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

НАРОДНА ТВОРЧІСТЬ ТА ЕТНОЛОГІЯ

FOLK ART AND ETHNOLOGY

№ 3, 2020 (385)

травень-червень

DOI <https://doi.org/10.15407/nte2020.03>

Київ – 2020

ISSN 2664-4282

DOI <https://doi.org/10.15407/nte>

Рік заснування 2010

Індекс 74328 Виходить раз на два місяці

Засновники журналу

Національна академія наук України

Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського

Головний редактор

Ганна СКРИПНИК

Заступник головного редактора

Анатолій ІВАНІЦЬКИЙ

Відповідальний секретар

Галина БОНДАРЕНКО

Редакційна колегія

Лідія АРТЮХ, Василь БАЛУШОК, Валентина БОРИСЕНКО, Леся ВАХНІНА,
Михайло ГЛУШКО, Софія ГРИЦА, Іван ДЗЮБА, Віктор КОЖУХАР,
Катерина КОЖУХАР, В'ячеслав КУШНІР, Оксана МИКИТЕНКО, Микола МУШИНКА,
Леся МУШКЕТИК, Тетяна РУДА, Григорій СЕМЕНЮК,
Володимир СКЛЯР, Мирослав СОПОЛИГА

*Рекомендовано до друку вченою радою Інституту мистецтвознавства,
фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України
(протокол № 4 від 23.06.2020)*

Народна творчість та етнологія : № 3 (385) / [голов. ред. Г. Скрипник] ; НАНУ, ІМФЕ
ім. М. Т. Рильського. Київ, 2020. 122 с.

Редактор-координатор

Олена ЩЕРБАК

Редактори

Надія ВАЩЕНКО, Олена КРУТОВА, Лариса ЛІХНЬОВСЬКА, Олена ЯРИНЧИНА

Редактори англomовних текстів

Олена КАЛАЧ, Павло РАФАЛЬСЬКИЙ

Оператор

Ірина МАТВЄЄВА

Комп'ютерна верстка

Людмила НАСТЕНКО

Адреса: 01001 Київ-1, вул. Грушевського, 4

тел. (044) 278-34-54

E-mail: redaktsiia@etnolog.org.ua

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

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

© Інститут мистецтвознавства, фольклористики
та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України

Зміст

Contents

До славного ювілею Celebrating the Glorious Anniversary

- 3 До 70-річчя з дня народження Володимира Сергійчука
On the Occasion of the 70th Anniversary of Birthday of Volodymyr Serhiychuk
- 5 Учений. Організатор науки. Стратег економічного поступу
(до 75-річчя академіка НАН України Валерія Гейця)
A Scholar. A Scientific Organizer. A Strategist of Economic Progress
(On the Occasion of the 75th Birthday Anniversary of the National Academy of Sciences'
Academician Valeriy Heyets)

З історії науки та культури From the History of Science and Culture

- 7 **Глушко Михайло.** Михайло Зубрицький – діяльний член
Наукового товариства імені Шевченка у Львові
Hlushko Mykhaylo. Mykhaylo Zubrytskyi as an Active Member
of the Shevchenko Scientific Society in Lviv
- 28 **Борисенко Валентина.** Забезпечення культурно-освітніх потреб
національних меншин та етнічних груп в Україні
Borysenko Valentyna. Support of Cultural and Educational Needs of National Minorities
and Ethnic Groups in Ukraine
- 45 **Темченко Андрій.** Міфологема подорожі в локативних конструкціях
лікувальних текстів українців
Temchenko Andriy. A Travel Mythologeme in Locative Constructions
of Ukrainians Healing Texts
- 63 **Дзюба Олена.** Посуд як складова культури харчування козацької старшини
XVIII століття
Dziuba Olena. Tableware as a Component of Nourishment Culture of the 18th-Century
Cossack Officer Staff
- 72 **Югас Каталін.** «Я відмиюся від усіх моїх гріхів...»: чистота і очищення в угорських народних піснях та баладах
Juhász Katalin. I Am Washing Myself of All My Ills... : Cleanliness and Cleaning
in Hungarian Folk Songs and Ballads

До 125-річного ювілею Максима Рильського On the Occasion of Maksym Rytskyi's 125th Birthday Anniversary

- 94 **Корній Лідія.** Тадей і Максим Рильські та Микола Лисенко: вплив середовища на формування особистості
Korniy Lidiya. Tadey and Maksym Rytskyi with Mykola Lysenko: An Influence of Surroundings on the Personality Formation
- 104 **Карась Ганна.** Солоспіви композиторів української діаспори на тексти Максима Рильського крізь призму синтезу слова і музики
Karas Hanna. Solo-Songs of Ukrainian Diaspora Composers to Maksym Rytskyi's Texts through the Lens of the Word and Music Synthesis
- 112 **Коваль-Фучило Ірина.** Історія вивчення усних спогадів: позиція Максима Рильського і сучасні підходи
Koval-Fuchylo Iryna. The History of Oral Memories Study: A Standpoint of Maksym Rytskyi and Modern Approaches

Некролог Obituary

- 118 Ніна Зозуля
Nina Zozulia

До Славного Ювілею!

Бібліографічний опис:

[Від редакції] (2020) До 70-річчя з дня народження Володимира Сергійчука. *Народна творчість та етнологія*, 3 (385), 3–4.

[Editorial] (2020) On the Occasion of the 70th Anniversary of Birthday of Volodymyr Serhiychuk. *Folk Art and Ethnology*, 3 (385), 3–4.

ДО 70-РІЧЧЯ З ДНЯ НАРОДЖЕННЯ ВОЛОДИМИРА СЕРГІЙЧУКА

13 березня цього року доктору історичних наук, професору, журналісту, академіку Академії наук вищої школи України, завідувачу кафедри історії світового українства Київського національного університету імені Тараса Шевченка, голові правління Міжнародного культурного центру «Сяйво» **Володимиру Івановичу Сергійчуку** виповнилося 70 років! Колектив Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України щиро вітає шановного ювіляра й надзвичайно пишається багаторічною співпрацею з ним на науковій ниві.

Володимир Іванович народився в с. Прибережне на Житомирщині. Закінчив факультет журналістики Київського державного університету імені Т. Г. Шевченка та економічний факультет Української сільськогосподарської академії. Упродовж 2000–2007 років очолював Центр українознавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка. У 2010–2012 роках був головою Міжнародної громадської організації Платформа «Діалог Євразії». Фаховий професіоналізм ювіляра зумовив широке коло його наукових зацікавлень. Серед публікацій ученого є дослідження з проблем української історії, зокрема, українського козацтва, історії розселення українців у світі, національних меншин в Україні, діяльності ОУН-УПА, внеску українців, які перебувають за межами Української держави, у розвиток світової науки, освіти, техніки, культури, політики та дипломатії. Вагомим результатом його невтомної кропіткої праці є численні наукові монографії (близько 70) та публікації в періодичних виданнях (понад 600 статей у журналах, газетах і наукових збірниках). Його наукове життя настільки продуктивне, що складно перерахувати весь його науковий доробок. Він є автором фундаментальних досліджень: «Іменем Війська Запорозького» (1991), «Армія Богдана Хмельницького» (1996). «ОУН-УПА в роки війни» (1996), «Радянські партизани проти ОУН-УПА» (2000), «Етнічні межі і державний кордон України» (2008); серії праць «Українські державники» та ін. Протягом останніх років учений плідно працює над дослідженням Голодомору в Україні 1932–1933 років. З-під його пера вийшли у світ такі наукові праці: «Як нас морили голодом» (2006), «Український хліб на експорт. 1932–1933» (2006), «Голодомор 1932–1933 років як геноцид українства» (2015, 2016, 2018). Крім того, Володимир Іванович є упорядником і редактором значної кількості збірників документів і матеріалів («Митрополит Андрей Шептицький в документах радянських органів державної безпеки (1939–1944)» (2005), «Ліквідація УГКЦ (1939–1946). Документи радянських органів державної безпеки» (2006), «Патріарх Йосиф Сліпий у документах радянських органів державної безпеки (1939–1987)» (2012), «Ліквідація УГКЦ на Закарпатті у документах комуністичних спецслужб 1944–1949» (2019) та ін.). Сьогодні Володимир Іванович як очільник кафедри історії світового українства КНУТШ і керівник освітньо-професійної програми з поглибленим вивченням іноземних мов для підготовки бакалаврів «Світове українство в цивілізаційному поступі» ставить важливі наукові виклики – не випустити з поля зору дослідників шляхів створення та діяльність східної української діаспори (на теренах колишньої Російської імперії і Радянського Союзу, Центральної Азії, Закавказзя, Білорусі), яка недостатньо вивчена й перебуває в скрутних умовах. Учений демонструє Україні світові досягнення зарубіжного українства, його проблеми і перспективи. Його важливі дослідження розкривають історію української діаспори та її внесок у розвиток світової цивілізації, усі аспекти громадської та освітньої діяльності українства, яке живе за кордоном. Підсумком дослідницької жаги Володимира Івановича до цієї теми стали його такі наукові розвідки: «Трагедія українців Польщі» (1997), «Українізація Росії» (2000), «Що дала Україна світові» (2008), «Північний Кавказ: українські аспекти заселення, розвитку господарства та національної свідомості» (2014), «Депортації українців до Казахстану» (2017). Плідні наукові досягнення вченого не залишилися непоміченими й відзначені на державному рівні у вигляді нагород і відзнак (орден «За заслуги», Хрест Івана Мазепи, відзнака Президента України – ювілейна медаль «25 років незалежності України»).

Щиро зичимо ювілярові міцного здоров'я, невичерпних джерел енергії, нових задумів, багатих ужинок і надбань, наснаги на нові наукові проекти!

Нехай і надалі Ваші знання, діяльність та багатий життєвий досвід слугують людям і державі!

Колектив ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України

Бібліографічний опис:

[Від редакції] (2020) Учений. Організатор науки. Стратег економічного поступу (до 75-річчя академіка НАН України Валерія Гейця). *Народна творчість та етнологія*, 3 (385), 5–6.

[Editorial] (2020) A Scholar. A Scientific Organizer. A Strategist of Economic Progress (On the Occasion of the 75th Birthday Anniversary of the National Academy of Sciences' Academician Valeriy Heyets). *Folk Art and Ethnology*, 3 (385), 5–6.

**УЧЕНИЙ. ОРГАНІЗАТОР НАУКИ.
СТРАТЕГ ЕКОНОМІЧНОГО ПОСТУПУ
(до 75-річчя академіка НАН України Валерія Гейця)**

20 квітня цього року директорів Інституту економіки та прогнозування НАН України, доктору економічних наук, професору, академіку НАН України **Валерію Михайловичу Гейцю** виповнилося 75 років! Колектив Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України щиро вітає відомого українського вченого-економіста зі славним ювілеєм та засвідчує свою глибоку повагу!

Сповнене віковичної мудрості Полісся, де народився ювіляр, загартувало у нього такі якості, як цілеспрямованість, працелюбність, вимогливість та відданість справі. Здобувши ґрунтовну освіту в Київському державному універ-

ситеті ім. Т. Г. Шевченка, своє подальше життя вчений пов'язав з Національною академією наук України, де працював на різних посадах, поєднуючи наукову діяльність із громадською, будучи, зокрема, академіком-секретарем Відділення економіки НАН України, віце-президентом НАН України, головою Секції суспільних і гуманітарних наук, віце-президентом Спілки економістів України, членом науково-технічних рад, комітетів і комісій як НАН України, так і установ загальнодержавного рівня – Міністерства енергетики та вугільної промисловості України, Міністерства економічного розвитку і торгівлі України, Національного банку України, Кабінету Міністрів України та ін.

Визначним є науковий доробок В. Гейця як провідного авторитетного дослідника в галузі макроекономіки та фінансів. Він – автор фундаментальних стратегій розвитку економіки України та державної політики, концепції економічного зростання за умов нестабільності. Серед кола його наукових зацікавлень чільне місце посідають важливі теоретичні й практичні проблеми розвитку і трансформації економіки України, шляхи гармонізації соціально-економічного життя суспільства. Вагомим результатом багаторічної плідної роботи вченого є близько 600 праць, у тому числі індивідуальні та колективні монографії («Нестабільність та економічне зростання», «Інноваційна стратегія українських реформ», «Економіка України: стратегія і політика довгострокового розвитку», «Економіка знань: виклики глобалізації та Україна», «Інноваційні перспективи України», «Моделі ендогенного зростання економіки України», «Стратегічні виклики XXI століття суспільству та економіці України», «Суспільство, держава, економіка: феноменологія взаємодії та розвитку», ін.). Валерій Михайлович є головним редактором наукових часописів «Економіка України» та «Економіка і прогнозування», які високо оцінені громадськістю України. Низка зарубіжних журналів, де вчений є членом наукових і редакційних колегій, дають обґрунтовану оцінку важливим явищам, що відбуваються в економічному світі («Білоруський економічний журнал», «Вісник Національної академії наук Азербайджану. Серія “Наука та інновації”», «Економічна кібернетика», «Суспільство та економіка», «International journal of social quality» та ін.).

Очолюваний В. Гейцем колектив Інституту економіки та прогнозування НАН України здійснює важливі дослідження задля визначення шляхів розвитку вітчизняної господарської системи, розробляючи найперспективніші стратегії розвитку економічної сфери України. Окремою заслугою науковця є академічна підготовка цілої когорти вчених, які продовжують дослідження питань економічної трансформації українського суспільства, про що свідчать понад пів сотні захищених докторських і кандидатських дисертацій під його керівництвом.

Організаторський талант Валерія Михайловича, його здібності вмілого керівника Інституту економіки та прогнозування НАН України і плідні наукові здобутки пошановані широкою громадськістю у вигляді численних нагород і відзнак (лауреат Державної премії України в галузі науки і техніки, лауреат премії В. С. Михалевича, «Заслужений діяч науки і техніки України», ордени «За заслуги», Почесна грамота Кабінету Міністрів України, переможець щорічного конкурсу «Людина року» в номінації «Вчений року» та ін.).

Зичимо Вам, дорогий ювіляре, міцного здоров'я, життєвих сил і нових звершень у справі служіння науці та народові України! Нехай у Ваших задумах, шановний Валерію Михайловичу, завжди буде мудрість, у справах – підтримка однодумців, у серці – світло й сонячно від людської вдячності, а таланти Вашого розуму та душі й надалі успішно служать на благо України! Хай береже Вас доля, а життя буде щедрим і багатим на добро!

З роси та з води!

На багатії та багатії літа!

Колектив ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України

УДК 39(092)Зуб:061(477.83-25)

DOI <https://doi.org/10.15407/nte2020.03.007>**ГЛУШКО МИХАЙЛО**

доктор історичних наук, професор кафедри етнології Львівського національного університету імені Івана Франка. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3520-8891>

HLUSHKO MYKHAILO

a Doctor of History, a Professor at the Ivan Franko Lviv National University Ethnology Department. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3520-8891>

Бібліографічний опис:

Глушко, М. (2020) Михайло Зубрицький – діяльний член Наукового товариства імені Шевченка у Львові. *Народна творчість та етнологія*, 3 (385), 7–27.

Hlushko, M. (2020) Mykhailo Zubrytskyi as an Active Member of the Shevchenko Scientific Society in Lviv. *Folk Art and Ethnology*, 3 (385), 7–27.

МИХАЙЛО ЗУБРИЦЬКИЙ – ДІЯЛЬНИЙ ЧЛЕН НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА ІМЕНІ ШЕВЧЕНКА У ЛЬВОВІ

Анотація / Abstract

У статті йдеться про наукову діяльність Михайла Зубрицького – відомого українського археографа, історика, етнографа та фольклориста. З'ясовано історію його вступу до Наукового товариства імені Шевченка у Львові (1896), обрання дійсним членом Товариства (1904) і членом Етнографічної комісії (1905), причетність Івана Франка та Михайла Грушевського до цих неординарних для священика подій.

Докладно розглянуто співпрацю М. Зубрицького з різними науково-дослідними підрозділами першої української наукової установи. Встановлено: проживаючи у віддаленому від Львова гірському селі Мшанець, науковець-парох особисто відвідав сім засідань Історично-філософської секції, по одному разу засідання Археографічної і Статистичної комісії і двічі – загальні збори Товариства. На засіданнях Історично-філософської секції обговорили та рекомендували до друку 20 основних джерелознавчих, історичних та етнографічних досліджень уродженця Бойківщини, які він підготував упродовж 1897–1911 років. Членам цього науково-дослідного підрозділу сам М. Зубрицький представив лише 4 статті, а решту його розвідок подали інші вчені: І. Франко – 5, М. Грушевський – 6, Володимир Гнатюк – 4, Стефан Томашівський – 1. Тексти підготовлених археографічних та етнографічних досліджень автор часто доповнював цікавими фактами навіть під час їх верстання у друкарні.

М. Зубрицький причетний також до проведення першої комплексної (етнографічно-антропологічної) експедиції українських народознавців (1904). Результати праці її учасників (І. Франка, Федора Вовка, Зенона Кузеля) вплинули на подальші етнографічні зацікавлення вченого. Зокрема, після завершення цієї наукової мандрівки дослідник активно вивчав народну матеріальну культуру бойків – житло, одяг і взуття. Із 1904 року він систематично поповнював етнографічні колекції різних музеїв Європи (Етнографічного музею у Відні (Австрія), Етнографічного музею у Базелі (Швейцарія), Музею НТШ у Львові) цікавими пам'ятками традиційно-побутової культури і народного мистецтва населення північно-західної частини Бойківщини.

Ключові слова: Михайло Зубрицький, Наукове товариство імені Шевченка у Львові, Історично-філософська секція, науково-пошукова діяльність, збір етнографічних колекцій, Іван Франко, Михайло Грушевський, Володимир Гнатюк.

The article is dedicated to the analyses of the scientific work of Mykhailo Zubrytskyi, a famous Ukrainian archaeographer, historian, ethnographer and folklorist. The history of his entry in the Shevchenko Scientific Society in Lviv (1896), his election as a full member of the Society (1904) and a member of the Ethnographic Commission (1905), Ivan Franko and Mykhailo Hrushevskyi participation in these extraordinary as for the priest events have been revealed.

M. Zubrytskyi collaboration with various research subdivisions of the first Ukrainian scientific institution has been considered in detail. It has been established that he has lived in a mountain village of Mshanets remote from Lviv. Now it belongs to Staryi Sambir district of Lviv region. The scholar-pastor personally has attended seven meetings of the Historical and Philosophical Section, once a meeting of the Archaeographic and Statistical Commissions and twice the General Meeting of the Society.

During the meetings of the Historical and Philosophical Section 20 major source, historical and ethnographic studies of M. Zubrytskyi as a native of Boikivschyna, prepared by him during 1897–1911, have been discussed and recommended for printing. Mykhailo Zubrytskyi has proposed only 4 of his own articles to the members of this research subdivision. The rest of his studies have been prepared by the other scholars: I. Franko – 5, M. Hrushevskyi – 6, Volodymyr Hnatiuk – 4, Stefan Tomashivskyi – 1. The author has often completed the texts of archaeographic and ethnographic researches by interesting facts even in the process of their imposing in the printing house.

M. Zubrytskyi also has been concerned in the realization of the first comprehensive (ethnographic-anthropological) field expedition of Ukrainian ethnographers in 1904. The results of the work of its participants (Ivan Franko, Fedir Vovk, Zenon Kuzelia) have influenced the further ethnographic interests of the scientist.

In particular, the researcher has studied actively the national material culture of Boiky – housing, clothing and footwear – after the completion of this scientific journey. Since 1904 he has replenished systematically the ethnographic collections of various museums in Europe (Ethnographic Museum in Vienna (Austria), Ethnographic Museum in Basel (Switzerland), Shevchenko Scientific Society Museum in Lviv) with interesting monuments of traditional and everyday culture of the north-western part of Boikivshchyna.

