

The chairman of the Poltava Regional Society *Lemkivshchyna* Mykola Tkachyk and the head of the Poltava Branch of the Company *Ukraine – World* Vira Koshova, along with the workers of the Regional Broadcasting Company *Ltava* created the documentary called *It Was an Operation «Vistula»*, which has become a source for the study of history of Lemkos' resettlement to Ukraine, particularly to Poltava Region. The features of their historical development, ethno-cultural relationships with Slovaks, Poles, and Hungarians called into being the specific features in Lemkos' traditional everyday culture. The information on them is contained in the ethnographic materials collected by the authoress on the base of surveying the respondents of Zinkivshchyna. It is argued that calendar and familial rites are the conservative sphere of Lemkos' traditional everyday culture, reflecting their social composition, familial and domestic relations, features of world outlook, psychology and morality, which distinguish the Lemkos' community among the Zinkivshchyna locals.

The authoress of article, while examining the transformation processes of Lemkos' population and the defending of national identity in the Soviet era and the years of Ukrainian independence, the cultural development of the Lemkos' community in Zinkiv District (Poltava Region), stresses that, despite the attempts of assimilation, denationalization, and deportation, the ethnographic group survived in Western Ukraine. The article's author accentuates that the new ethnic environment affected in a negative way the development of the Lemkos' ethnoculture, and called forth an initial, later complete loss of their customs, traditions, clothes, and crafts: woodworking, stone working, building of lumber rooms with painted rows of beams, Lemkos' dialect, except religiosity and world outlook. Among the forms of

http://www.etnolog.org.ua

transmission of Lemkos' ethno-cultural heritage in Zinkivshchyna is now the Interregional Festival *Colours of Lemkivshchyna*, which became a form of preserving regional identity of the Lemky-settlers from the village of Kamiana, Nowy Sącz District, Krakow Voivodeship (Poland). The last representatives of the Lemkos' community in Zinkivshchyna (Poltava Region) are now under the threat of disappearance and assimilation, and identify themselves as Ukrainians, not Poles.

Keywords: Lemkos, deportation, adaptation, ethnographic group, regional identity, traditional everyday culture, village, tradition, custom, religion.

ІМФЕ

http://www.etnolog.org.ua

ІНФОРМАЦІЯ ПРО АВТОРІВ

Борисенко Валентина – доктор історичних наук, професор, заслужений діяч науки і техніки України, завідувач відділу «Архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів» Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України)

Борисенко Мирослав – доктор історичних наук, професор Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Боса Любов – кандидат історичних наук, старший науковий співробітник відділу «Український етнологічний центр» ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України

Гребеньова Валентина – кандидат історичних наук, старший викладач кафедри філософії, соціально-політичних дисциплін та етнології Інституту історії, етнології і права Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського

Дєдуш Олексій – аспірант зі спеціальності «Етнологія» ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України

Жмуд Наталя – кандидат історичних наук, доцент кафедри філософії, соціально-політичних дисциплін та етнології Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського

Іваннікова Людмила – кандидат філологічних наук, старший науковий співробітник відділу фольклористики ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України

Казакевич Геннадій – доктор історичних наук, доцент кафедри історії мистецтв Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Кожолянко Георгій – доктор історичних наук, професор, голова Буковинського етнографічного товариства

http://www.etnolog.org.ua

Коляструк Ольга – доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри філософії, соціально-політичних дисциплін та етнології Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського

Конта Ростислав – доктор історичних наук, доцент кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Косаківський Віктор – кандидат історичних наук, доцент кафедри філософії, соціально-політичних дисциплін та етнології Інституту історії, етнології і права Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського

Кушнір В'ячеслав – доктор історичних наук, професор, декан історичного факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова

Литвинчук Наталія – кандидат історичних наук, молодший науковий співробітник відділу «Український етнологічний центр» ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України

Мушкетик Леся – доктор філологічних наук, провідний науковий співробітник відділу зарубіжної фольклористики ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України