Keywords: Mykhailo Zubrytskyi, the Shevchenko Scientific Society in Lviv, Historical and Philosophical Section, scientific and research work, ethnographic collections arrangement, Ivan Franko, Mykhailo Hrushevskyi, Volodymyr Hnatiuk.

Михайло Зубрицький (1856–1919) посідає особливе місце в історії Наукового товариства імені Шевченка у Львові. Проживши більшу частину свого життя у віддаленому карпатському селі Мшанець (нині – Старосамбірського р-ну Львівської обл.) та обіймаючи скромну посаду пароха місцевого приходу Української греко-католицької церкви, він залишив по собі понад чотири десятки наукових праць з археографії, історії, етнографії та фольклористики, а також майже три сотні публіцистичних (газетних) статей. Зважаючи ще на історичний період (кінець XIX – початок XX ст.), коли жив й активно працював учений, інакше як подвигом назвати цей творчий доробок важко.

За роки незалежності України наукова, публіцистична, суспільно-громадська та душпастирська діяльність М. Зубрицького вже неодноразово привертала увагу різних фахівців. Вінцем цієї зацікавленості можна

вважати нещодавно видане тритомне зібрання творів науковця-пароха та матеріалів про нього [15–17], приурочене до 100-річчя з дня його смерті. Саме у другому томі цієї збірки опублікували різні матеріали до біографії уродженця Бойківщини (походив із с. Кіндратів, нині – Турківського р-ну Львівської обл.): автобіографічні, біографічні, фототипію документів приватного архіву, дослідження сучасних етнографів, фольклористів, істориків та літературознавців про його життєвий шлях і творчу діяльність тощо. Однак, як засвідчує наш скрупульозний аналіз, зазначене видання не позбавлене певних прогалин і навіть серйозних недоліків. Один із них – відсутність окремої ґрунтовної розвідки про тривалу плідну співпрацю М. Зубрицького з НТШ у Львові [10, с. 640]. Така стаття була би цілком доречною, з огляду на визначальний вплив Товариства на формування тематики археографічних,

історичних, етнографічних і фольклористичних зацікавлень ученого та високу якість його наукової продукції. Саме ці аспекти і посядуть чільне місце в пропонованій статті.

Найперше з'ясуємо одне з найскладніших питань – рік і мотиви вступу М. Зубрицького до НТШ у Львові. Воно є слушним з тієї причини, що, як ми вже вказували в рецензії на зібрання творів ученого [10, с. 632–633, 640], упорядники тритомника, з одного боку, знехтували ним, а з другого, – допустили значні помилки фактографічного характеру. Ідеться передусім про безпідставне твердження відомого теперішнього канадського історика українського походження, професора Канадського інституту українських студій Університету Альберти Франка Сисина про те, що «стати членом Наукового Товариства імені Шевченка» М. Зубрицькому запропонував («запросив») особисто М. Грушевський, причому лише в 1904 році [20, с. 36, 46]. Однак конкретні факти засвідчують тісні наукові зв'язки і продуктивну співпрацю мшанецького пароха з Товариством задовго до цієї дати.

Щоправда, порівняно з багатьма іншими членами першої української наукової установи, М. Зубрицький вступив до неї досить пізно – тільки в 1896 році. Показове свідчення цього – запис в обліковій книзі Товариства, у якій його зареєстрували лише двісті сорок дев'ятим (249) членом [5, арк. 84 зв.]. Натомість у списку за 1914 рік дослідник перебував на обліку вже шістдесят восьмим (68) [6, арк. 34 зв.]. Інакше кажучи, упродовж 18 років членства в науковій організації він перемістився в її обліковій книзі аж на 181 позицію (через смерть частини членів установи, виключення з її рядів тих осіб, які не сплачували членські внески чи порушували інші статутні вимоги тощо).

Вступаючи до НТШ у Львові, М. Зубрицький також відзначився неординарним вчинком: на відміну від багатьох інших членів, він відразу сплатив значний членський внесок – спершу 10 золотих ринських, а потім ще 41 золотий ринський.

Найважливіше, що обидві суми поповнили касу наукової установи в 1896 році [5, арк. 84 зв.], це звільнило вченого від наступних платежів – до обрання дійсним членом Товариства включно. Справа в тому, що в 90-х роках XIX ст. перший (вступний) внесок становив п'ять золотих ринських чи п'ять рублів (для представників Наддніпрянської України), а щорічний внесок – переважно три золоті ринські (рублі) [5, арк. 23 зв., 25 зв., 29 зв., 69 зв., 71 зв., 80 зв., 103 зв. та ін.].

Конкретні обставини, за яких М. Зубрицький вступив до НТШ у Львові, через відсутність достовірних документальних свідчень встановити досить важко. Це саме стосується особи (осіб), яка спершу схилила уродженця Кіндратова до цього кроку, а потім рекомендувала його кандидатуру керівництву Товариства.

Найімовірніше, такою людиною був І. Франко, з яким мшанецький парох познайомився і потоваришував ще в 70-х роках XIX ст. – під час навчання у Дрогобицькій гімназії [21, с. 21–22]. Він же першим познайомився із фольклорними записами однолітка-священика та використав їх у своїх працях. У листі до В. Гнатюка від 11 жовтня 1899 року М. Зубрицький стверджував, що в 1885 році І. Франко переписав зібрані ним у с. Мшанець колядки [8, арк. 21]. Тоді його збірка нараховувала 19 народних творів цього жанру [19, с. 231]. Одну із цих колядок («А що нам було з нащадку світа») І. Франко оприлюднив у 1889 році в журналі «Киевская старина» [19, с. 231–232]. У журналі «Жите і слово» його зусиллями було надруковано також низку цікавих етнографічних і фольклорних матеріалів мшанецького пароха, зокрема і масштабну за обсягом статтю про його малу батьківщину – «Село Кіндратів (Турецького пов[іту]]» (1895) [15, с. 95–116].

Причетність саме І. Франка до вступу М. Зубрицького в Товариство видається нам дуже ймовірною ще з однієї причини. Перші наукові праці («Тісні роки.

Причинки до історії Галичини 1846–1861 рр.»; «Народний календар, народні звичаї і повірки, прив'язані до днів в тижні і до рокових свят (Записані у Мшанці, Староміського повіту і по сусідніх селах)»; «Знадоби для характеристики життя світського сільського гр[еко-]кат[олицького] духовенства в Галицькій Русі в XVIII ст.»), які уродженець Бойківщини опублікував на сторінках різних видань НТШ у Львові («Записки НТШ», «Матеріали до українсько-руської етнології», «Матеріали до культурної історії Галицької Русі XVIII і XIX віку»), представив (зреферував) на засіданнях Історично-філософської секції та рекомендував до друку також він [2, арк. 23, 27, 48; 39, с. 7]. І. Франку належить і стисла передмова до народного поетичного твору «Віршована фацеція про дурного Кузьмину» [15, с. 120], уперше оприлюднена в п'ятому томі «Етнографічного збірника» (1898). До речі, М. Зубрицький записав цю «фацецію» в 1880 році у с. Кропивник Новий Дрогобицького повіту (нині – с. Новий Кропивник Дрогобицького р-ну Львівської обл.) [15, с. 120, 122].

Наше припущення видається не позбавленим сенсу ще й тому, що І. Франко вступив до НТШ у Львові трохи раніше за М. Зубрицького – у 1895 році (в обліковій книзі він був зареєстрований двісті шістнадцятим (216) членом [5, арк. 73 зв.]), і своїм прикладом міг спонукати на цей крок також колишнього гімназійного товариша.

Так чи інакше, але як повноправний член НТШ у Львові мшанецький парох відразу активізував свою наукову та публіцистичну діяльність. За нашими підрахунками, лише в 1898–1900 роках у різних виданнях Товариства він опублікував чотири самостійні наукові розвідки («Віршована фацеція про дурного Кузьмину»; «Продажа “попівства” в с. Скопові 1592 р.»; «Тісні роки. Причинки до історії Галичини 1846–1861 рр.»; «Народний календар, народні звичаї і повірки, прив'язані до днів в тижні і до рокових свят (Записані у Мшанці,

Староміського повіту і по сусідніх селах)»), упродовж трьох наступних років – ще п'ять статей («Причинки до історії рекрутчини в Галичині при кінці XVIII і до половини XIX століття. Матеріали і замітки»; «Знадоби для характеристики життя світського сільського гр[еко-]кат[олицького] духовенства в Галицькій Русі в XVIII ст.»; «Парцеляція війтівства поміж підданих селян Мшанця 1788 р.»; «Чотири куренди декана Ігната Давидовича з Радимна з д[ня] 9 і 10 мая 1816 р.»; «Кілька документів до історії сільського духовенства в Галичині XVII–XVIII в.»). Крім цього, у 1901 році вийшов перший том «Галицько-руських народних приповідок» І. Франка, а в 1902-му – перший том «Галицько-руських народних легенд», підготовлений до друку В. Гнатюком, у яких були оприлюднені зразки українського фольклору, зафіксовані зокрема й М. Зубрицьким. Упродовж 1896–1903 років дослідник опублікував 140 повідомлень і розвідок у галицьких часописах «Діло» та «Свобода»: 1896 року – 19 статей, 1897 року – 20, 1898 року – 16, 1899 року – 13, 1900 року – 21, 1901 року – 21, 1902 року – 24, 1903 року – 6 публікацій¹.

Навдивовижу продуктивну наукову і публіцистичну працю мшанецького священика помітило та належно оцінило керівництво НТШ у Львові. У листі від 27–28 листопада 1902 року І. Франко повідомив М. Зубрицькому приємну для нього, як міркуємо собі, новину: «У нас повстала гадка вибрати Вас дійсним членом історичної секції. Чи могли б Ви десь колись приїхати на засідання, от так 2–3 рази до року?» [23, с. 218].

У відповіді від 7 грудня 1902 року М. Зубрицький охоче погодився на пропозицію І. Франка: «Сли заіменуєте мене дійсним членом істор[ичної] секції, не буду сьому противити ся і скільки буде спромоги і знання, буду радо причиняти ся до спільної праці» [16, с. 288]. Водночас він скаржився адресату на існування серйозної перешкоди для регулярних відвідин Львова: «Пишете мені, що там в Товаристві поя-

вила ся гадка іменувати мене дійсним членом історичної секції і питаєте ся, чи міг би я 2–3 рази на рік приїхати на засідання? Вправді для мене досить трудно приходить їхати до Львова, найбільше через те, що маю кепську дорогу до залізниці. Та тепер буде залізниця іти через Старе-місто, а з відтам ладять до Мшанця повітово-краєву дорогу, то вже було би для мене далеко лекше приїхати колись до Львова» [16, с. 287–288]. Щоправда, майже через два роки (у серпні 1904 р.), вирушаючи в першу комплексну (етнографічно-антропологічну) польову експедицію, І. Франко, Ф. Вовк та З. Кузеля прибули в Мшанець із с. Устрики-Долішні (нині – м. Устрики-Долішні Бещадського повіту Підкарпатського воєводства Польської Республіки) [11, с. 14], куди доїхали поїздом.

Питання про обрання М. Зубрицького дійсним членом Товариства вразі порушив у лютому 1904 року його голова – М. Грушевський, про що довідуємося з повідомлення мшанецького пароха від 27 лютого цього самого року: «В відповіді на Ваше цінне письмо, в яким предкладаєте мені іменоване мене дійсним членом нашого наук[ового] Товариства ім. Шевченка, маю честь донести, що я на се радо годжу ся, бо теперішня робота в нім дуже мені подобає ся, і велика шкода, що така робота у нас бодай з на два десятки літ скорше не зачала ся. Та лучше пізно, як ніколи. Однак було би для мене за тяжко приїздити на засідання секції 6 разів в році. З Мшанця до найближшої станції залізничної треба їхати три години, а залізницею 5 год[ин]. Я вже і обчислив річний видаток на 180 кор[он], а стілько я видати не могу, бо маю інші конечні видатки. <...> Міг бим приїхати до Львова на засідання 2, найбільше 3 рази в році. Наколи се було би достаточним, то радо годжу ся на Ваше предложене. З щирої душі рад бим послужити народній справі», – писав тоді М. Зубрицький голові Товариства [16, с. 265–266].

15 липня 1904 року відбулося чергове засідання Історично-філософської секції, яке вирішувало лише одне питання – вибір

дійсних членів НТШ у Львові [42, с. 18]. Цікаво, що учасниками цього засідання були тільки три особи – М. Грушевський, Ф. Вовк і Станіслав Дністрянський, які «одноголосно рішили предложити виділу на дійсного члена секції о. Мих[айла] Зубрицького» [2, арк. 57 зв.]. Запис аналогічного змісту вміщено також у бюлетені «Хроніка українсько-руського Наукового товариства імені Шевченка у Львові» (далі – «Хроніка НТШ»): «Вибрано одноголосно дійсним членом о. Михайла Зубрицького, пароха з Мшанця, і постановлено предложити його Виділови до затвердження» [42, с. 18].

Президія НТШ у Львові засідала 20 липня 1904 року і затвердила «вибір о. Михайла Зубрицького у Мшанці на дійсного члена іст[орично]-філософської секції» [42, с. 15]. Ця сама дата наявна також у повідомленні Товариства за № 48, адресованому особисто М. Зубрицькому: «Наукове Товариство імені Шевченка у Львові дня 20.VII.1904 іменовало Вас, Високоповажаний Добродію, своїм дійсним членом в істор[ично]-філософській секції, про що маємо честь Вас сповістити. У Львові 1.X. року 1904» [16, с. 356].

З обранням дійсним членом НТШ у Львові першим привітав М. Зубрицького М. Грушевський, зокрема листом від 27 липня 1904 року: «Високоповажаний Отче! Поздоровляю Вас [з] вибором на дійсного члена Товариства, в історичній секції. Надію ся, що від часу до часу загостите на секцію, хоч се Вам і не легко <...>. Щиро здоровля і пишу се з правдивим поважанням» [13, с. 192–193 (фотокопія листа)].

Відповідь М. Зубрицького на привітання голови Товариства була короткою і сповненою слів щирої вдячності за високе визнання його скромного творчого доробку: «Свій вибір на дійсного члена уважаю великою честію для себе і старати ся буду по спроможности працювати і на дальше для спільної нам цілі» [16, с. 267].

Щоправда, як уже зазначалося в нашій рецензії на нещодавно опублікований три-

томник творів мшанецького пароха, у науковій літературі існує одна колізія стосовно конкретного дня обрання його дійсним членом Товариства. Маємо на увазі те, що в «Хроніці НТШ» за 1905-й та наступні роки фігурує зовсім інша дата – 29 липня 1904 року [10, с. 633 (примітка)]. На жаль, цю розбіжність поки що не можемо пояснити.

У наступному, 1905, році М. Зубрицького очікувала ще одна приємна новина: 13 червня його обрали членом Етнографічної комісії [43, с. 11] – одного з найбільш важливих і дієвих науково-дослідних підрозділів НТШ у Львові першої третини ХХ ст. [9]. До речі, того самого дня цієї честі удостоїлися також М. Грушевський, Стефан Томашівський, Василь Доманицький, З. Кузеля, Іван Крип'якевич, Лука Гарматій та Володимир Левинський [43, с. 11] – кращі представники української історичної та етнографічної науки початку ХХ ст.

Як уже знаємо, однією з умов обрання М. Зубрицького дійсним членом НТШ у Львові була його безпосередня участь у роботі Історично-філософської секції. Нагадаємо: у листі І. Франка йшлося про потребу присутності вченого на засіданнях цієї спеціалізованої науково-організаційної одиниці двічі-тричі на рік, у повідомленні М. Грушевського – до 6 разів. Однак, як засвідчують протоколи зібрання членів Історично-філософської секції за 1904–1914 роки, науковець-парох був учасником цих засідань не надто часто – усього лише сім разів: 2 листопада 1904 року [2, арк. 58 зв.], 1 листопада 1905 року [2, арк. 61], 2 листопада 1905 року [2, арк. 61 зв.], 2 лютого 1906 року [2, арк. 63], 1 листопада 1906 року [2, арк. 69 зв.], 30 травня 1907 року [2, арк. 71 зв.] і 31 жовтня 1907 року [2, арк. 73 зв.].

З архівних джерел довідуємося також про те, що двічі М. Зубрицький був присутній на засіданнях інших науково-дослідних підрозділів Товариства: Археологічної (1 листопада 1905 р.) [2, арк. 61 зв.] і Статистичної (1 листопада 1906 р.) [2, арк. 69] комісій.

Нарешті, двічі М. Зубрицький був учасником загальних зборів НТШ у Львові: 30 квітня 1907 року [29, с. 6] і 12 травня 1909 року [32, с. 5]. Запрошували його і на інші зібрання Товариства², але через різні причини, передусім через душпастирську діяльність, не міг покинути с. Мшанець. Так, неможливість відвідати зібрання членів Товариства, яке планувалося провести 25 березня 1903 року, він пояснив М. Грушевському насамперед нестачею грошей на дорогу. «Тай тепер великий піст, то і більше роботи в парохії. Хоть радбим дуже поїхати, та годі», – стверджував парох [16, с. 265]. Майже через аналогічну причину вчений не зміг відвідати Львів у квітні 1904 року: «Не можу приїхати на надзвичайні загальні Збори нау[кового] Товариства ім. Шевченка, що мають відбутися дня 4. цвітня с[его] р[оку], бо в тім часі маю багато занятя на парохії» [16, с. 267].

Про ці самі причини М. Зубрицький неодноразово писав також В. Гнатюку: «Я не міг прибути на загальні збори [19 квітня 1905 р. – М. Г.], то тоді був час великого посту, де у мене в церкві і парохії більше занятя» (лист від 9 жовтня 1905 р.) [8, арк. 25 зв.]; «Тепер [у січні чи на початку лютого 1909 р. – М. Г.] я не міг їхати до Львова, бо якось кінці не сходилися, а дорога все ж коштує гроша, а вже найгірше, що до залізниці від мене досить далеко» (повідомлення від 10 лютого 1909 р.) [16, с. 257]; «Я не їхав на народний з'їзд, бо якось не склалося» (лист від 1 січня 1911 р.) [16, с. 259].

Інколи М. Зубрицький не міг відвідати Львів з інших об'єктивних причин. Наприклад, у повідомленні до М. Грушевського від 26 грудня 1906 року він пояснював свою відсутність на засіданні Історично-філософської секції поганим станом зв'язку: «На запрошене з дня 18 с[его] м[ісяця] не міг я прибути до Львова, позаяк дотичне письмо відобрав я з пошти доперва 24 с[его] м[ісяця] вечером. Від нас ходить післанець на пошту лише два рази в тиждні, через що посилки часто не в пору приходять.

Прошу проте мою неprisутність виправдати» [16, с. 268].

Беручи участь у роботі загальних зборів Товариства, М. Зубрицький не пас задніх, навпаки, обидва рази брав слово й вносив власні пропозиції. Зокрема, в одному з випусків «Хроніки НТШ» згадано про таку його ініціативу: 30 квітня 1907 року «дійсний член, о. Мих[ихайло] Зубрицький поставив внесенє, щоби загальні збори ухвалили поручити новому Виділові, з огляду на десятилітню, повну пожертвовану працю для Товариства його дотеперішного голови, проф. Мих[ихайла] Грушевського, пошанувати її тим, що Виділ замовить у котрогось артиста [художника. – М. Г.] портрет голови і примістить його в сали засідань. Внесенє прийнято одноголосно без дискусії» [1, арк. 36 зв.; 29, с. 6]. Наступного разу (12 травня 1909 р.) науковець-парох запропонував не зачитувати протокол попередніх загальних зборів, позаяк його вже опублікували у «Хроніці НТШ» [1, арк. 39 зв.; 32, с. 5].

Зазначені загальні збори Товариства приховують ще один цікавий нюанс з біографії М. Зубрицького. Ідеться про те, що обидва рази він був наділений додатковим голосом – на прохання члена НТШ у Львові Марка Грушевського, пароха Російської православної церкви, яка діяла в Наддніпрянській Україні. Про це його право в 1907 році засвідчує загальний список учасників тогочасного зібрання Товариства [7, арк. 2], у 1909 році – зміст повідомлення М. Грушевського від 4 травня, адресованого Виділу (Президії) НТШ у Львові [10, с. 637], а також лист В. Гнатюка до М. Зубрицького від 5 травня цього самого року [14, с. 301].

Зате жодних відомостей про участь мшанецького пароха в засіданнях Етнографічної комісії, членом якої він уважався від 13 червня 1905 року, поки що не виявлено. Щобільше, на нашу думку, сучасні науковці не мають перспектив знайти їх і в майбутньому. До цього висновку спонукають нас результати зіставлення дат (днів і місяців) проведення зібрань різних спеціалізованих

науково-організаційних одиниць і загальних зборів НТШ у Львові, учасником яких був М. Зубрицький у 1904–1909 роках, із датами засідань львівських народознавців за цей самий період. Зокрема, у 1904 році етнографи і фольклористи збиралися двічі (13 червня, 15 липня); у 1905 році – один раз (13 червня); у 1906 році – тричі (21 червня, 21 вересня, 7 листопада); у 1907 році – тричі (4 липня, 26 вересня, 23 грудня); у 1908 році – чотири рази (16 січня, 14 травня, 28 червня, 30 грудня); у 1909 році – чотири рази (25 березня, 6 травня, 24 червня, 9 грудня) [9, с. 331]. Отже, жодна з цих дат не збігається з раніше визначеними днями перебування вченого у Львові. Інакше кажучи, він не надавав великого значення співпраці із цією структурною одиницею Товариства.

Зовсім іншим було ставлення М. Зубрицького до засідань Історично-філософської секції. Як засвідчує зміст листів уродженця Бойківщини до В. Гнатюка, він декілька разів просив ученого секретаря НТШ у Львові погодити з керівництвом (передусім з М. Грушевським) цього науково-дослідного підрозділу зручну для нього дату зібрання. Скажімо, таким способом були узгоджені дні засідань Історично-філософської секції 2 листопада 1904 року, 1 листопада 1905 року і 2 лютого 1906 року.

Так про дату 2 листопада 1904 року М. Зубрицький просив В. Гнатюка в листі від 23 жовтня 1904 року: «Як є який предмет до обговорення на істор[ично-]фільоз[офічній] секції, то міг бим приїхати 2 падолиста на 10 г[одину] рано до Львова, сли буде оголошене засіданє. А ні, то найнаручніше було би для мене в польські різдвяні сьвята приїхати до Львова, бо тог[а]и буде з'їзд демокр[атично]-народної партії. Однак не міг бим приїхати ані в неділю, ані сьвято наше, бо в такі дні мушу бути в церк-ви» [16, с. 255–256]. Позитивну відповідь В. Гнатюка мшанецький парох очікував не надто довго (адресат відписав йому через п'ять днів – 28 жовтня 1904 р.): «Маю честь П[ана] Т[овариша] члена повідомити, що

засідане Історично-філософської секції Наукового Товариства імені Шевченка буде дня 2.XI, в середу о годині 10 ½ рано з таким порядком:

1. М. Грушевський. Історія України, т. V, ч. I;

2. Д[октор] І. Франко. Матеріали до історії Коліївщини. О год[ині] 11 засідання Археогр[афічної] комісії» [14, с. 296].

Аналогічно вчений домовлявся з В. Гнатюком про дату 1 листопада 1905 року: «Будьте так добрі постарати ся о скликане історично-філософської секції на день 1. або 2. падолиста с[ього] р[оку] прим[іром] на 10 год[ину] рано. В ті дні я би приїхав до Львова зі своїми паперами і предложив секції до осуду. <...> Як буде секція скликана на поданий мною день, то прошу мене повідомити, щоби я знав, чи їхати до Львова, чи ні», – писав він у повідомленні від 9 жовтня 1905 року [8, арк. 25, 26]. Подібним способом було узгоджено перебування М. Зубрицького у стінах Товариства 2 лютого 1906 року: «Маю намір приїхати до Львова 2 лютого, може на той день скличете засідане секції на 3. г[одину] пополудни, бо вечером хотів бим вертати домів. На той день припадає латинське свята, а мабуть і зимові ферії [канікули. – М. Г.], то будуть могли і учителі з провінції поприїздити. Рано рад бим свою орудку власну залагодити у Львові, проте не мав бим часу бути на засіданню секції», – писав уродженець Бойківщини до В. Гнатюка 14 січня 1906 року [8, арк. 29–29 зв.]. Адресат не забарився з відповіддю: «Секція буде 2/II, як Ви хочете», – констатував він М. Зубрицькому в повідомленні від 22 січня 1906 року [14, с. 297].

Однак траплялися випадки, коли через різні обставини подібні побажання М. Зубрицького не мали вдалого вирішення. Наприклад, у листі від 5 травня 1909 року він запитував М. Грушевського: «Я викінчую опис селянських будинків в Мшанці і гадаю їх взяти з собою, як поїду на загальні збори. Чи не могло би в тім часі відбутися засідане

історично-філософської секції, на якій би міг сю статтю зреферувати? Може би могло стати ся 12 мая о 11 годині рано, або перед 4. пополудни. Ся се буде можливе, то прошу мене повідомити відворотно» [16, с. 270].

Проте 12 травня 1909 року члени Історично-філософської секції не засідали окремо, у зв'язку з чим М. Зубрицький не зміг особисто зреферувати свою статтю «Селянські будинки в Мшанці, Старосамбірського повіту». Замість нього це зробив В. Гнатюк на засіданні зазначеної спеціалізованої науково-організаційної одиниці 14 травня 1909 року [2, арк. 89; 32, с. 15], тобто через два дні після проведення загальних зборів Товариства.

Для М. Зубрицького, як і для інших провідних учених НТШ у Львові, участь у роботі Історично-філософської секції мала сенс передусім тому, що саме на її засіданнях реферували і рекомендували до друку наукові праці гуманітарного профілю. Основні джерелознавчі, історичні та етнографічні дослідження уродженця Бойківщини члени цього науково-дослідного підрозділу обговорили в такі дні: 21 грудня 1898 року [2, арк. 23], 15 листопада 1899 року [2, арк. 27], 17 жовтня 1900 року [2, арк. 32], 20 квітня 1902 року [2, арк. 45; 38, с. 20], 7 грудня 1902 року [2, арк. 48; 39, с. 7], 1 березня 1903 року [2, арк. 50; 40, с. 10], 10 січня 1904 року [2, арк. 55 зв.; 41, с. 11], 1 листопада 1905 року [2, арк. 61; 44, с. 6], 3 грудня 1905 року [2, арк. 62; 44, с. 9], 2 лютого 1906 року [2, арк. 63; 27, с. 9], 8 березня 1906 року [2, арк. 63 зв.; 27, с. 11], 1 листопада 1906 року [2, арк. 69 зв.; 28, с. 7], 31 жовтня 1907 року [2, арк. 73 зв.; 30, с. 6], 12 червня 1908 року [2, арк. 79; 31, с. 7], 22 червня 1908 року [2, арк. 79 зв.; 31, с. 10], 14 травня 1909 року [2, арк. 89; 32, с. 15], 14 липня 1909 року [2, арк. 91 зв.; 32, с. 19], 5 грудня 1909 року [2, арк. 94 зв.; 33, с. 9], 28 червня 1911 року [2, арк. 112 зв.; 35, с. 10] та 8 листопада 1911 року [2, арк. 116; 36, с. 7].

Чотири рази М. Зубрицький особисто виступав на засіданнях Історично-

філософської секції – 1 листопада 1905 року [2, арк. 61; 44, с. 6], 2 лютого 1906 року [2, арк. 63; 27, с. 9], 1 листопада 1906 року [2, арк. 69 зв.; 28, с. 7] і 31 жовтня 1907 року [2, арк. 73 зв.; 30, с. 6]. Саме із цієї причини він вмовляв керівництво першої української наукової установи призначити засідання спеціалізованої науково-організаційної одиниці Товариства на конкретний день і навіть на певну годину. Про зміст своїх праць, а саме: «Село Мшанець Старосамбірського повіту. Матеріали до історії галицького села» (1 листопада 1905 р.) [2, арк. 61; 44, с. 6], «Велика родина в Мшанці Старосамбірського по[віту]» (2 лютого 1906 р.) [2, арк. 63; 27, с. 9], «Імена, назви і прозвища селян с. Мшанця, Старосамбірського повіту» (1 листопада 1906 р.) [2, арк. 69 зв.; 28, с. 7] та «Урядові заходи проти холери в 1831 р.» (31 жовтня 1907 р.) [2, арк. 73 зв.; 30, с. 6], учений доповів членам Історично-філософської секції. Цікаво, що виступ М. Зубрицького про походження і характер документів, які склали основу його масштабної за обсягом археографічної праці «Село Мшанець Старосамбірського повіту. Матеріали до історії галицького села», слухало аж 10 осіб: М. Грушевський, І. Франко, В. Гнатюк, Кирило Студинський, С. Томашівський, Іван Кревецький, Василь Герасимчук, Іван Крип'якевич, Роман Заклинський та Іван Созанський [2, арк. 61]. На засіданні Історично-філософської секції 2 лютого 1906 року були присутні М. Грушевський, І. Франко, В. Гнатюк та І. Кревецький [2, арк. 63], на зібранні 1 листопада 1906 року – М. Грушевський, І. Франко, І. Кревецький, І. Крип'якевич, Іван Джиджора і Василь Щурат [2, арк. 69 зв.], на зборах 31 жовтня 1907 року – М. Грушевський, І. Франко, В. Гнатюк і С. Томашівський [2, арк. 73 зв.].

Решту наукових праць М. Зубрицького представляли на зібраннях Історично-філософської секції інші її члени: І. Франко (21 грудня 1898 р.; 15 листопада 1899 р.; 20 квітня 1902 р.; 7 грудня 1902 р.) [2, арк. 23,

27, 45, 48; 39, с. 7], С. Томашівський (17 жовтня 1900 р.) [2, арк. 32], М. Грушевський (1 березня 1903 р.; 10 січня 1904 р.; 12 червня 1908 р.; 22 червня 1908 р.; 14 липня 1909 р.; 28 червня 1911 р.) [2, арк. 50, 55 зв., 79, 79 зв., 91 зв., 112 зв.; 40, с. 10; 41, с. 11; 31, с. 7, 10; 32, с. 19; 35, с. 10], В. Гнатюк (3 грудня 1905 р.; 8 березня 1906 р.; 14 травня 1909 р.; 5 грудня 1909 р.) [2, арк. 62, 63 зв., 89, 94 зв.; 44, с. 9; 27, с. 11; 32, с. 15; 33, с. 9] та Володимир Охримович (8 листопада 1911 р.) [2, арк. 116; 36, с. 7].

Як уже знаємо, І. Франко причетний до публікації у профільних виданнях Товариства перших праць М. Зубрицького, позаяк саме він реферував їхній зміст на засіданнях Історично-філософської секції, а саме: «“Тісні роки”. Причинки до історії Галичини 1846–1861 рр.» (21 грудня 1898 р.) [2, арк. 23], «Народний календар, народні звичаї і повірки, прив'язані до днів в тиждні і до рокових свят (Записані у Мшанці, Староміського повіту і по сусідніх селах)» (15 листопада 1899 р.) [2, арк. 27] та «Знадоби для характеристики життя світського сільського гр[еко-]кат[олицького] духовенства в Галицькій Русі в XVIII ст.» (7 грудня 1902 р.) [2, арк. 48]. До речі, стаття «Тісні роки...» спершу мала дещо іншу назву. У протоколі засідання цієї секції від 21 грудня 1898 року її тогочасний секретар Михайло Павлик зазначив: «Франко реферує материяли до голодних часів 1846 і 1847 р. о. Зубрицького <...>. Ухвалено друкувати в Записках, але змінити заголовок на “Тісні роки”» [2, арк. 23].

Так, 20 квітня 1902 року І. Франко зреферував зміст ще однієї розвідки М. Зубрицького – «Причинки до історії народного шкільництва в Галичині» [2, арк. 45; 38, с. 20]. Як і попередні статті, її також рекомендували до друку (за порадою М. Грушевського), зокрема, у «Записках НТШ» [2, арк. 45]. Однак І. Франко мав до її змісту серйозні застереження.

У «Хроніці НТШ» ідеться про те, що основою цієї розвідки М. Зубрицькому послу-

гувала копія «просторого й інтересного деканального обіжника» від 1815 року, яким доручалося духовенству Порохницького деканату організовувати парафіяльні церковні школи. І. Франко вважав цей «обіжник враз із іншими подібними документами <...> добрим причинком до історії <...> нар[одного] шкільництва в початку XIX в.» [38, с. 20], але, на його думку, «у вступі до нього належало би пояснити ближше початки тої історії до 1815 р., на кілька вони доси вияснені в працях Гельферта ³, Гарасевича ⁴, Головацького ⁵, Левіцького ⁶». Свій виступ на засіданні Історично-філософської секції 20 квітня 1902 року вчений завершив закликом до подальшого «збирання і систематичного опублікування матеріалів до історії нашої [української. – М. Г.] сільської школи перед автономічною ерою, тобто перед р. 1868» [38, с. 20].

Під час обговорення нового археографічного матеріалу М. Зубрицького виступив також мовознавець Іван Верхратський, який запропонував замість слова «шкільництво» у назві розвідки вжити який-небудь інший, більш доречний термін [2, арк. 45].

Довідавшись про обговорення статті «Причинки до історії народного шкільництва в Галичині» на засіданні Історично-філософської секції, М. Зубрицький написав листа І. Франку: «З Діла вичитав я, що Ви реферували в секції Наук[ового] Товариства ім. Шевченка про переслані мною матеріали до історії шкільництва на початку XIX віка. Се мабуть ті матеріали, які я вислав на адресу д[окто]р[а] В. Гнатюка. Ся так, то мабуть було би не зле злучити з сим і се, що було поміщене в Ділі з 1900 р., Ч. 16 під заголов[ком] “Картина до історії шкільництва в Галичині на початку XIX віка”» [16, с. 284–285].

Однак матеріали цієї розвідки мшанецького пароха не були опубліковані в «Записках НТШ». Разом із писемними джерелами інших дослідників (І. Франка та Івана Кузіва) вони склали основу підготовленого І. Франком підрозділу «Матеріали

до історії галицького руського шкільництва в рр. 1801–1848» – частини розділу «Матеріали до історії руського шкільництва 1772–1848» відомого наукового збірника «Матеріали до культурної історії Галицької Руси XVIII і XIX віку», виданого зусиллями НТШ у Львові в 1902 році. І. Франко як упорядник цього збірника виділив писемні джерела уродженця Кіндратова окремою назвою – «Чотири куренди декана Ігната Давидовича з Радимна з д[ня] 9 і 10 мая 1816 р.» [15, с. 207–214].

Відомий український історик С. Томашівський познайомив членів Історично-філософської секції зі змістом статті М. Зубрицького «Причинки до історії рекрутчини в Галичині при кінці XVIII і до половини XIX століття. Матеріали і замітки» (17 жовтня 1900 р.) [2, арк. 32]. Думка про її підготовку визріла у мшанецького дослідника в 1899 році під час опрацювання різних писемних документів, виявлених у селян Бойківщини. У листі до В. Гнатюка від 28 грудня 1899 року він так писав про цю ідею: «При переписуванню паперів найшов я один, де селянин жалує ся, що громада напосіла ся на него і хоче зловити его сина і віддати до війська. Де далі найшло ся більше таких і подібних паперів. Тоді почав я випитовати людей і довідався, як давніше підступно ловили молодих людей і віддавали в рекрути. З зібраного матеріалу рад бим зложити розвідку про рекрутчину від часу заняття Галичини Австрією до 1850 р. Коли з тим упораю ся, вишлю до Вас до Записок» [8, арк. 22 зв.]. Цією самою ідеєю дослідник поділився також з І. Франком, зокрема в повідомленні від 24 січня 1900 року: «Наміряю також написати розвідку про початок рекрутчини в Галичині в початках австрійського пановання. Маю одну пісню записану, кілька оповідань, як ловили молодців і як они ховали ся, а також кілька старих паперів, дотикаючих сего предмету. Коли розвідка буде готова, вишлю до Вас для зреферовання на засіданню секції» [16, с. 279]. Отже, зважаючи на зазначену раніше дату

представлення цього дослідження у стінах Товариства, можемо стверджувати, що над його підготовкою М. Зубрицький працював досить довго – щонайменше рік.

Шість статей науковця-пароха зреферував М. Грушевський: «Кілька документів до історії сільського духовенства в Галичині XVII–XVIII в.» (1 березня 1903 р.) [2, арк. 50; 40, с. 10], «Годівля, купно і продаж овець у Мшанці Старосамбірського повіту» (10 січня 1904 р.) [2, арк. 55 зв.; 41, с. 11], «Галицькі священники в Холмщині» (12 червня 1908 р.) [2, арк. 79; 31, с. 7], «Причинки до історії руського духовенства в Галичині від 1820–1853 р.» (22 червня 1908 р.) [2, арк. 79 зв.; 31, с. 10], «Деканальні й парохіяльні бібліотеки Перемиської єпархії» (14 липня 1909 р.) [2, арк. 91 зв.; 32, с. 19], «Канонічний огляд парохії Ріпник в Короснянській деканаті в Галичині в 1780 р.» (28 червня 1911 р.) [2, арк. 112 зв.; 35, с. 10]. Як засвідчують їхні назви, п'ять із них мали археографічний та історичний характер і стосувалися церковної тематики українців Галичини та Холмщини. До речі, у процесі підготовки до друку назву останньої статті М. Зубрицького частково відкоригували, позаяк у протоколі засідання Історично-філософської секції від 28 червня 1911 року вона зазначена трохи інакше: «Канонічна візитація парохії Ріпник в Короснянській деканаті в Галичині в 1780 р.» [2, арк. 112 зв.; 35, с. 10]. Тоді ж члени секції прийняли ще одне важливе рішення: «Просити автора, щоби зміст візитації використав в самій розвідці, не наводячи її in exfesso [повністю. – М. Г.]» [2, арк. 112 зв.], що і характерно для остаточного варіанта цієї розвідки.

Натомість вихід статті «Годівля, купно і продаж овець у Мшанці Старосамбірського повіту» супроводжувався неприємними для М. Зубрицького перипетіями. Згідно зі змістом його листа до Президії Товариства від 5 лютого 1904 року, хтось із членів наукової установи повідомив йому, що на засіданні Історично-філософської секції цю його працю розглядали під назвою, відмінною від

авторської: «При кінці грудня м[инулого] р[оку] вислав я на адресу д. Гнатюка свою працю п[ід] заголовком “Годівля, купно і продаж овець в Мшанці”. Ся праця була обговорена на засіданні істор[ично]-фільозофічної секції під зміненим наголовком: “Хов овець на Підгір’ю”. На мою думку слово “хов” у нас не уживане, а ховати не значить годувати. На лад “годівля” уживають люди більше слів, як торгівля, зимівля, рахівля. Сю мою увагу прошу переказати тому, хто займе ся редакцією сих моїх записок» [3, арк. 7].

Як уже знаємо, зміст цієї статті реферував М. Грушевський, який насправді озаглавив її дещо інакше, ніж стверджується у процитованому фрагменті повідомлення М. Зубрицького, – «Про годівлю овець у Старосамбірщині» [41, с. 11]. Члени Історично-філософської секції рекомендували етнографічну розвідку мшанецького пароха до друку в «Матеріях до українсько-руської етнології». Опублікували її в шостому томі цього видання, відновивши первісну назву – «Годівля, купно і продаж овець у Мшанці старосамбірського повіту» [15, с. 228–259]. До речі, в автографі листа М. Зубрицького навпроти тексту про проблемі з назвою цього його дослідження олівцем написано: «Не змінено» [3, арк. 7].