Олійник Марина – аспірантка зі спеціальності «Етнологія» ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України

Пономар Людмила – кандидат історичних наук, старший науковий співробітник відділу «Український етнологічний центр» ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України

Сауляк Богдан – кандидат історичних наук, молодший науковий співробітник відділу «Архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів» ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України

Сергійчук Володимир – доктор історичних наук, професор кафедри давньої та нової історії України Київського національного університету імені Тараса Шевченка

http://www.etnolog.org.ua

Сінельнікова Валентина – кандидат історичних наук, доцент Київського національного університету культури і мистецтв

Скляр Володимир – доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри історії науки і техніки Національного технічного університету «Харківський політехнічний інститут»

Скрипник Ганна – доктор історичних наук, професор, академік НАН України, директор Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України

Сополига Мирослав – доктор історичних наук, професор, директор Музею української культури у Свиднику (Словаччина), віце-президент Міжнародної асоціації україністів

Стасюк Олеся – кандидат історичних наук, генеральний директор Національного музею «Меморіал жертв Голодомору»

Сушко Валентина – кандидат історичних наук, доцент кафедри теорії і історії мистецтв Харківської державної академії дизайну і мистецтв

Тарнавський Роман – кандидат історичних наук, доцент кафедри етнології, заступник декана з наукової роботи історичного факультету Львівського національного університету імені Івана Франка

Темченко Андрій – кандидат історичних наук, доцент кафедри історії та етнології України Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького

Шаповал Лариса – кандидат історичних наук, доцент кафедри історії України Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка

Швидкий Сергій – кандидат історичних наук, доцент, проректор з науково-педагогічної роботи ДВНЗ «Донбаський державний педагогічний університет»

Щибря Володимир – аспірант зі спеціальності «Етнологія» ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України

http://www.etnolog.org.ua

ЗМІСТ

НАУКОВИЙ ПРОФІЛЬ УЧЕНОГО

Скрипник Ганна

Етнічність та етнокультура українців Східної Словаччини в дослідженнях видатного етнолога Мирослава Сополиги 7

Сополига Мирослав

До проблеми етногенезу української меншини Словаччини 49

Бібліографія найвизначніших наукових праць Мирослава Сополиги 67

СОЦІАЛЬНА І ЕТНОПОЛІТИЧНА ІСТОРІЯ УКРАЇНИ *(за даними статистики та етнографії)*

Скляр Володимир

Статистичні матеріали переписів населення 1989 та 2001 років проти міфу про «поліетнічність» населення України 77

Сергійчук Володимир

Перепис, до якого виникають питання 99

Борисенко Валентина

Ревізіоністи про Голодомор 1932–1933 років в Україні 113

Стасюк Олеся

Негативні наслідки репресивної політики радянської влади щодо українських селян в роки Голодомору.....119

http://www.etnolog.org.ua

Жмуд Наталя

Донбас і Поділля у взаємному соціокультурному дискурсі «свій – чужий – інший» 131

Дєдуш Олексій

Соціальний конструктивізм і джерела сепаратистської ідентичності на українському Донбасі 142

УКРАЇНСЬКА ЕТНОКУЛЬТУРА В ЇЇ ЗАГАЛЬНОНАЦІОНАЛЬНИХ ВИЯВАХ: *традиції, трансформації, тенденції розвитку*

Конта Ростислав

Етнологічний науковий доробок Михайла Грушевського в історіографічних оцінках 155

Сушко Валентина

Головний убір як символ шлюбу в українській традиційній культурі 168

Тарнавський Роман

Обжинковий вінок в обрядовості волинян: загальноукраїнські риси та локальна специфіка 181

Темченко Андрій

Міф і сновидіння в традиційній культурі українців (за матеріалами замовлянь) 202

Гребеньова Валентина

Актуальність етнічної складової дитячої субкультури в Україні в другій половині XX – на початку XXI століття 223

http://www.etnolog.org.ua

УКРАЇНСЬКА ТРАДИЦІЙНІСТЬ У МИНУЛОМУ І СУЧАСНОМУ: *регіональні та локальні виміри*