Чотири етнографічні статті М. Зубрицького представив членам Історично-філософської секції В. Гнатюк: «Пачкарство бакуну (тютюну) в горах у Галичині в XIX ст.» (3 грудня 1905 р.) [2, арк. 62; 44, с. 9]; «Верхня вовняна ноша українсько-руського народу в Галичині» (8 березня 1906 р.) [2, арк. 63 зв.; 27, с. 11]; «Селянські будинки в Мшанці, Старосамбірського повіту» (14 травня 1909 р.) [2, арк. 89; 32, с. 15]; «Ходаки, обув селян Старосамбірського і Турчанського повіту» (5 грудня 1909 р.) [2, арк. 94 зв.; 33, с. 9]. Щоправда, зазначені назви статей набули завершального вигляду під час підготовки їх до друку, позаяк у протоколах засідань цієї науково-організаційної одиниці Товариства частина з них має дещо інші назви: «Верхня вовняна ноша україн-

сько-руського народу в горах у Галичині» [2, арк. 63 зв.; 27, с. 11], «Селянські будинки в Мшанці» [2, арк. 94 зв.; 32, с. 15], «Ходаки» [2, арк. 89; 33, с. 9].

Нарешті, В. Охримович зреферував розвідку М. Зубрицького «Маєтковий стан селян у Мшанці Старосамбірського повіту в 1910 р.» (8 листопада 1911 р.) [2, арк. 116; 36, с. 7], яку опублікували у спеціалізованому збірнику Товариства «Студії з поля суспільних наук і статистики» в 1912 році [16, с. 573–577]. Крім цього, В. Охримович повторно доповідав про неї на засіданні Статистичної комісії (15 листопада 1911 р.) [2, арк. 118; 36, с. 18], оскільки саме члени зазначеного науково-дослідного підрозділу НТШ у Львові опікувалися цим збірником. Стаття «Маєтковий стан селян...» була останньою прижиттєвою науковою працею мшанецького пароха.

Загалом же, за нашими підрахунками, члени Історично-філософської секції обговорили зміст двадцяти наукових статей М. Зубрицького, які він підготував упродовж 1897–1911 років⁷. Їх кількість – це майже половина всього наукового доробку вченого (без записів фольклорних матеріалів, що до своїх видань включили І. Франко та В. Гнатюк). Ці праці посідають особливе місце не лише у творчості уродженця Кіндратова, але й в українській археографічній, історичній та етнографічній науці загалом, позаяк відзначаються новизною та високою якістю. До речі, статті, які складають іншу половину наукового доробку мшанецького пароха, він опублікував або до вступу в НТШ у Львові, або це короткі археографічні розвідки, оприлюднені на сторінках «Записок НТШ» (у рубриці «Miscellanea») без спеціального обговорення на зібраннях Історично-філософської секції. Зокрема, до цієї категорії публікацій належать такі матеріали М. Зубрицького: «Продажа “попівства” в с. Скопові 1592 р.» (1898) [15, с. 123–124], «Парцеляція війтівства поміж підданих села Мшанця 1788 р.» (1902) [15, с. 203–206], «Парохіяни відмовляють під-

писів на петицію против відобрання церковних і парохіяльних дібр в 1848 р.» (1904) [17, с. 907–908], «Помічні дні. Причинки до історії панщини в Галичині в XIX в.» (1904) [15, с. 225–227] та «Відклик австрійського уряду за добровільними жертвами на війну (В 50 літню річницю битви під Маджентою)» (1909) [15, с. 514–515].

Розмову про опубліковані на сторінках різних видань НТШ у Львові статті уродженця Бойківщини завершимо цікавими фактами, що ілюструють його науковий пошук. Зокрема, як засвідчує листування М. Зубрицького з діяльними членами Товариства, він неодноразово доповнював текст уже надісланих до Львова розвідок новими фактами, вносив певні корективи в їхній зміст тощо.

Показовий приклад – доповнення статті «Годівля, купно і продаж овець у Мшанці старосамбірського повіту» новими етнографічними матеріалами. Так, у листі до Президії Товариства від 5 лютого 1904 року науковець-парох стверджував: «Через недогляд не написав я нічого про трумбету, так важний інструмент [музичний. – М. Г.] у вівчарів. Тепер пересилаю уступ про трумбету на 3 картках а, б, в до долучення до моєї праці. Уступ про трумбету має прийти зараз по вівчарських сьпіванках. Посилаю також 1 картку про продаж 103 овець; в горі назначено, де він має прийти» [3, арк. 7–7 зв.]. Ф. Вовк як відповідальний редактор шостого тому «Матеріялів до українсько-руської етнології», у якому надрукували зазначену статтю, врахував це прохання М. Зубрицького лише частково, подавши відомості про музичний інструмент наприкінці статті у формі додатка та озаглавивши його одним словом – «Трумбета» [15, с. 258–259]. Зате документальне свідчення 1776 року про продаж 103 овець відповідальний редактор «Матеріялів...» розмістив у зазначеному автором місці – у підзаголовку «Продаж купчих овець», після слів «А тесть повідат: “Якось то Бог дасть”» [15, с. 257–258].

Інший приклад. У рукопису вступної частини до збірки документів, опублікованих у масштабній статті «Село Мшанець Старосамбірського повіту. Матеріали до історії галицького села», М. Зубрицький допустив незначну неточність, яку вирішив виправити по гарячих слідах (як уже йшлося раніше, текст цієї праці історик представив особисто на засіданні Історично-філософської секції 1 листопада 1905 р.): «В моїм переднім слові до збірки зараз з початку я написав, що Федьо Цмай, мшанецький газда, спалив купу старих паперів серед хати і они горіли як субітка. Однак се не точно. Як раз недавно оповідав він мені знов про се, але повів, що в печі спалив і горіло, як субітка. Будьте так добрі і се місце справте», – писав він В. Гнатюку в повідомленні від 1 грудня 1905 року [8, арк. 28–28 зв.]. Адресат сумлінно виконав прохання вченого, позаяк у передмові до документів цієї його праці читаємо: «Тутешний газда Цмаїв Федьо оповідав недавно, що прикликав старого дяка, виніс з комори цілу купу паперів і дав йому прочитати. Він щось трохи відложив на бік, а решту вкинули в піч і запалили, “горіло так, як субітка”» [15, с. 293].

Новими етнографічними матеріалами доповнив М. Зубрицький і рукопис підготовленої до друку статті «Велика родина в Мшанці Старосамбірського пов[іту]»: «По відосланню збірки материялів на Вашу адресу мені пощастило ще дещо видобути від мужиків і то досить цікавого. Однак не відсилаю тепер, бо сподію ся в най коротшім часі ще від трьох газдів дещо видобути і переписати. Коли все буде готове і упорядковане, привезу до Львова, або, як не буде можлива їзда, відошлю. Маю намір приїхати до Львова 2 лютого», – стверджував мшанецький парох у листі до В. Гнатюка від 14 січня 1906 року [8, арк. 29].

Словом, М. Зубрицький постійно перебував у творчому пошуку – допоки та чи інша підготовлена ним наукова стаття не виходила друком.

Уродженець Кіндратова мав безпосередній стосунок ще до однієї неординарної події в історії української науки. Ідеться про першу комплексну (етнографічно-антропологічну) польову експедицію українських народознавців, яку влітку 1904 року організувало НТШ у Львові й частково профінансувало Австрійське народознавче товариство. М. Зубрицький причетний до цієї наукової мандрівки тим, що її члени І. Франко, Ф. Вовк та З. Кузеля проживали й харчувалися понад тиждень у його оселі. У домівці науковця-пароха Ф. Вовк проводив антропологічні обміри місцевих селян [11, с. 14].

Перебування провідних українських народознавців у помешканні М. Зубрицького та можливість обговорювати з ними різні дослідницькі проблеми, зокрема з ділянки етнографії, потім позначилися на тематиці його наукових студій. Принаймні наші попередники не зауважили, що саме після комплексної експедиції 1904 року вчений почав активно збирати польові етнографічні відомості про традиційну матеріальну культуру місцевих бойків – про будівництво, одяг та взуття. Так постали три відомі його статті: «Верхня вовняна ноша українсько-руського народу в Галичині» (1908), «Селянські будинки в Мшанці, Старосамбірського повіту» (1909) та «Ходаки, обув селян Старосамбірського і Турчанського повіту» (1909).

На відміну від археографічних, історичних, фольклористичних та етнографічних розвідок із духовної культури, підготовка наукового дослідження із народної матеріальної культури відзначається однією особливістю – описи конкретних об'єктів житла чи одягу, знарядь праці чи посуду тощо обов'язково доповнюють ілюстративними матеріалами (малюнки чи світлин), що, зрозуміло, ускладнює й уповільнює науковий процес. Через це часто-густо затримується друк самих праць. Така ситуація склалася і з працями М. Зубрицького, які стосувалися традиційної матеріальної культури автохтонів північно-західної частини Бойківщини.

Наприклад, статтю «Верхня вовняна ноша українсько-руського народу в Галичині» члени Історично-філософської секції обговорили 8 березня 1906 року, але у світ вона вийшла лише в 1908 році, тобто щонайменше через два роки. А все тому, що текст треба було доповнити якісними ілюстраціями. Члени науково-дослідного підрозділу «заблокували» її друк доти, поки автор не виконає їхнє рішення – не «пришле потрібні для сеї статі рисунки» [2, арк. 63 зв.]. Ще раніше (22 січня 1906 р.) про цю необхідність особисто інформував М. Зубрицького В. Гнатюк: «Праця про ношу не йде до збірника, бо до неї конечно треба малюнків і то добрих. <...> Треба казати пофотографувати сердаки, а потім надрукуємо працю в “Матеріалах до укр[аїнсько]-р[уської] етнології”» [14, с. 297].

В. Гнатюк обговорював із М. Зубрицьким проблеми ілюстрування етнографічних матеріалів, які стосувалися духовної культури карпатського населення. Так, у листі від 31 січня 1911 року, підтвердивши уродженцю Кіндратова отримання його рукопису про похоронні звичаї та обряди в с. Мшанець, В. Гнатюк запитував у колеги: «Чи не можна би до нього поробити ще деяких рисунків або фотографій? Було би гарно, а кошти покрито б Товариство, бо вони ж не були би великі. Прошу подумати над тим» [14, с. 302]. У наступному листі (від 20 лютого 1911 р.) В. Гнатюк додатково уточнив деякі нюанси стосовно ілюстративного матеріалу до цих етнографічних джерел: «Малюнки не конечно мусять бути з Мшанця, але й з інших місцевостей на Бойківщині. Може Ви будете коли в Старім Самборі та поговорили б з тамошнім парохом, чи при нагоді якого похорону не можна би поробити фотографій або рисунків з отаких сцен <...>: 1) Мерлець на лаві; 2) Мерця несуть; 3) Читання євангелії; 4) Проща; 5) Гостина по похороні. Якби була ще яка сцена цікавіша, то також її втягнути (прим[іром,] коли б домовину везли саньми вліті)» [14, с. 302].

Прохання В. Гнатюка М. Зубрицький задовольнив лише частково, подавши до опису похоронних звичаїв та обрядів бойків малюнки домовини двох типів – із «горбатим» і «гладким» (пласким) віками [15, с. 555].

Із взаємного листування М. Зубрицького та В. Гнатюка довідуємося також про те, що графічні зображення різних об'єктів матеріальної культури автохтонів Бойківщини були виконані на замовлення Етнографічного музею з м. Базеля (Швейцарія). Щонайважливіше, у повідомленні від 23 лютого 1910 року науковець-парох згадав автора малюнків: «Ті рисунки виготовила донька мого сусіда і я хотів би зробити з них відбитки. Чи не зробити би се у Львові, чи де се робить ся, якби я їх переслав до Вас?» – запитував він В. Гнатюка [16, с. 258]. Далі М. Зубрицький перерахував усі малюнки, які дочка сусіда виготовила для швейцарського музею: «Сільський водяний млин (модель є у музеї у Вас), загорода (відбитка є у Матеріалах), плуг, “шеліжки”, возок до спущення мотузя (модель у вас), жорна, драбний віз (модель у музеї), копиця сіна, кіл зі снопами, чоловік сівач, млинок до чищення ільну, ступа, складові частини воза, ярмо. Одна відбитка лишила би ся у Вас у музеї, а другу я би післав до Базеля, а оригінал Ви би мені вернули», – писав тоді етнограф В. Гнатюк [16, с. 258].

Конкретне ім'я «доньки сусіда», пароха із с. Галівка (нині – Старосамбірського р-ну Львівської обл.), яка виготовила малюнки на його замовлення, М. Зубрицький назвав у статті «Селянські будинки в Мшанці, Старосамбірського повіту». Звали цю народну художницю Асею Господаревською [15, с. 493]. Крім цього, як стверджував автор зазначеної розвідки, частину наявних у ній графічних зображень виконав Михайло Пирожинський, колишній народний учитель с. Мшанець [15, с. 493]. Зусиллями саме А. Господаревської та М. Пирожинського були проілюстровані, найімовірніше, й інші статті мшанецького пароха із традиційної матеріальної культури бойків: «Годівля,

купно і продаж овець у Мшанці старосамбірського повіту» та «Ходаки, обув селян Старосамбірського і Турчанського повіту».

Мовлячи про плідну співпрацю М. Зубрицького з НТШ у Львові, ніяк не можемо обійти стороною і його участь у формуванні етнографічних колекцій різних музеїв Європи. Зауважимо: цим видом роботи вчений почав активно займатися лише після комплексної народознавчої експедиції 1904 року. Зокрема, уперше про моделі об'єктів народної культури бойків, призначені для Музею етнографії у Відні, науковець-парох згадав у листі до І. Франка від 27 лютого 1905 року: «Вчора приходив сюди [до М. Зубрицького. – М. Г.] Роман Петричкович, майстер моделей і велів Вам написати, що вже все зробив, а се 19 штук і просить, щоби Ви собі се забрали. Не знаю, як се зробите. Як би схотіли сюди приїхати, то дайте знати на сей четвер, я вишлю фіру і теплу одіж, бо у нас ще велика зима, місцями лежить сніг по на 2 мет[ри] і більше» [16, с. 288].

І. Франко не забарився з відповіддю: «Тепер не можу приїхати, але прошу ласкаво злагодити реєстр речей, зроблених Вашим майстром, і прислати мені, а я порозуміюся з проф. Вовком і з віденським музеєм і постараюся о гроші», – писав він М. Зубрицькому 1 березня 1905 року [24].

Реєстр виготовлених майстром Р. Петричковичем моделей охоплював селянську садибу, засоби первинної обробки сільськогосподарської продукції, знаряддя праці та зразки сухопутного транспорту, а саме:

- «2 обійстя 100 кор.
- 2 ткацькі верстати 40 [кор.]
- 2 жорна 20 [кор.]
- 2 точила 4 [кор.]
- 2 волові вози 20 [кор.]
- 2 сани 8 [кор.]
- 2 ніжні ступки 4 [кор.]
- 2 візки мотузя спущати 4 [кор.]
- 2 стільці вісні 4 [кор.]
- 2 плуги з теліжками 16 [кор.]
- 1 млинок лен млинковати 3 [кор.]
- На скрині до опакowania 10 [кор.]

разом 231 [кор.]

задаток 5 [кор.]

лишає ся 226 [кор.]

По одержанню тих грошей він [майстер. – М. Г.] відставить свій товар власним коштом до Устрік, а за перевіз з Устрік до Львова заплатите Ви самі», – наголосив М. Зубрицький І. Франку в повідомленні від 7 березня 1905 року [16, с. 288–289].

Процитоване викликає наукове зацікавлення з двох причин. По-перше, у поданому мшанецьким парохом списку фігурують конкретні вироби з дерева, макети яких виготовив місцевий майстер. По-друге, за винятком одного експоната (млинка для переробки насіння льону), усі макети він виготовив у двох екземплярах: один для Етнографічного музею у Відні, другий для Ф. Вовка. Про замовлення макета кожної зазначеної вище речі саме Ф. Вовком ідеться в листі І. Франка до М. Зубрицького від 1 березня 1905 року, про що вже була мова, а також у його повідомленні до самого Ф. Вовка від 4 вересня 1905 року: «Щодо моделей, то я радив би підождати, поки не поїдемо в гори до Мшанця. Бойко поплаче та й перестане, лише напишіть о. Зубрицькому, що приїдемо, гроші привеземо і вироби заберемо. Се його заспокоїть» [26].

М. Зубрицький 1 травня 1906 року знову нагадав І. Франку про народного умільця та виготовлені ним моделі різних приладів: «При нагоді прошу Вас памятати на майстра Романа Петричковича та про його вироби до музеум. Може би Ви як видусили від Німців гроші, а зроблені річи забрали для пересилки до Відня» [16, с. 291].

Згодом (25 липня 1906 р.) це саме питання порушив В. Гнатюк у листі до Ф. Вовка: «Я бачився з д[окторами] Лукою Гарматієм⁸, І. Попелем⁹ і М. Зубрицьким; усі вони мають для Вас якісь предмети, то закуплені, то зроблені на замовлення; порозумійтеся з ними, куди мають їх доставити, бо вони хотіли б їх позбутися» [18, с. 59].

Загалом оплата за виготовлені Р. Петричковичем макети об'єктів традиційної мате-

ріальної культури бойків затрималася аж до пізньої осені 1906 року. Лише 7 листопада І. Франко надіслав М. Зубрицькому належні за них гроші: «Отсе дістав гроші та й гадав їхати до Мшанця, але клопіт, що в мене часу і здоров'я мало. То вже, будьте ласкаві, допоможіть розв'язатися з тим ділом. Посилаю Вам переказом 100 ринських (200 кор[он]) і прошу Вас вислати моделі до Відня» [25, с. 300].

М. Зубрицький виконав прохання І. Франка, відправивши до Відня макети мшанецького майстра, що підтверджує його лист до директора Етнографічного музею Міхаеля Габерландта від 16 листопада 1906 року [16, с. 297–298]. Через два дні (18 листопада) науковець-парох інформував про цю подію особисто І. Франка: «На Ваше поручення з 7. с[его] м[ісяця] вислано моделі під поданою Вами адресою дня 15. с[его] м[ісяця] до Відня. Всіх предметів було 10, я поприймавав картки [з легендами. – М. Г.], а майстер спаковав в дві скрині, відвіз до Устрік і надав оплатно. Рахунок підписаний майстром посилаю Вам, весь видаток виносить 158 кор[он] 23 с[отки], назад відсилаю Вам 41 кор[ону] 77 сот[ок] переказом. Рівночасно висилаю повідомлене до дотичного музею у Відні, що відси вислано моделі на Ваше припоручення, аби там знали, яка посилка до них приходить» [16, с. 291]. Уже 28 листопада цього самого року М. Габерландт повідомив І. Франка: «Сьогодні з Мшанця надійшли 10 цікавих моделей, що виготовив селянин Роман Петричкович. Я палко й ласкаво дякую Вам, високоповажний Пане Докторе, за Ваше люб'язне й успішне посередництво, а також за Ваші зусилля; сердечно прошу Вас повідомити, яку вартість складають кошти виготовлення і кому мені їх слід надіслати» [12, с. 231]. Так завершилася тривала епопея із закупівлею дерев'яних макетів різних предметів традиційно-побутової культури населення Бойківщини для Етнографічного музею у Відні.