Кушнір В'ячеслав

Проблема історико-етнографічного районування та варіативності етнокультури українців (за дослідженнями Півдня України) 239

Казакевич Геннадій

Закарпатська легенда про Поган-Дівча та балканські культи богині-вершниці 262

Пономар Людмила

Регіональні тематичні словники етнокультури українців: методи та принципи створення, результати 273

Боса Любов

Образ Шевченкової землі в колективних уявленнях жителів Звенигородщини 286

Швидкий Сергій

Межі південної та західної Слобідської України: критерії та гіпотези (за картографічними матеріалами) 298

Литвинчук Наталія

Сучасні промисли та ремесла Сумщини як система трансформованого виробництва 314

Сауляк Богдан

Стан кустарно-ремісничого виробництва на території Східного Поділля у 20–30-х роках XX століття 330

Щибря Володимир

Особливості верхнього одягу населення Правобережної Наддніпрянщини (кінець XIX – перша половина XX століття) 344

http://www.etnolog.org.ua

АНТРОПОЛОГІЯ МІСТА:
соціальна структура, культура повсякдення, міжкультурні комунікації

Борисенко Мирослав

«Квартирне питання» та трансформація соціальної структури українських міст у міжвоєнний період 357

Коляструк Ольга

Повсякденність одеських учених на початковому етапі радянізації суспільного життя 389

Олійник Марина

Традиційний дитячий одяг українців в умовах міської культури в другій половині XIX – на початку XX століття (на прикладі Києва)..... 402

Косаківський Віктор

Сучасні трансформації та міжкультурні взаємовпливи в містечковому середовищі XIX – початку XXI століття (на прикладі містечка Чечельник на Поділлі) 423

ДІАСПОРА, ЕТНІЧНІ ТА СУБЕТНІЧНІ ГРУПИ, НАЦІОНАЛЬНІ МЕНШИНИ:
проблеми збереження і конструювання ідентичності

Кожолянко Георгій

Українці в Канаді в роки Першої світової війни: інтернування 445

Мушкетик Леся

Науково-практична діяльність етнографічних музеїв Угорщини в контексті формування національної свідомості 460

http://www.etnolog.org.ua

Іваннікова Людмила

Звичаї та обряди болгар села Вільшанка (Ольшанка) Херсонської губернії: міжетнічні паралелі (за матеріалами кінця XIX – початку XX століття) 472

Сінельнікова Валентина

Пісенний фольклор українців Нижнього Поволжя: до питання збереження етнокультурної ідентичності 487

Шаповал Лариса

Лемки на Зіньківщині: регіональна ідентичність етнографічної групи 499

Інформація про авторів 520

ІМФЕ

http://www.etnolog.org.ua

Наукове видання

ЗБІРНИК
статей на вшанування 70-річчя видатного україніста Словаччини МИРОСЛАВА СОПОЛИГИ

Редактор-координатор: ***Олена Щербак***

Комп'ютерна верстка та дизайн обкладинки: ***Марина Голеня***

Комп'ютерна обробка ілюстрацій: ***Людмила Настенко***

Редактори: ***Надія Ващенко, Наталя Джумаєва, Анастасія Кравченко, Лариса Ліхньовська, Людмила Тарасенко, Олена Яринчина***

Редактори англомовних текстів: ***Олена Піскун, Павло Рафальський***

Оператори: ***Дзвенислава Ганус, Тетяна Журавльова, Наталія Маршева, Ірина Матвєєва, Тетяна Миколайчук, Ельвіра Пустова, Анастасія Шульгіна***

Підписано до друку 10.03.2016
Формат 60 x 84/16
Обл.-вид. арк. 28,99

ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України
Київ, вул. Грушевського, 4

ІМФЕ