Стосовно іншої частини виготовлених мшанецьким майстром моделей, то їхня доля

поки що невідома. Принаймні серед колекцій сучасного Російського етнографічного музею, що в Санкт-Петербурзі, які свого часу активно допомагав формувати Ф. Вовк, виробів сільського умільця із с. Мшанець не виявляємо. Натомість різні оригінальні предмети (частина ткацького верстата, веретено, дерев'яний посуд, компоненти чоловічого і жіночого одягу, зразки народної вишивки, ткані рушники, прикраси, іграшки, музичні інструменти тощо – загалом 259 експонатів), які вчений зібрав у 1904–1905 роках на території Бойківщини (Мшанець, Лютовиська, Дидьова, Локоть, Бориня, Сможе, Лавочне, Славське, Тухля, Головецько, Плав'я, Гребенів, Сколе, Бряза (нині – с. Козаківка Долинського р-ну Івано-Франківської обл.) та інші поселення), становлять одну з важливих етнографічних колекцій (№ 1653) цього сучасного науково-культурного осередку Російської Федерації [22, с. 19].

М. Зубрицький причетний до поповнення предметами народної культури бойків також фондів Музею НТШ у Львові. З обопільного листування В. Гнатюка та М. Зубрицького довідуємося про те, що спершу вчений секретар Товариства просив душпастиря придбати для етнографічної колекції наукової установи «модель народної будівлі» [14, с. 298]. У повідомленні від 5 березня 1909 року він знову повторив це прохання, а також замовив інші речі: «Надто прошу призбирати бойківську ношу на два манекіни, чоловіка і жінчину, маючи на увазі при тім річі, що виходять із уживання» [14, с. 298]. Уже 16 червня цього самого року М. Зубрицький інформував В. Гнатюка про успішне виконання замовлення НТШ у Львові: «Завтра відвозить наш майстер замовлений модель мшанецького обійстя, ношу чоловіка і жінки і образ "Страшний Суд", про який Ви до мене ще давніше писали. В скринці межі одяжу є образ сьв[ятого] Николая, який також посилаю до музею» [8, арк. 20].

Крім того, 27 січня 1910 року М. Зубрицький вислав до Львова моделі

інших об'єктів традиційно-побутової культури автохтонів с. Мшанець [4, арк. 1]: місцевої церкви, водяного млина, жорен, верстата, «драбинястого воза волового з ярмом», «візка мотузя спускати», ручної ступи, ножної ступи, «млінка до млинкування льону», точила [34, с. 26]. Щоправда, Товариство не спішило розраховуватися з майстром за виконану роботу, оскільки через місяць (28 лютого 1910 р.) парох був змушений нагадувати науковій установі про нього: «Дня 27/1 с[ього] р[оку] вислав я через зел[ізничну] стацію в Устріках моделі церкви в Мшанци, млина, воза і т., а рівночасно вислав рахунок майстра, що все те зладив, поштою, на що дотепер не відобраз я ніякої відповіді. Рахунок майстра виказував 220 кор. і сю суму прошу вислати як найскорше, щоби заспокоїти мужика, який від часу до часу приходить до мене і допитуєть ся, чи прийшли гроші?» [4, арк. 1].

І все ж, незважаючи на подібні недоречності, М. Зубрицький не припиняв комплектувати фонди Музею НТШ у Львові новими народними пам'ятками. У звіті цього науково-організаційного підрозділу за травень – серпень 1913 року стверджується, що вчений придбав для нього 78 нових предметів. Усі вони стосувалися переробки льону, конопель і тканин полотна: «ламавка, мечик, лапка до лапання льну і конопель; <...> висікачка-мечик, лапка до висікання паздіря з льону й конопель; <...> щіть до чесання прядива; <...> куделя з прядивом; <...> веретено при куделі; <...> мотовило до мотання прядених ниток; <...> віявки, ключки, ків від віявки; <...> шпуляр, патак (колісце на залізнім дроті, скринка); <...> бич до обертання шпуляра; <...> ціва велика, вкладаєть ся на шпуляр; <...> драбинка; <...> сновальниця до сновання основи; <...> огнива; <...> предмети <...>, які творять великі старі кросна» [37, с. 21].

Нарешті, завдяки М. Зубрицькому в 1911 році десяток бойківських експонатів

(ножна ступа, ручна ступа, ярмо, жорна, сільничка, плуг, вила та ін.) поповнили фонди Етнографічного музею у м. Базелі (Швейцарія) [16, с. 293–295].

Отже, проживаючи у віддаленому від Львова карпатському селі Мшанець й обіймаючи скромну посаду пароха місцевого приходу Української греко-католицької церкви, М. Зубрицький був одним з найбільш дієвих і поважних співробітників НТШ у Львові наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. Вступивши до Товариства (1896), він відразу активізував свою науково-пошукову та публіцистичну роботу, що згодом стало підставою авторитетним ученим установи обрати його дійсним членом Історично-філософської секції (1904) та членом Етнографічної комісії (1905). Набувши найвище тогочасне наукове звання, М. Зубрицький виправдовував його своєю щоденною плідною працею на ниві української археографії, історії, етнографії та фольклористики: з одного боку, участю у засіданнях Історично-філософської секції та інших науково-організаційних підрозділів Товариства, а також у загальних зборах його членів, з другого, – підготовкою і публікацією в різних фахових виданнях НТШ у Львові («Записки НТШ», «Матеріали до українсько-руської етнології», «Етнографічний збірник» та ін.) десятків статей і розвідок, які неодноразово ставали об'єктом пильної уваги його колег – членів Історично-філософської секції. М. Зубрицький безпосередньо причетний до проведення першої в українському народознавстві комплексної (етнографічно-антропологічної) експедиції та формування етнографічних колекцій різних музеїв (Етнографічного музею у Відні, Музею НТШ у Львові, Етнографічного музею у Базелі), до яких увійшли й автентичні зразки (а також їхні моделі) традиційної матеріальної культури і народного мистецтва бойків.

Примітки

¹ Усі зазначені дані підраховано за виданням «Михайло Зубрицький. Зібрані твори і матеріали» [див.: 17, с. 14–25].

² Упродовж 1904–1914 років відбулося шість загальних зборів НТШ у Львові: 29 червня 1904 року, 19 квітня 1905 року, 30 квітня 1907 року, 12 травня 1909 року, 5 червня 1911 року, 29 червня 1913 року [див.: 1, арк. 19–48].

³ Ідеться, напевно, про австрійського історика й політичного діяча Йосипа-Олександра Гельфerta (1820–?).

⁴ І. Франко згадує Михайла Гарасевича (1763–1836) – українського історика і церковного діяча.

⁵ Яків Головацький (1814–1888) – український етнограф, фольклорист, історик, громадський діяч, педагог.

⁶ Мабуть, І. Франко мав на увазі Костя Левицького (1859–1941) – відомого українського вченого і державного діяча.

⁷ Першу дату встановлено на основі повідомлення М. Зубрицького до М. Грушевського від 1 грудня 1897 року, у якому вперше мовиться про конкретний документ (грамоту «на парохію Скопів Перемиської єпархії»), призначений для друку в «Записках НТШ» [16, с. 263]. 8 листопада 1911 року на засіданні Історично-філософської секції обговорили останню самостійну наукову працю М. Зубрицького «Маєтковий стан селян у Мшанці Старосамбірського повіту в 1910 р.», про що вже йшлося.

⁸ Лука Гарматій (1866–1924) – український етнограф, фольклорист, педагог.

⁹ Іван Попель (?–?) – священник, який збирав етнографічні матеріали до фундаментальної праці «Гуцульщина» Володимира Шухевича.

Список використаних джерел

1. Центральний державний історичний архів України у Львові (далі – ЦДІА України у Львові). Ф. 309 (Наукове товариство ім. Шевченка). Оп. 1. Спр. 31 (Протоколи загальних зборів. 1903–1940 рр.). 96 арк.

2. ЦДІА України у Львові. Ф. 309 (Наукове товариство ім. Шевченка). Оп. 1. Спр. 42 (Протоколи засідань Історично-філософської секції товариства. 1903–1915 рр.). 141 арк.

3. ЦДІА України у Львові. Ф. 309 (Наукове товариство ім. Шевченка). Оп. 1. Спр. 204 (Листування з членами товариства, вчителями та приватними особами про видання наукових праць, пересилку літератури, виплату гонорарів та ін., т. VI. 1904 р.). 46 арк.

4. ЦДІА України у Львові. Ф. 309 (Наукове товариство ім. Шевченка). Оп. 1. Спр. 210 (Листування з членами товариства, вчителями та приватними особами про видання наукових праць, пересилку літератури, виплату гонорарів та ін., т. V. 1910 р.). 16 арк.

5. ЦДІА України у Львові. Ф. 309 (Наукове товариство ім. Шевченка). Оп. 1. Спр. 371 (Книга обліку дійсних членів товариства, т. I. 1873–1920 рр.). 145 арк.

6. ЦДІА України у Львові. Ф. 309 (Наукове товариство ім. Шевченка). Оп. 1. Спр. 374 (Книга обліку членів товариства. 1914 р.). 135 арк.

7. ЦДІА України у Львові. Ф. 309 (Наукове товариство ім. Шевченка). Оп. 1. Спр. 375 (Список членів правління товариства, присутніх на загальних зборах 30 травня 1907 р.). 2 арк.

8. ЦДІА України у Львові. Ф. 309 (Наукове товариство ім. Шевченка). Оп. 1. Спр. 2271 (Листи Р. Загайкевича, Р. Заклинського, М. Зубрицького та інших до В. Гнатюка). 35 арк.

9. Глушко М. Етнографічна комісія Наукового товариства імені Шевченка у Львові (1898–1940): персональний склад, функції. *Дрогобицький краєзнавчий збірник*. Дрогобич : Посвіт, 2019. Вип. XXI. С. 317–348.

10. Глушко М. [Рецензія] Зубрицький М. Зібрані твори і матеріали : у 3 т. / редкол.: Франк Сисин (голова) та ін. Львів : Літопис, 2013. Т. 1 : Наукові праці. 609 с. ; 2016. Т. 2 : Матеріали до біографії. 613 с. ; 2019. Т. 3 : Газетні публікації, етнографічні та архівні матеріали. 1023 с. *Записки Наукового товариства імені Шевченка*. Львів, 2019. Т. CCLXXII : Праці Філологічної секції. С. 628–647.

11. Глушко М. Перша комплексна наукова експедиція українських народознавців. *Народна творчість та етнологія*. 2019. №. 5. С. 11–25.

12. Горак Р., Зимомря М., Зимомря І. Листи Міхаеля Габерляндта до Івана Франка. *Українське літературознавство*. Львів, 2019. Вип. 84. С. 211–235.

13. Дем'ян Г. Маловідомі сторінки життя і наукової праці Михайла Зубрицького. *Записки Наукового товариства імені Шевченка*. Львів, 1992. Т. ССХХІІІ : Праці секції етнографії та фольклористики. С. 172–196.

14. Дем'ян Г. Листи Володимира Гнатюка до Михайла Зубрицького. *Записки Наукового товариства імені Шевченка*. Львів, 1992. Т. ССХХІІІ : Праці Секції етнографії та фольклористики. С. 293–308.

15. Зубрицький М. Зібрані твори і матеріали : у 3 т. / редкол.: Франк Сисин (голова) та ін. Львів : Літопис, 2013. Т. 1 : Наукові праці. 609 с.

16. Зубрицький М. Зібрані твори і матеріали : у 3 т. / редкол.: Франк Сисин (голова) та ін. Львів : Літопис, 2016. Т. 2 : Матеріали до біографії. 613 с.

17. Зубрицький М. Зібрані твори і матеріали : у 3 т. / редкол.: Франк Сисин (голова) та ін. Львів : Літопис, 2019. Т. 3 : Газетні публікації, етнографічні та архівні матеріали. 1023 с.
18. Листування Федора Вовка з Володимиром Гнатюком / передм. В. Наулка ; упоряд. та ком. В. Наулка, Н. Руденко, О. Франко. Львів ; Київ, 2001. 215 с.
19. Миронъ [Франко І.]. Замѣчательныя колядки. *Киевская старина*. 1889. Год 8. Т. XXIV. Кн. I (Январь). С. 231–233.
20. Сисин Ф. Михайло Зубрицький: Літописець бойківської верховини. *Зубрицький М. Зібрані твори і матеріали : у 3 т. / редкол.: Франк Сисин (голова) та ін. Львів : Літопис, 2019. Т. 3 : Газетні публікації, етнографічні та архівні матеріали. С. 35–55.*
21. Сисин Ф. Отець Михайло Зубрицький: Нестор українського села. *Зубрицький М. Зібрані твори і матеріали : у 3 т. / редкол.: Франк Сисин (голова) та ін. Львів : Літопис, 2013. Т. 1 : Наукові праці. С. 15–41.*
22. Украинцы : каталог-указатель этнографических коллекций. XIX–XX вв. / Государственный музей этнографии народов СССР ; сост. Н. М. Хазова, О. В. Карпова. Ленинград, 1983. 64 с.
23. Франко І. До М. І. Зубрицького [Львів, 27–28 листопада 1902 р.]. *Франко І. Зібрання творів : у 50 т. Київ : Наукова думка, 1986. Т. 50 : Листи (1895–1916). С. 217–218.*
24. Франко І. До М. І. Зубрицького. [Львів], 1 березня 1905 р. *Франко І. Зібрання творів : у 50 т. Київ : Наукова думка, 1986. Т. 50 : Листи (1895–1916). С. 264–265.*
25. Франко І. До М. І. Зубрицького. [Львів], 7 листопада 1906 р. *Франко І. Зібрання творів : у 50 т. Київ : Наукова думка, 1986. Т. 50 : Листи (1895–1916). С. 300–301.*
26. Франко І. До Ф. К. Вовка. Берегомет, 4 вересня 1905 р. *Франко І. Зібрання творів : у 50 т. Київ : Наукова думка, 1986. Т. 50 : Листи (1895–1916). С. 274.*
27. Хроніка Наукового Товариства імени Шевченка у Львові. [Львів], 1906. Ч. 26. Вип. II : Sprawozdane за місяці: січень – цвітень. 25 с.
28. Хроніка Наукового Товариства імени Шевченка у Львові. [Львів], 1906. Ч. 28. Вип. IV : Sprawozdane за місяці: вересень – грудень. 22 с.
29. Хроніка Наукового Товариства імени Шевченка у Львові. [Львів], 1907. Ч. 31. Вип. III : Sprawozdane за місяці: май – серпень. 40 с.
30. Хроніка Наукового Товариства імени Шевченка у Львові. [Львів], 1907. Ч. 32. Вип. IV : Sprawozdane за місяці: вересень – грудень. 32 с.
31. Хроніка Наукового Товариства імени Шевченка у Львові. [Львів], 1908. Ч. 35. Вип. III : Sprawozdane за місяці: май – серпень. 44 с.
32. Хроніка Наукового Товариства імени Шевченка у Львові. [Львів], 1909. Ч. 39. Вип. III : Sprawozdane за місяці: май – серпень. 51 с.
33. Хроніка Наукового Товариства імени Шевченка у Львові. [Львів], 1909. Ч. 40. Вип. IV : Sprawozdane за місяці: вересень – грудень. 45 с.
34. Хроніка Наукового Товариства імени Шевченка у Львові. [Львів], 1910. Ч. 42. Вип. II : Sprawozdane за місяці: січень – цвітень. 31 с.
35. Хроніка Наукового Товариства імени Шевченка у Львові. [Львів], 1911. Ч. 47. Вип. III : Sprawozdane за місяці: май – серпень. 24 с.
36. Хроніка Наукового Товариства імени Шевченка у Львові. [Львів], 1911. Ч. 48. Вип. IV : Sprawozdane за місяці: вересень – грудень. 37 с.
37. Хроніка Наукового Товариства імени Шевченка у Львові. [Львів], 1913. Ч. 55. Вип. III : Sprawozdane за місяці: май – серпень. 31 с.
38. Хроніка українсько-руського Наукового Товариства імени Шевченка у Львові. [Львів], 1902. Ч. 10. Вип. II : 1902, січень – цвітень. 39 с.
39. Хроніка українсько-руського Наукового Товариства імени Шевченка у Львові. [Львів], 1902. Ч. 12. Вип. IV : 1902, вересень – грудень. 26 с.
40. Хроніка українсько-руського Наукового Товариства імени Шевченка у Львові. [Львів], 1903. Ч. 14. Вип. II : 1903, січень – цвітень. 27 с.
41. Хроніка українсько-руського Наукового Товариства імени Шевченка у Львові. [Львів], 1904. Ч. 18. Вип. II : 1904, січень – цвітень. 27 с.
42. Хроніка українсько-руського Наукового Товариства імени Шевченка у Львові. [Львів], 1904. Ч. 19. Вип. III : 1904, май – серпень. 30 с.
43. Хроніка українсько-руського Наукового Товариства імени Шевченка у Львові. [Львів], 1905. Ч. 23. Вип. III : Другий квартал: май – серпень. 18 с.
44. Хроніка українсько-руського Наукового Товариства імени Шевченка у Львові. [Львів], 1905. Ч. 24. Вип. IV : Третій квартал: вересень – грудень. 35 с.

References

1. Central State Historical Archives of Ukraine in Lviv. Fund 309 (T. Shevchenko Scientific Society), inventory 1, dossier 31 (Proceedings of General Meeting. 1903–1940), 96 folios [in Ukrainian].
2. Central State Historical Archives of Ukraine in Lviv. Fund 309 (T. Shevchenko Scientific Society), inventory 1, dossier 42 (Proceedings of the Meeting of Historical and Philosophical Section of the Society. 1903–1915), 141 folios [in Ukrainian].
3. Central State Historical Archives of Ukraine in Lviv. Fund 309 (T. Shevchenko Scientific Society), inventory 1, dossier 204 (Correspondence with the Society Members,

Teachers and Private Persons about the Publication of Scientific Works, Literature Sending and Fees Payment, etc., volume 6, 1904), 46 folios [in Ukrainian].

4. Central State Historical Archives of Ukraine in Lviv. Fund 309 (T. Shevchenko Scientific Society), inventory 1, dossier 210 (Correspondence with the Society Members, Teachers and Private Persons about the Publication of Scientific Works, Literature Sending and Fees Payment, etc., volume 5, 1910), 16 folios [in Ukrainian].

5. Central State Historical Archives of Ukraine in Lviv. Fund 309 (Shevchenko Scientific Society), inventory 1, dossier 371 (A Book of Registration of the Full Members of the Society, vol. 1, 1873–1920), 145 folios [in Ukrainian].

6. Central State Historical Archives of Ukraine in Lviv. Fund 309 (Shevchenko Scientific Society), inventory 1, dossier 374 (A Book of Registration of the Full Members of the Society, 1914), 135 folios [in Ukrainian].

7. Central State Historical Archives of Ukraine in Lviv. Fund 309 (Shevchenko Scientific Society), inventory 1, dossier 375 (The List of Members of the Society Board Present at the General Meeting on May 30, 1907), 2 folios [in Ukrainian].

8. Central State Historical Archives of Ukraine in Lviv. Fund 309 (Shevchenko Scientific Society), inventory 1, dossier 2271 (Letters of R. Zahaikevych, R. Zaklinskyi, M. Zubrytskyi and others to V. Hnatiuk), 35 folios [in Ukrainian].

9. HLUSHKO, Mykhailo. Ethnographic Commission of the Shevchenko Scientific Society in Lviv (1898–1940): Personal Complement, Functions. *Drohobych Regional Studies Collection*. Drohobych: Posvit, 2019, issue 21, pp. 317–348 [in Ukrainian].

10. HLUSHKO, Mykhailo. [Review] Mykhailo Zubrytskyi. *Collected Works and Materials: In Three Volumes* / Frank SYSYN (editorial board chief). Lviv: Litopys, 2013, vol. 1: Scientific Works, 609 pp.; 2016, vol. 2: Materials for the Biography, 613 pp.; 2019, vol. 3: Newspaper Articles, Ethnographic Works and Archival Materials, 1023 pp. *Proceedings of the Shevchenko Scientific Society*. Lviv, vol. 272: Works of Philological Section, pp. 628–647.

11. HLUSHKO, Mykhailo. The First Comprehensive Scientific Expedition of Ukrainian Ethnologists. *Folk Art and Ethnology*, 2019, 5, 11–25 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.15407/nte2019.05.011>.

12. HORAK, Roman, Mykola ZYMOMRIA, Ivan ZYMOMRIA. The Letters of Michael Haberlandt to Ivan Franko. *Ukrainian Literary Studies*. Lviv, 2019, issue 84, pp. 211–235 [in Ukrainian].

13. DEMIYAN, Hryhoriy. Little Known Pages of Life and Scientific Work of Mykhailo Zubrytskyi. *Proceedings of the T. Shevchenko Scientific Society*. Lviv, 1992, vol. 223: The Works of Ethnography and Folkloristics Section, pp. 172–196 [in Ukrainian].

14. DEMIYAN, Hryhoriy. Volodymyr Hnatiuk Letters to Mykhailo Zubrytskyi. *Proceedings of the T. Shevchenko Scientific Society*. Lviv, 1993, vol. 223: The Works of Eth-

nography and Folkloristics Section, pp. 293–308 [in Ukrainian].

15. SYSYN, Frank, the editorial board's chairperson. ZUBRYTSKYI, Mykhailo. *Collected Works and Materials: In Three Volumes*. Lviv: Litopys, 2013, vol. 1: Scientific Works, 609 pp. [in Ukrainian].

16. SYSYN, Frank, the editorial board's chairperson. ZUBRYTSKYI, Mykhailo. *Collected Works and Materials: In Three Volumes*. Lviv: Litopys, 2016, vol. 2: Materials for Biography, 613 pp. [in Ukrainian].

17. SYSYN, Frank, the editorial board's chairperson. ZUBRYTSKYI, Mykhailo. *Collected Works and Materials: In Three Volumes*. Lviv: Litopys, 2019, vol. 3: Newspaper Published Works, Ethnographic and Archival Materials, 1023 pp. [in Ukrainian].

18. NAULKO, Vsevolod, Nataliya RUDENKO, Oksana FRANKO, compilers. Correspondence of Fedir Vovk and Volodymyr Hnatiuk. Lviv; Kyiv, 2001, 215 pp. [in Ukrainian].

19. MYRON (FRANKO, Ivan). Splendid Koliadki. *Kievskaya starina*, 1889, Year 8, vol. 24, book 1 (January), pp. 231–233 [in Ukrainian].

20. SYSYN, Frank, the editorial board's chairperson. ZUBRYTSKYI, Mykhailo. *Collected Works and Materials: In Three Volumes*. Lviv: Litopys, 2019, vol. 3: Newspaper Published Works, Ethnographic and Archival Materials, pp. 35–55 [in Ukrainian].

21. SYSYN, Frank. Father Mykhailo Zubrytskyi; Nestor of the Ukrainian Village. In: SYSYN, Frank, the editorial board's chairperson. ZUBRYTSKYI, Mykhailo. *Collected Works and Materials: In Three Volumes*. Lviv: Litopys, 2013, vol. 1: Scientific Works, pp. 15–41 [in Ukrainian].

22. KHAZOVA, Nataliya, Olga KARPOVA. Ukrainians: Catalogue-Reference Book of Ethnographic Collections. 19–20 Centuries. Leningrad, State Museum of Ethnography of the USSR nations, 1983, 64 pp. [in Russian].

23. FRANKO, Ivan. To M. I. Zubrytskyi [Lviv, November 27–28, 1902]. In: BERNSHTEIN, Mykhailo, editor-in-chief. I. FRANKO. *Collected Works: In Fifty Volumes*. Vol. 50: Letters (1895–1916). Kyiv: Naukova dumka, 1986, pp. 217–218 [in Ukrainian].

24. FRANKO, Ivan. To M. I. Zubrytskyi [Lviv], March 1, 1905. In: BERNSHTEIN, Mykhailo, editor-in-chief. I. FRANKO. *Collected Works: In Fifty Volumes*. Vol. 50: Letters (1895–1916). Kyiv: Naukova dumka, 1986, pp. 264–265 [in Ukrainian].

25. FRANKO, Ivan. To M. I. Zubrytskyi [Lviv], November 7, 1906. In: BERNSHTEIN, Mykhailo, editor-in-chief. I. FRANKO. *Collected Works: In Fifty Volumes*. Vol. 50: Letters (1895–1916). Kyiv: Naukova dumka, 1986, pp. 300–301 [in Ukrainian].

26. FRANKO, Ivan. To F. K. Vovk. Berehomet, September 4, 1905. In: BERNSHTEIN, Mykhailo, editor-in-chief. I. FRANKO. *Collected Works: In Fifty Volumes*. Vol. 50: Letters (1895–1916). Kyiv: Naukova dumka, 1986, pp. 274 [in Ukrainian].

27. *Chronicle of the Shevchenko Scientific Society in Lviv*. [Lviv], 1906 part 26, issue 2: Report for January–April, 25 pp. [in Ukrainian].

28. *Chronicle of the Shevchenko Scientific Society in Lviv*. [Lviv], 1906, part 28, issue 4: Report for September–December, 22 pp. [in Ukrainian].

29. *Chronicle of the Shevchenko Scientific Society in Lviv*. [Lviv], 1907, part 31, issue 3: Report for May–August, 40 pp. [in Ukrainian].

30. *Chronicle of the Shevchenko Scientific Society in Lviv*. [Lviv], 1907, part 32, issue 4: Report for September–December, 32 pp. [in Ukrainian].

31. *Chronicle of the Shevchenko Scientific Society in Lviv*. [Lviv], 1908, part 35, issue 3: Report for May–August, 44 pp. [in Ukrainian].

32. *Chronicle of the Shevchenko Scientific Society in Lviv*. [Lviv], 1909, part 39, issue 3: Report for May–August, 51 pp. [in Ukrainian].

33. *Chronicle of the Shevchenko Scientific Society in Lviv*. [Lviv], 1909, part 40, issue 4: Report for September–December, 45 pp. [in Ukrainian].

34. *Chronicle of the Shevchenko Scientific Society in Lviv*. [Lviv], 1910, part 42, issue 2: Report for January–April, 31 pp. [in Ukrainian].

35. *Chronicle of the Shevchenko Scientific Society in Lviv*. [Lviv], 1911, part 47, issue 3: Report for May–August, 24 pp. [in Ukrainian].

36. *Chronicle of the Shevchenko Scientific Society in Lviv*. [Lviv], 1911, part 48, issue 4: Report for September–December, 37 pp. [in Ukrainian].

37. *Chronicle of the Shevchenko Scientific Society in Lviv*. [Lviv], 1913, part 55, issue 3: Report for May–August, 31 pp. [in Ukrainian].

38. *Chronicle of the Ukrainian-Ruthenian Shevchenko Scientific Society in Lviv*. [Lviv], 1902, part 10, issue 2: 1902, January–April, 39 pp. [in Ukrainian].

39. *Chronicle of the Ukrainian-Ruthenian Shevchenko Scientific Society in Lviv*. [Lviv], 1902, part 12, issue 4: 1902, September–December, 26 pp. [in Ukrainian].

40. *Chronicle of the Ukrainian-Ruthenian Shevchenko Scientific Society in Lviv*. [Lviv], 1903, part 14, issue 2: 1903: January–April, 27 pp. [in Ukrainian].

41. *Chronicle of the Ukrainian-Ruthenian Shevchenko Scientific Society in Lviv*. [Lviv], 1904, part 18, issue 2: 1904: January–April, 27 pp. [in Ukrainian].

42. *Chronicle of the Ukrainian-Ruthenian Shevchenko Scientific Society in Lviv*. [Lviv], 1904, part 19, issue 3: 1904, May–August, 30 pp. [in Ukrainian].

43. *Chronicle of the Ukrainian-Ruthenian Shevchenko Scientific Society in Lviv*. [Lviv], 1905, part 23, issue 3: The Second Quarter: May–August, 18 pp. [in Ukrainian].

44. *Chronicle of the Ukrainian-Ruthenian Shevchenko Scientific Society in Lviv*. [Lviv], 1905, part 24, issue 4: The Third Quarter: September–December, 35 pp. [in Ukrainian].

УДК 304.4:323.15(477)

DOI <https://doi.org/10.15407/nte2020.03.028>**БОРИСЕНКО ВАЛЕНТИНА**

доктор історичних наук, професор, завідувач Архівних наукових фондів рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, заслужений діяч науки і техніки України. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1342-2363>

BORYSENKO VALENTYNA

a Doctor of History, a professor, a head of the Archival Scientific Funds of Manuscripts and Audio-Recordings of the NASU M. Rylskiy IASFE, Honoured Worker of Science and Engineering of Ukraine. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1342-2363>

Бібліографічний опис:

Борисенко, В. (2020). Забезпечення культурно-освітніх потреб національних меншин та етнічних груп в Україні. *Народна творчість та етнологія*, 3 (385), 28–44.

Borysenko, V. (2020). Support of Cultural and Educational Needs of National Minorities and Ethnic Groups in Ukraine. *Folk Art and Ethnology*, 3 (385), 28–44.

ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ КУЛЬТУРНО-ОСВІТНІХ ПОТРЕБ НАЦІОНАЛЬНИХ МЕНШИН ТА ЕТНІЧНИХ ГРУП В УКРАЇНІ *

Анотація / Abstract

У статті досліджується питання забезпечення культурно-освітніх потреб національних меншин та етнічних груп в Україні на засадах демократії і толерантності, доброзичливого ставлення українців до малих іноетнічних вкраплень представників різних етносів. Особлива увага приділяється забезпеченню національних меншин засобами масової інформації, виданню підручників та словників, створенню музеїв, підтримці різних культурних заходів (як-от фестивалі народної творчості), презентації національної кухні тощо. **Метою роботи є** чіткіше визначити кількість національних меншин та етнічних груп, показати державну турботу про збереження їхньої культурної ідентичності, прагнення до інтеграції українського суспільства. **Методологічну основу** становлять принципи історизму та об'єктивності; застосовано статистичний, історико-порівняльний методи та етнографічне спостереження, метод польового дослідження, що активно використовується в культурологічній практиці. **Наукова новизна** полягає в розкритті справжньої картини співжиття різних етнічних груп та толерантне ставлення до людей різного віросповідання, національної належності. Спростовуються політичні спекуляції щодо міжетнічних процесів на території України. Здійснено уточнення понятійного апарату щодо класифікації іноетнічних груп в Україні. **Висновки** мають кілька важливих акцентів щодо державної політики до етнічних груп, яка побудована на засадах рівності і права, на сприянні в підготовці навчально-освітніх програм у вивченні рідної мови для етнічних груп, відродження культур на основі взаємоповаги. Наголошено на тому, що ідеї добра, толерантного ставлення до людей, етносів, культур повинні домінувати в новій

* Статтю виконано в рамках програми «Підтримка розвитку пріоритетних напрямів наукових досліджень» (КПКВК 6541230).

моделі науки, освіти та концепціях державотворення. Без усвідомлення цінності культурного різноманіття не можливі нові імпульси розвитку та стабілізації у світі. Підкреслено, що міжнародні документи про захист і права національних меншин широко передбачають інтеграцію їх до населення більшості країни, їхньої участі в державотворенні й повазі до кожної особи незалежно від раси, національності, до мирного співжиття.

Ключові слова: Україна, молдовани, росіяни, угорці, румуни, болгари, євреї, поляки, підручники, словники, музεί, газети, радіо- і телемовлення, школи, фестивалі, національно-культурні товариства.

The article deals with the problem of support of cultural and educational needs of national minorities and ethnic groups in Ukraine on the base of democracy and tolerance, benevolence towards representatives of other ethnic groups. Particular attention is paid to providing mass communication for national minorities, publishing manuals and dictionaries, organization of museums, supporting different cultural events, for example folk festivals, presentation of ethnic cuisine etc. **The purpose of the article** is to determine the number of national minorities and ethnic groups, to show the state efforts in supporting preservation of their cultural identity and in integration of the Ukrainian society as well. **The research methodology** is based on the historical and objectivity methods; also the author has applied statistic, comparative historical methods, ethnographic observation and field studies, which is widely used in cultural researches. **The scientific novelty** of the research is in truthful overview of coexistence of different ethnic groups and tolerant attitude towards people of different confessions and nationalities. Political speculations concerning interethnic processes in Ukraine are being denied. The author has specified and improved definitions concerning classification of different ethnic groups in Ukraine. **The results** are focused on the state policy towards ethnic groups, which is based on the principles of equality and justice, state support in creation of educational programs for learning native language by representatives of ethnic groups, revival of their cultures in the spirit of mutual respect. It is emphasized that the ideas of kindness, tolerant attitude towards people, ethnic groups and cultures should dominate in a new model of science, education and state building concepts as well. New impulses of development and stabilization in the world are impossible without awareness of value of cultural diversity. The author underlined that international documents on the rights of national minorities provide their integration into the larger population of the country, their participation in the state building processes, to peaceful coexistence and respect to every person regardless of race or nationality.

Keywords: Ukraine, the Moldovans, Russians, Hungarians, Romanians, Jews, Poles, manuals, dictionaries, museums, newspapers, radio and TV broadcast, schools, festivals, national cultural societies.

Об'єктивна реальність нагадує нам, що у ХХІ ст. зростає роль міграційних процесів, національної свідомості, бажання зберегти свою ідентичність у кожному суспільстві. Міжнародна спільнота виробила цілу низку рекомендацій толерантного ставлення до національних меншин. У рекомендаціях, які прийняла й Україна, стверджується, що кожна країна сама визначає наявність у своїй структурі кількість національних меншин. Одні європейські країни не визнають жодної наявності меншин (як-от Франція), інші визнають меншини за певної чисельності й компактності та давності проживання в країні. У Німеччині до національних меншин належать чотири громади, які віддавна живуть на цій території: данці, фриззи, лужицькі серби та роми. До меншин не відносяться й численні сучасні групи мігрантів. Актуальність теми зумовлена також тим, що в Україні досі немає чіткого визначення, хто належить до національних меншин, а хто

(а таких більшість) – просто окремі представники етнічних спільнот, що є характерним майже для всіх держав світу. Україна, ставши на демократичний шлях розвитку, спираючись на об'єктивний науковий підхід, незважаючи на малу кількість певних представників іноетнічних вкраплень, визнає наявність національних меншин, хоч існують думки вчених, що логічно їх усіх називати *етнічна група* (термін «етнічна меншина» досить широко вживаний в інших країнах). До них за об'єктивними й реальними даними відносимо (щодо кількості є різні твердження) **п'ять національних меншин: молдовани, росіяни, румуни, болгари, угорці**, права яких захищені законодавством України й завдяки толерантному ставленню українців до іноетнічних спільнот чи окремих осіб.

Вони мають право й можливості здобувати освіту рідною мовою на всіх рівнях від садочка до вищої школи. Нагадаємо, що угорську мову викладають не лише в шко-

лах, а й в Ужгородському національному університеті, середніх і спеціальних закладах в Мукачеві та Береговому; існує радіомовлення угорською та години на телебаченні, періодичні видання. Те саме стосується інших національних меншин. В Україні в достатній кількості працюють школи з румунською мовою навчання, а також з молдавською (на прохання громад), відкрито школи для відродження болгарської мови серед зросійщених болгар Одещини та Запоріжжя. Російські школи функціонують у різних містах України. Кафедри російської філології працюють у багатьох вишах. Міністерство освіти і науки України дбає про забезпечення шкіл підручниками мовами національних меншин за бюджетні кошти.

В Україні проживає також чимало маленьких етнічних груп (кожна з яких становить менше 0,5 %), особливо на пограниччі держави, які мають свою історію поселення на нашій території. Тут варто нагадати про загальноприйняте визначення такої дефініції, як **етнічна група**. Це частина якогось етносу, яка, з огляду на різні оставини (депортації, вирівнювання кордонів, переселення, міграції), відірвалася від нього й живе в іноетнічному середовищі та певною мірою зберігає свої етнокультурні особливості. Як правило, в Україні це невеличкі групи, які здебільшого мешкають розпорошено по різних містах і селах.

Українсько-білоруське пограниччя має свою специфіку. Річ у тому, що анклавні розселення українського населення опинилися (через різні політичні маніпуляції протягом тривалого часу) на території сучасної Білорусі. Добре знаємо, що частина Гомельщини населена переважно етнічними українцями і ще в 1918 році, коли більшовицька влада захоплювала дедалі більші масиви, гомельчани зверталися до українського уряду з бажанням приєднатися до України [18, с. 172–174]. Відомо, що такі пограничні райони, як Малоритський, Кобринський, Брестський, також здебільшого заселені українцями, подекуди із само-

назвою «тутейші». Маловідоме до сьогодні читачам надзвичайно серйозне дослідження одного українського села Дрочево Берестейського району (тепер – на території Білорусі) українського етнологів Василя Пастущина. Своє історико-етнографічне дослідження він здійснив у 1938 році за методом безпосереднього спостереження, тобто проживаючи в селі тривалий час, і описав та проаналізував побут, матеріальну й духовну культуру українців одного села в усіх деталях. Розмовляли вони лише українською мовою, польської і білоруської не знали, хоча всі розпорядження по селу приходили польською, часом білоруською мовами. Дослідник також зупинився на національному усвідомленні жителів села. Цікавими є думки вченого із цього приводу, що поліщуки – переважно українці; у тому, здається, ніхто з українців не сумнівається й тому доказів нам для цього не потрібно. Проте в Польщі були інші погляди. «У 1920 році оголошувалося державні польські розпорядки на Поліссі на польській і білоруській мовах, як би українців на Поліссі зовсім не було» [16, с. 118]. Дехто з польських авторів зазначав, що поліщуки є народом без національності, бо вони називають себе «поліщуками», або «тутейшими», і не знають, хто вони є. Так, за переписом 1931 року, понад половина їх записалися «тутейшими». Але польська газета «Maly Dziennik» 1938 року писала, що люди у воєводстві поліським і волинським знали докладно історію Шевченка, Хмельницького, але нічого не могли розповісти про Варшаву чи Гдиню [16, с. 118].

Хоча на території Білорусі й сьогодні живе чимало етнічних українців, переважно на пограниччі Полісся, вони не визнані там національною меншиною, незважаючи на те, що проживали там століттями і не є переселенцями. Вони не мають жодних можливостей зберігати свою національно-культурну ідентичність. Старше покоління ще розмовляє українською мовою.

Найдавніші білоруські поселення є в Рокитнянському районі на Рівненщині [15,

с. 36], а решта білорусів – то переселенці XIX–XX ст.; рідною білоруську мову визнають близько 10 %, хоча й не розмовляють нею. Живуть розпорошено в містах переважною більшістю (близько 80 %). Цікаво, що створена у 2000 році Всеукраїнська спілка білорусів у своєму Статуті, як і деякі інші етнічні групи, має на меті об'єднання зусиль у сприянні збереженню національно-культурної, мовної та релігійної самобутності білоруської громади України й жодного слова немає про інтеграцію до українського суспільства. Постає питання, яку мову будуть зберігати білоруси в Україні. Рідної вони не знають, розмовляють російською. Чи не будуть підтримувати претензії «русского міра»?

Сьогодні три села (Гусарка та Новоукраїнка Більмацького р-ну Запорізької обл. і с. Темрюк Нікопольського р-ну Донецької обл.), куди були переселені білоруси в першій половині XIX ст. зі Смоленської губернії, русифікувалися, як і більшість білорусів в Україні, і під час проведення останніх переписів записалися переважно росіянами. Проте, як зауважують дослідники, вони ще частково зберігають свої етнічні білоруські особливості в народному мистецтві, фольклорі, зазнаючи впливів населення, що їх оточує [4, с. 103–110]. Зрозуміло, що якраз русифіковані білоруси, як і українці, поповнили кількість росіян в Україні, що вказує на похибку у відсотках наявності росіян в Україні (за переписом 2001 року). Не випадково сучасні соціологічні дослідники вказують на 5–6 % росіян в Україні.

Утім, в Україні живе (переважно дисперсно) ще кілька невеличких етнічних груп, з наявністю яких не можна не рахуватися. Це етнічні групи, які мають давнє коріння поселення на українських теренах, як-от євреї, вірмени й зовсім нові групи мігрантів, котрі прибули в Україну в 1990-х роках. До такої етнічної групи належать турки-месхетинці. Відомо, що вони були виселені з Грузії сталінським режимом в Узбекистан в 1944 році, а внаслідок міжетнічних конфліктів у Фергані в 1989–1990 роках вимушені були

виїхати в різні регіони колишнього СРСР. В Україні вони здебільшого поселилися по 25–60 сімей у трьох селах Миколаївської області Баштанського р-ну (Виноградівка, Костичі, Добра Криниця) та в селах Чаплинського району Херсонської області (Хрестовка, Строгановка, Новонаталіївка, Павловка). Частина для проживання обрала м. Слоб'янськ. Загалом їх в Україні налічують близько 10 тисяч осіб. Займаються переважно сільським господарством. Коли вони приїхали в 1990-х в Україну, це не були найсприятливіші часи для українців в економічному плані. Проте українці проявили неабияку гостинність і толерантність до прибульців та допомагали, незважаючи на різницю в мові, вірі. Селяни приносили продукти, молоко для дітей, дитячий одяг. Як згадує турчанка, одна сусідка їм козу дала, щоб дітей годувати, інша щоденно носила молоко... [11, с. 84–85]. Турецьку мову вивчають у школах, дехто навчається в Туреччині; їх там називають «хохлами». Самі ж турки-месхетинці в дружньому оточенні українців добре адаптувалися й намагаються інтегруватися в українське суспільство. Самі турки кажуть, що вони не турки, а українці. Отримавши громадянство України, вони полюбили Україну [12, с. 194–195]. Отже, це безпосередньо свідчить про комфортне життя національних меншин в Україні.

Інколи запитують: «А як поляки?» Вони, безумовно, становлять етнічну групу, бо протягом століть відбулися певні зміни не лише у свідомості, визнанні тотожності, міграції поляків, але певні кількісні параметри та розпорошеність серед українського населення. Поляки в Україні, на відміну від українців у Польщі, завжди прибували в Україну як колонізатори й жили розпорошено серед українців. У період між Першою і Другою світовими війнами Польща внесла до свого складу землі Надсяння, Холмщини й Підляшшя, які віддавна були заселені українцями. На пограниччі серед українців були поселені осадники, котрі отримали чимало землі, і відбувалися активні процеси окато-

личення українців. Польському уряду вдалося змінити лінії етнічної демаркації, чим пояснюється просування польського кордону на схід [8, с. 38]. Звернімося до неупередженого польського автора А. Закржевського (Статистико-етнографический очерк. Киев, 1916, с. 111), який ще в 1916 році дав ґрунтовні пояснення щодо польського населення в Литві та Україні за тодішньою назвою – «Південно-Західному краї». Він зазначив, що в 1909 році у володінні польських поміщиків тут знаходилося 2 306 000 десятин землі. У цих помістях службовці, орендарі, прикажчики були переважно поляками, які мало впливали на просте селянство й рідко з ним контактували. Представники польського народного елементу належали здебільшого до дрібної шляхти. На відміну від Литви, де польські традиції та мова зберігалися довше, у південних українських губерніях поляки і мову, і традиції втратили під значним впливом малоросійського оточення й української мови [8, с. 37]. Досить серйозні етнографічні дослідження було проведено в 1860–1870 роках під керівництвом відомого вченого Павла Чубинського. В експедиціях вивчали побут євреїв, поляків Поділля. Зафіксовано, що вже в XIX ст. поляки втрачали національну ідентичність і ототожнювали себе за віросповіданням. Щодо дрібної католицької шляхти, то вона просякнута тим самим світоглядом, що й селяни-українці (малороси). У них такі самі весільні обряди, такі самі пісні, такі самі забави, що й у малоросійських селян. Спостереження показали, що шляхтич, який живе на певній відстані від костюлу, запрошує до сповіді над вмираючим чи охрестити дитину православного священника й часто ходить до церкви, хоча йому за це дістається (очевидно, від ксьондзів). Ця дрібна шляхта частково за походженням малоросійська, частково прибула з Польщі («будники», «рудники»), і майже всі вони «омалорусилися» [20, с. 236].

Такі висновки цілком збігаються з пізнішими спостереженнями, коли польські селяни зберігали в побуті, мові, звичаях лише пооди-

нокі елементи з повною втратою польської мови і традицій. Стійкою залишалася тільки католицька віра. Однак і тут були помітні зміни, бо шлюби брали частіше з українцями, хрестили дітей у церкві поблизу, що, звісно, викликало невдоволення польських священників. Про це писав в XIX ст. Павло Чубинський. Пізніше, у 1960-х роках, у селах Східного Поділля поляки ототожнювали свою національність з релігією. На запитання щодо національності відповідали: «Ми не поляки, бо поляки живуть у Польщі, ми українці, але католики» [2, с. 5]. На 2001 рік поляків в Україні було лише 0,3 %. Це – 144,1 тис. осіб. Польську мову рідною визнали 12,9 %, українську рідною мовою назвали 71 % поляків [5, с. 142]. Живуть вони переважно на території Правобережжя, більшість у містах, але є польські громади і в Донецьку, які виникли там у XX ст. Проте за роки незалежності України контакти з Польщею значно зміцнилися, і уряд Польщі нібито етнічним полякам, хоча й давно асимільованим, почав надавати карту поляка для кращого працевлаштування й навчання в Польщі. Відразу спрацював меркантильний підхід, і не лише поляки, але й українці почали доводити свою «польську» етнічність. Тому статистика на сьогодні не буде точною. Ще до Другої світової війни чимало поляків проживало в західних областях України, але після підписання урядами УРСР і Польщі 9 вересня 1944 року угоди про взаємну «евакуацію» переселення українців з Польщі, а поляків і євреїв – із Західної України до Польщі поляки були переселені. Це було здійснено на прохання польського уряду, бо потрібно було заселяти західні землі Польщі, так звані землі «отзискане», ті, які довгі століття перебували під владою Пруссії. (Детальніше див.: Сергійчук В. Етнічні межі і державний кордон України. Київ, 1996. С. 143).

Отже, на сьогодні маємо частину польського населення, асимільованого природним шляхом; чимало поляків виїхало до Польщі, а незначна частка цілком підпадає під визначення «етнічна група». Це зовсім

не означає, що етнічні поляки зазнають в Україні якихось утисків. На всій території України функціонують костели, і віруючі можуть задовольнити свої релігійні потреби. У багатьох містах створено товариства польської культури. Назвемо діяльність культурно-просвітницької Спілки громадян польського походження «Астер» у м. Ніжині Чернігівської області, яка існує з березня 1999 року і складає близько двох десятків осіб, серед них – поляків близько половини. Для шести учнів створили окремий клас у школі, де заняття проводять польською мовою. Більшість українців є членами цієї Спілки й хоче віднайти своє польське коріння або просто прилучитися до польської культури й вивчати польську культуру, традиції, мову. Члени Спілки разом святкують релігійні свята, проводять щорічні фестивали польської культури за участю фахівців міста та університету. Завдяки постійній підтримці Посольства Республіки Польща в Києві підготовлено до друку й видано сім науково-популярних збірників «Поляки в Ніжині» [17, с. 13]. Як зазначив Надзвичайний і Повноважний Посол Республіки Польща в Україні Ян Пекло, «сьогодні польські традиції у Ніжині продовжує Спілка поляків «Астер», яка, спираючись на польсько-українську співпрацю, сприяє науково-культурному розвитку всієї ніжинської громади» [17, с. 9].

Загалом в Україні працює шість шкіл з польською мовою навчання. Крім Львова, вони є в містечку Городку Хмельницької області, у селах Лановичі, Стрілецьке та в Мостиськах Львівської області. Ще в багатьох школах у містах Шепетівці, Івано-Франківську, Кам'янець-Подільському, Житомирі, Вінниці, у с. Стрижівка на Вінниччині є класи з польською мовою навчання. За інформацією Об'єднання польських учителів, в Україні працює також понад 60 шкіл, у яких польську мову вивчають як іноземну. Є чимало освітніх установ, де польську вивчають на факультативних заняттях, є суботні та недільні школи та

курси при університетах Львова, Києва та інших вишах. У Львові радіоканал «Львівська хвиля» транслює польською радіопередачі. Тобто, якщо з'являються охочі вивчати польську мову, немає жодних перешкод, а навпаки, – усіляка підтримка. Міністерство освіти і науки України для сприяння відродженню поляками рідної мови за бюджетні кошти підготувало підручники польською мовою. Саме для відродження, а не збереження рідної мови, яка давно втрачена. Відбуваються щорічні фестивали польської пісні й танцю. Ґрунтовну працю протягом понад десяти років підготувала дослідниця з Вінниці Вікторія Колесник, яка написала про діяльність поляків у різні часи на Поділлі [6].

Варто також зауважити, що діючих костелів на Правобережній Україні значно більше, ніж парафіян католиків. Надмірна увага до такої етнічної групи, як поляки, і створення класів для шести осіб буде підживлювати тугу поляків за «східними кресами», що вже спостерігаємо не лише в політичних колах, але й, на жаль, в окремих науковців. Вражає, що навіть у ХХІ ст. така організація, як «Світова спілка кресов'ян», вважає своїм основним завданням поширення «правди» про Східні Креси Польщі (прикордонні українські області). Авторка Малгожата Фушара з Інституту прикладних суспільних наук і ресоціалізації Варшавського університету зазначає: «Завданням цієї організації (Світового Конгресу кресов'ян) є також пропагування знань на тему привласнення окупантами майна польської держави, її культурних цінностей, а також національного надбання» [21, с. 512]. Отже, українці на Галичині та Волині не на своїй етнічній землі, а окупанти? Цікаво, що цих «окупантів» (українців) на Волині чомусь аж майже 97 % від усього населення, а поляків лише 0,07 %. І ніколи на Волині поляки не були в більшості. За переписом 1926 року, у Волинській окрузі проживало загалом 86,6 тис. осіб, що в кілька разів менше, ніж українців на території Холмщини, Надсяння та Підляшшя. Як це можливо сьогодні про-

пагувати таке, коли світ і так стоїть перед небезпекою протистояння та конфліктів, які нікому не принесуть добра? Хіба такі заяви приведуть до примирення й добросусідських відносин? М. Фушара навіть не згадує про виселення українців зі своїх етнічних земель з Лемківщини, Холмщини, Південного Підляшшя. І не коментує створення в Польщі 2007 року з так званих кресов'ян «Товариства вигнанців», метою яких є пропаганда про етнічні чистки, геноцид та привласнення майна «окупантами», тобто українцями. Дослідниця прямо заявляє про бачення Кресів як однієї з польських земель зі своєю традицією і культурою, що становить спадщину і фрагмент історії всіх поляків [21, с. 353]. Прикметно, що представники різних національностей на пограниччі дуже слушно зауважують, що «...поліпшення польсько-українських зв'язків передусім залежить від самих громадян: представників України в Польщі й Польщі в Україні, науковців... Держава просто не повинна перешкоджати. Особливо політики не повинні вмішуватися у стосунки між людьми. Якщо ми будемо створювати їх без політичного пафосу і на людських цінностях, будемо дбати про молодих науковців, будемо творити спільні події, спільну прикордонну, технологічну, наукову співпрацю, спільні справи – лише це поліпшить ті зв'язки» [7, с. 238–239].

Етнографічні обстеження було проведено на українсько-польському пограниччі в 1992–1997 роках. Матеріали цих обстежень показують, що кривди, заподіяні обом сторонам, ще досить добре пам'ятають, але не відкидають можливості примирення. Самі етнографічні матеріали дають нам бачення локальної специфіки культури українців порубіжної зони, указують на загальноукраїнські риси основних етнокультурних компонентів, про елементи запозичень від поляків, що не могло не відбутися в ході довготривалого спілкування. Як стверджує більшість оповідачів, стосунки українців і поляків були дружніми. Вони ходили одні до одних в гості на Різдвяні свята, які від-

бувалися в різний час, товаришували, брали шлюби, кумували, хоча це й не дуже подобалося священнослужителям. Так тривало аж допоки в 1938 році не втрутилися політики з ідеєю негайного покатоличення українців, почали насильно навертати їх в іншу віру, чинили безчинства в хатах, обливали керосином продукти, псували речі домашнього вжитку, масово руйнували церкви. Саме ці розповіді на рівні мікроісторії конкретної людини більшою мірою розкривають правдивість історичних подій, бо вони ніби віддзеркалюють побутове життя на пограниччі крізь призму свідомості та власного сприйняття. Такі дослідження з використанням методу усної історії варто продовжувати спільними зусиллями, адже вони сприятимуть об'єктивному вивченню багатьох аспектів стикування культур східних і західних слов'ян, прагненню до взаєморозуміння між етносами на порубіжній території в будь-якій точці земної кулі. Маємо прагнути, щоб уроки від помилок були зроблені сучасними поколіннями і щоб ніколи етнічна специфіка національних культур не роз'єднувала, а збагачувала духовність народів.

Не можна відкидати й той факт, що в нинішніх умовах багато українців не лише виїхали до Польщі на заробітки, але й певна їх частина обрала Польщу як місце для постійного проживання. Почастішали міжнаціональні шлюби, що сприяє інтеграції людей в іноетнічне середовище. Намагаючись швидше адаптуватися до польського середовища, українці досить швидко оволодівають польською мовою, народжують там дітей і дають їм переважно польські імена. Зокрема, українських немовлят, народжених у Кракові у 2018 році, називали такими іменами: Амелія, Елізабет, Кароліна, Марія, Мія, Богдан, Якуб, Міхал, Олек... [3, с. 5]. Поступово відбувається зміна національної ідентичності. Тож чи є підстави для ворожечі між двома сусідами? Треба не забувати, що добросусідські відносини приносять користь обом народам. Сьогодні, коли економічний потенціал Польщі досить висо-

кий, українці також прагнуть брати участь у розвитку там малого й середнього бізнесу. Найбільше – у сфері обслуговування, у відкритті закладів громадського харчування з національною українською кухнею. Відкривають також свої заклади освіти та культури. Це допоможе обом народам легше адаптуватися до умов глобалізації. Укотре наголосимо на тому, що в Україні є всі умови для відновлення національної ідентичності тих поляків, які цього хочуть.

В Україні приділяється серйозна увага не лише розвитку національних меншин, але й інших малих етнічних груп у країні. Відомо, що в XIX ст. (і раніше) євреї склали суттєву частку населення, особливо в містах і містечках України. Проте у XX ст. ситуація значно змінилася. Тисячі євреїв стали жертвами фашизму. При радянському тоталітарному режимі існувала прихована політика певної дискримінації євреїв, а економічне становище зумовило їх численні еміграції на історичну батьківщину та в країни Заходу. За останнім переписом (2001), євреї в Україні становлять 0,2 % від загальної кількості населення, це – 103,5 тис. осіб. Живуть вони переважно в містах. Мають досить добре зорганізовану общину й добре дбають про відродження єврейської культури для збереження своєї ідентичності. У 1991 році створено Асоціацію єврейських організацій і общин України (Ваад України). До її складу входять понад 266 організацій і релігійних общин. Працюють 17 єврейських шкіл, незважаючи на те, що кількість учнів у таких школах мінімальна, наприклад, єврейська школа у Вінниці. У 2016 році там за парти сіло 24 учні; часто буває два учні в першому класі, у випускному – лише один учень. Навчаються діти не тільки з Вінниці, іногороднім надається житло. У школі існує адрес-код: дівчаткам можна приходити до школи лише в спідничках і блузах, приходити в штанах не дозволяється, у хлопчиків на голові має бути традиційна єврейська кіпа. Навчання безкоштовне, переваги школи

в тому, що при незначній кількості всім учням приділяється значно більше уваги. Навчаються за освітньою програмою українських шкіл, хоча вивчають також іврит та історію єврейського народу, його культуру, традиції. Єврейські школи є і в Києві, Дніпрі, Харкові. Недільні школи та синагоги функціонують у багатьох містах України, навіть у такому, як Ніжин, де євреїв менше десятка, відновлена синагога.

Існує Асоціація єврейських організацій і релігійних общин. Її метою, крім іншого, є створення структур, діяльність яких спрямована на відродження та зміцнення зв'язків між єврейськими організаціями. Серед основних завдань щодо відродження й збереження єврейської ідентичності, на жаль, немає жодного слова про інтеграцію до українського суспільства, пізнання культури й історії країни, на території якої проживають єврейські общини. Україна шанобливо ставиться до єврейської культури, трагічних подій Голокосту. Свідченням цього є створення, переважно в роки незалежності України, численних музеїв (Музей Шолом-Алейхема в Києві; Чернівецький музей історії і культури євреїв Буковини; Науковий центр юдаїки та єврейського мистецтва ім. Ф. С. Петрякової (Львів); музей «Пам'ять єврейського народу. Голокост» (Дніпро); Музей Михайла Мармера. Музей культури єврейського народу та історія Голокосту (Кривий Ріг); Єврейський музей Одеси, створений у 2002 році (Одеса); Музей євреїв Херсонщини (Херсон); Музей єврейського побуту в Шаргороді (1994)). Подібні музеї є також у Миколаєві, Харкові, Хмельницькому. Майже в 70 містах України діють хеседи – благодійні центри. Україна підтримує діяльність кожної общини у відродженні її національно-культурної ідентичності, бо це загалом збагачує розвиток суспільства і зміцнює міжетнічну дружбу та злагоду.

Україна стала на послідовний шлях демократичного розвитку. Незважаючи на кількісні параметри етнічної групи, давність

проживання та зміни в динаміці розселення на території України, держава підтримує розвиток кожної етнічної спільноти. Деякі з них мають давні контакти з Україною.

Відомо, зокрема, що вірмени з'явилися на нашій території ще в XI–XIII ст. Протягом XI–XVII ст. на території сучасної України утворилися вірменські колонії (відомо 70 вірменських колоній). Існували колонії вірмен на Поділлі біля Кам'янця-Подільського, у Львові та інших містах. Динаміка складу вірменських мігрантів на території України змінювалася. У період занепаду зменшувалася й кількість вірмен, оскільки вони здебільшого займалися торгівлею та ремеслами. Однак через довголітнє перебування серед українців відбулася їх інтеграція в українське середовище, не було ворожості між прибульцями й корінним етносом. Навіть більше, кучеряве волосся у вірмен, за уявленнями українців, мало приносити багатство, відлякувати злу силу. Не випадково в місцях їхнього поселення (Слобожанщина, Поділля) побутували обрядові весільні пісні при випіканні короваю з вживанням терміна «вірменин». Щоб вимести піч перед садінням короваю, кликали вірменина, щоб його кучерява шевелюра принесла щастя. І при співували: «Вірмен піч вимітає, вірмениха заглядає, де щасливе місце, щоб короваю сісти...». У центральних областях співали: «Кучерявий піч вимітає...».

Відомий кінорежисер Сергій Параджанов уважав себе українцем вірменського походження. За незалежну Україну загинули бійці Небесної Сотні Сергій Нігоян та Георгій Арутюнян.

За переписом 2001 року, вірмен в Україні налічувалося небагато – лише 0,1 %, що становило близько 100 тис. осіб. Рідною вірменську мову вважають понад 50 % вірмен. Отже, бачимо таку загальну картину, коли малі етнічні спільноти в Україні навмисне русифікувалися й мали менші можливості інтегруватися в українське суспільство. Російськомовна частина з них попадає під вплив «руского міра».

У непрості роки становлення незалежних республік, стихійних лих азербайджансько-вірменська конфліктна ситуація та низка інших спричинили наплив вірмен в Україну. За приблизними даними статистики вірмен в Україні може бути близько 600 тисяч, тобто їхня кількість збільшилася майже в шість разів. Україна – миролюбна країна, і доброзичливість українців сприяє тому, щоб етнічні групи почували себе захищеними. Та частка вірмен, яка жила в Галичині за радянського часу, вивчила українську мову й не володіє вірменською. Натомість ті групи вірмен, які жили на Донбасі та Харківщині, відповідно втративши вірменську, розмовляють російською. У незалежній Україні створено всі умови для вивчення й відродження вірменської культури і мови. Сьогодні консолідуючими органами вірмен є Спілка вірмен України та Вірменська Апостольська церква. Вони утверджують принципи вірменізації вірмен України. Київська громада вірмен видає газету «Арагац». З 2011 року видається вірмено-український журнал TheNorDar. Виходить також інформаційно-аналітичне видання Спілки вірмен України «Армянский вестник». На Січеславщині діють чотири недільні школи з вивчення вірменської мови, такі школи є також в Одесі, Львові, Запоріжжі, Києві. Найбільша вірменська церква в Дніпрі, існують 32 храми Апостольської вірменської церкви в різних містах України. Найбільша громада вірмен сьогодні в Харкові, де функціонують недільні школи, клуби, зводяться храми, видаються газети та журнали, готуються підручники з вірменської мови. Такі факти характерні й для інших більших чи менших культурно-освітніх товариств різних етнічних груп.

Можна розглянути й дещо строкатіші з етнічного погляду південно-східні райони України, зокрема Приазов'я. У Донецькій області проживає найбільше українців, а також росіяни, євреї, вірмени, татари, греки та чимало поодиноких мігрантів (представників різних націй). Найкомпактніша громада з етнічних меншин – це маріупольські

греки, хоча тепер половина з них живе в містах, у тому числі й Донецьку. На сьогодні в Україні проживає 91,5 тис. греків, що становить 0,2 % від загальної кількості населення, з них 77,5 тис. осіб живе в Приазов'ї, яке залишається єдиним місцем компактного проживання українських греків [9, с. 8]. Рідною мову своєї національності вважають 6,4 % (хоча нею і не володіють), тобто це переважно повністю зросійщене населення. Окремі особи навіть безпідставно заявляють, що тут жодних козаків не було і що греки – корінний народ Приазов'я. Утім, добре відомо, що ця змішана етнічна група греків була переселена до Приазов'я з Криму в 1778 році. Спочатку вони були розміщені на Дніпропетровщині, згодом утворили м. Маріуполь з навколишніми селами, назви яких зберігалися кримські. Як свідчить статистика, «у межах Катеринославського намісництва на початку 1784 року українці складали 73,76 %, росіяни – 12, 23 %, молдовани й волохи – 6,22 %, греки – 3,47 %, вірмени – 2,62 %. На представників усіх інших (майже 40) етнічних груп припадало лише 1,69 % від загальної кількості мешканців регіону» [19, с. 270]. З наукової літератури добре відомо, що греки в Приазов'ї двох основних груп – румеї (греки-елліни) і уруми (греки-татари) [або швидше – турки. – В. Б.] – селилися відмежовано в окремих селах. Румеї заснували десять населених пунктів, а уруми – дев'ять. Дослідники стверджують, що «в 1807 році Маріуполь та 23 грецьких села утворили Маріупольську округу. Як бачимо, населення українського Приазов'я – це не корінні мешканці, а люди, яким довелося, зважаючи на ті чи інші обставини, поселитися на запропонованих землях, або ж самим через політичні, економічні, соціальні чи інші обставини змінити місце проживання» [19, с. 273].

У 1970-х роках грецькою мовою володіли лише деякі старожили. Мовознавці нараховували понад п'ять говірок, які суттєво відрізнялися від грецької мови. Значна частина приазовських греків мала самоназву

«уруми» або в побутовому варіанті – «греко-татари», носії тюркомовної групи.

Усім відомо, що історія українсько-грецьких контактів сягає глибокої давнини. Це підтверджено археологічними та писемними джерелами. Ще в VII ст. до н. е., коли відбувалася потужна грецька колонізація, вона досягла території Чорноморського узбережжя й південних земель сучасної України.

Протягом різних історичних періодів контакти з греками змінювалися. У XVII ст. Росія надавала певні привілеї грекам і болгарам, демонструючи нібито давні нитки відносин з Візантією. Так, у Ніжині було утворене Ніжинське братство греків, які прилучилися до розвитку торгівлі й будівництва. Греки побудували чимало культових споруд у Ніжині, які зберігаються й донині. У XVIII ст. великі грецькі громади були в Херсонській губернії, на Одещині з грецьких полків, які воювали на боці Росії, також утворювалися поселення. Греки отримували достатньо землі, частина з них стала міським населенням Одеси [14, с. 54–55]. Греки, як і весь український народ, пройшли складні умови тоталітарного режиму, пережили репресії та утиски. Радянський уряд робив усе для того, щоб з допомогою промислових міст Донбасу зробити плавильний котел націй для створення єдиної загальнорадянської спільноти. Як зауважують дослідники, «за допомогою спеціальних психотехнологій здійснюються цілеспрямовані зміни масової свідомості з метою закладання певної інформації (від комерційної до світоглядної). За мету можуть ставитися також зміни культурної і навіть етнічної самоідентифікації великих груп людей для включення їх у психокультуру агресора або досягнення інших цілей» [19, с. 215]. Пам'ятаємо, що вже з 1950-х років, при значній кількості українців, тут не було українських шкіл. Досить цікаві етносоціологічні дослідження були проведені в Приазов'ї Інститутом соціології НАН України впродовж кількох десятиліть. Учені дійшли висновку, що в регіоні, де розвивалася промисловість, створювалися

певні міжетнічні середовища з домінуванням російської культури через освіту, пропаганду тощо. Зазначено, що «у сім'ях населення Приазовського регіону переважає мова, прийнята в регіоні (російська) [19, с. 215]. Стверджується, що на території Приазов'я проживають представники 104 національностей та етнічних груп. Утім, зрозуміло, що неможливо аналізувати етнокультурні явища серед поодиноких представників різних етносів, тому для аналізу береться лише п'ять етнічних одиниць: українці, росіяни, греки, німці та євреї. А де ж ті решта 100 національностей? Хто вони? Отже, вони просто окремі представники певних етносів, що характерно для всього світу, але більшою мірою це притаманно всім теплим (за кліматом) регіонам. Звісно, у такому регіоні продовжують існувати комунікативні зв'язки між різними представниками націй на різних рівнях: від сімейних до соціальних і побутових. Не можна не погодитися з дослідником, що «у випадку міжкультурної комунікації, кожного разу при намаганні порозумітися і буде створюватися “третя культура”» [19, с. 196]. Тобто відбувається постійна адаптація різних культур одна до одної. І коли в регіоні буде скрізь використовуватися державна українська мова й вивчатимуться рідні мови представників різних націй, то й інтеграція в українське суспільство буде толерантною та успішною.

На сьогодні в Україні етнічна група греків має кілька культурно-освітніх організацій (Федерація грецьких товариств України, Маріупольське товариство греків та Київське міське товариство греків імені Костянтина Іпсіланти та ін.). Київське товариство займає проукраїнську позицію і пропагує ідеї інтеграції греків в українське суспільство, водночас зберігаючи історію, культурні пам'ятки греків на території України.

На Експертному обговоренні проекту Концепції державної етнополітики в Україні (відбулося 14 червня 2018 року в Києві), організованому Міністерством культури України та Офісом Верховного комісара

ОБСЄ у справах національних меншин за участю Ільзе Брандс Керіс (члена Комітету ООН з прав людини) і Експертного коментатора, професора, д-ра Райнера Хофмана йшлося про те, що країни індивідуально визначають, які етнічні групи входять до національних меншин. Їхні зауваження до нашої Концепції стосувалися якраз неточності дефініцій, зокрема і про корінні народи, що не відповідає міжнародним визначенням. Адже, згідно з міжнародними тлумаченнями, до корінних народів відноситься тубільне населення та його нащадки, які проживали на цій землі до приходу колонізаторів. Усім відомо, що до них належать індіани Канади й Америки, аборигени Австралії, бушмени Африки, народи Сибіру й Півночі Росії, саами у Фінляндії та ін. Потрібно відразу зазначити, що більшість країн, де живуть нащадки корінних народів, не підписали Декларації прав ООН про корінні народи.

Дехто з політологів вважає, що до корінних народів в Україні можна віднести **кримських татар, караїмів і кримчаків**. Етногенез цих етносів точно не відбувався на території України. Погоджуємося, що важких випробувань зазнали кримські татари. Такі етнічні групи, як караїми (1196 осіб) і кримчаки (406 осіб), – це повністю зросійщені групи, які, за їхніми ж свідченнями, радо вітали окупацію Криму Росією. Громади караїмів у Луцьку, Львові, на Івано-Франківщині перестали існувати ще на початку 2000 року внаслідок міграції переважно до Ізраїлю. Останній караїм пенсійного віку з м. Галича виїхав до Ізраїлю 10 років тому (дані Краєзнавчого музею). Виходить, що слушною є думка провідних учених (В. Євтух, В. Трощинський), які у своїй праці «Етнонаціональна структура українського суспільства» (Довідник. Київ : Наукова думка, 2004. С. 4) зазначають: **«Щоправда, у Конституції України йдеться також про корінні народи. На нашу думку, поняття “корінний народ” безпідставно потрапило у правові документи України, оскільки воно не визначене**

і, скажімо, за традиційним сприйняттям корінних народів у міжнародній практиці не може бути застосоване в українському контексті». Отже, якщо ця теза була помилково внесена й до Конституції України, то це не дає підстав примножувати помилки в нашому законодавстві, бо вони призведуть до міжнаціональної напруги. Учені вважають, що поділ етнічних спільнот на корінні й некорінні спричинить політизацію етнічності. Політики вже не пам'ятають про корінний етнос українців і будуть змагатися, хто тут довше закорінений. Ще готують законопроекти про видумані «корінні народи», а політичні сили вже організовують конференції, заходи щодо питань захисту цих народів. А варто зберегти й обстоювати культуру всіх етнічних груп на нашій території. І в нас не заборонено організовувати різні культурні товариства, вивчати мови. Навпаки, активно гуртуються в колективи представники різних націй – і ті, що проживають тут давніше, і більш пізні мігранти. Бо вони – наша реальність, і не бачити цього не можна. 12 травня 2018 року в Маріїнському парку Києва було проведено фестиваль національних культур «Етнофест – 2018». Там виступали творчі колективи Міжнародного товариства німців України, Ансамбль Грецького культурного центру «Зорбас», колектив Азербайджанського культурного центру, Ансамбль україно-чеського культурно-освітнього товариства, учасники литовського фольклорно-етнографічного ансамблю «Сесулес», ансамбль грузинських народних танців, ансамбль Вірменського культурного центру, колектив кримськотатарського культурного центру, вокальний ансамбль татарської пісні та ін. Було б непогано ознайомити всі ці товариства ще з культурою українців. Національно-культурні товариства досить численні, гуртуються мігранти ХХ ст., проводять культурні заходи азербайджанці, таджики, грузини та ін. Вони вже понад два роки видають щомісячну інформаційно-аналітичну газету Ради національних спільнот України «Національний діалог»,

у якій висвітлюють культурне життя різних громад. Присвячують сторінки національним кухням вірмен, ромів, грузин та ін. Можна лише вітати таку ініціативу, бо це знайомить нас з культурою представників багатьох національностей. Пізнаючи ці культури, ми також збагачуємося. Державою підтримує різні заходи щодо розвитку етнічних культур навіть нечисленних груп. Проте культивування мультикультурності має певні негативні наслідки, бо вона призводить до утворення культурних гетто, сприяє збереженню деяких негативних застарілих традицій у питаннях гендерної нерівності, виборі шлюбного партнера тощо. Дослідники слушно зауважують, що «водночас, незважаючи на певні проблеми, досвід країн Західної Європи беззастережно переконує, що в суспільстві з численними інонаціональними елементами політиці інтеграції немає альтернативи. Саме ця політика не була сталою, вона розвивалася і удосконалювалася разом із суспільством. Так, якщо раніше вважалося, що адаптуватися до проживання в країнах прийому повинні лише іноземці, тепер стало зрозумілим, що завдання адаптації до сумісного життя стоїть і перед місцевим населенням» [11, с. 43].

У червні 2018 року міжнародні експерти радили, що варто користуватися не лише застарілими даними перепису 2001 року, але й послуговуватися сучасними соціологічними дослідженнями. Як нам відомо, чотири незалежні соціологічні компанії засвідчують 90 % українців в Україні, 5–6 % росіян і лише 4 % становлять інші. Якщо поділимо цих 4 % інших на 134 представники, то побачимо, що ці групи будуть просто мікроскопічні. Звісно, вони відносяться, як і скрізь у світі, до нечисленних етнічних груп та окремих представників етносів. Ці етнічні невеликі групи, які мають 0,1–0,2 %, не проживають компактно, а живуть переважно в містах; понад 50 % давно втратили рідну мову. Як приклад, до етнічної групи належать албанці, що становлять 0,01 % від усього населення України, це – 3308 осіб, які проживають

лише в кількох змішаних селах Одеської та Запорізької областей. Албанці певною мірою зберігають свої особливості в обрядах та звичаях. Така сама ситуація з литовцями й німцями. Останні переважно повернулися на історичну батьківщину, але зберігаються культурні товариства, які об'єднують німців Києва, Приазов'я тощо.

Сьогодні у світі вже немає країн, де б не жили представники різних рас і етносів, особливо в бурхливий розвиток урбанізації і глобалізації. Проте в жодній з них вони не відносяться до національних меншин. Наприклад, українці в Австралії, США, Канаді, Росії є етнічними групами, хоча чисельність їх там досить велика, а еміграційні процеси або вимушене переселення відбулися ще у XVIII–XIX ст.

У сучасному науковому світі точиться найбільше дискусій щодо розвінчування міфів про поліетнічність України, визначення певних понять і дефініцій. Давно відомо, *що поліетнічність* будь-якої країни характеризується такими показниками, коли 40–50 % становить один народ, а решта складають ще чотири-п'ять чи більше етносів або ж на території країни проживає чимало етнічних утворень, як-от в Індії чи Канаді. У нас зовсім інша національна структура, де переважаючою нацією є українці та мігранти різних часів. До них в Україні толерантне й доброзичливе ставлення та державна підтримка на всіх рівнях. Це не означає, що не потрібно шукати шляхів покращання взаємин між різними етнічними групами, збільшувати культурний взаємообмін, покращувати умови інтеграції всього суспільства.

Прикладом може бути сусідня Молдова, де структура населення близька до України. У них також, окрім близько 80 % молдован, проживають такі меншини, як українці, гагаузи, болгары, росіяни та інші етнічні групи. Постановою уряду Республіки Молдова від 30 грудня 2016 року за № 1464 затверджена Стратегія міжетнічних відносин у республіці на 2017–2027 роки, яка пріоритетним напрямом обрала інтеграцію всього суспіль-

ства. Серед важливих засобів інтеграції – удосконалення системи викладання державної молдовської мови, введення єдиної системи тестування, популяризація необхідності вивчення державної мови через різні канали (ЗМІ, сім'я, школа, державні установи, неурядові організації тощо). У постанові зазначається, що, спираючись на Ословські рекомендації «Мовна політика і попередження конфліктів» (Осло. 1 червня 2018 р.) про права національних меншин в галузі мови, можна дійти висновку що інтеграція без успішна без поглибленого знання державної мови особами, що належать до національних меншин. Адже володіння державною мовою дає більше можливостей меншинам і в соціальній інтеграції, доступі до державної служби, кар'єрному рості та ін. У Стратегії підкреслено, що право осіб на володіння рідною мовою аж ніяк не суперечить ефективному використанню державної мови.

Тут дуже важливо вказати, що для того, щоб розробити Стратегію інтеграції всього суспільства, необхідно посилити насамперед вивчення культури й побуту українців та різних етнічних груп, бо вони, безумовно, взаємно збагачують нашу спільну культуру. Це відбувається й у таких галузях, як музика, образотворче та народне вжиткове мистецтво, народна кулінарія, у сімейному побуті при змішаних шлюбах тощо.

Серед диспутантів є окремі прихильники втулити до державної етнополітики й більшовицько-комуністичну ідею, такий собі імперський анахронізм, як національно-культурна автономія. Адже через хитрощі завуальованих тверджень про «самостійне вирішення питань...» легко можна відмовлятися від вивчення державної мови, від будь-якої пошани до звичаїв, традицій тієї країни, на території якої живеш. Про повагу до традицій більшості, до речі, закликають усі міжнародні документи про захист національних груп та меншин. Варто також зазначити, що в Рамковій конвенції про захист національних меншин жодного слова немає про національно-культурну автономію, бо

держави-учасниці добре розуміють, які спекуляції можуть виникати при такій позиції та погіршувати політичний клімат у Європі.

Держави-члени Ради Європи та інші держави в лютому 1995 року в Страсбурзі підписали Рамкову конвенцію про захист національних меншин. 9 грудня 1997 року Верховна Рада України ратифікувала її і дотримується статей у вирішенні захисту меншин. Статті цієї Конвенції спрямовані на захист національних меншин і свобод осіб, які є невід'ємною частиною міжнародного захисту прав людини. У статтях 13–14 (розділ II) ідеться про право національної меншини вивчати мову своєї меншини. Застерігається, що здійснення цього права не накладає жодних фінансових зобов'язань на Сторони. При цьому в пункті 2 14 статті є примітка, що право на вивчення мови меншини застосовується без шкоди для вивчення офіційної мови або викладання цією мовою. То чому ж угорські політики проти викладання української мови та викладання предметів з 5 класу державною мовою в школах Закарпатської області? Адже учні угорських шкіл на Закарпатті майже не володіють українською мовою. Цей факт неzapеречний (достатньо поспілкуватися з учнями таких шкіл у м. Береговому).

Досить важливо пам'ятати не лише про права, але й обов'язки всіх осіб суспільства. Так, стаття 20 Рамкової конвенції чітко вказує: «Здійснюючи права і свободи, які випливають із принципів, проголошених у цій Рамковій конвенції, будь-яка особа, що належить до національної меншини, поважає національне законодавство та права інших осіб, зокрема тих, що складають більшість населення або належать до інших національних меншин». У статті 21 дослівно записано: «Ніщо у цій Рамковій конвенції не може тлумачитись як таке, що передбачає будь-яке право займатися будь-якою діяльністю або здійснювати будь-які дії, що суперечать основним принципам міжнародного права, зокрема принципам суверенної рівності, територіальної цілісності

та політичної незалежності держав». Гадаю, що ці положення засвоїти треба насамперед політикам, бо власне представники етнічних груп переважно толерують своїх сусідів.

Оскільки у світі зростають міграційні потоки, і всі країни, особливо Західної Європи, стають справді багатонаціональними, то, щоб налагодити співжиття, провідні держави, такі як Великобританія, Франція, Німеччина, Канада, відмовилися офіційно від мультикультурності суспільства, а розробили цілий ряд рекомендацій щодо інтеграції національних меншин та етнічних груп до суспільства більшості.

Люблянські рекомендації з інтеграції різноманітних суспільств, прийняті в Гаазі 7 листопада 2012 року, направлені на інтеграційні процеси в сучасних суспільствах. Документи свідчать про те, що політика інтеграції має бути спрямована як на більшість населення, так і на меншість. Це процес взаємної акомодатії та активного охоплення всіх членів суспільства. У цьому документі чітко йдеться про те, що інтеграція – це процес, який вимагає, щоб усі члени даного суспільства сприймали загальні державні інституції і поділяли почуття належності до єдиної держави [10, с. 4–10]. Як правило, щоб дестабілізувати ситуацію в країні, політики «притягують за вуха» різні визначення понять. Колись мислитель Рене Декарт сказав: «Дайте поняттям точне тлумачення і ви звільните світ від половини помилок». На хвилі спротиву незалежності нашої держави в 1990-х роках до національних меншин України занесли навіть одного нганасана, двох алеутів та 19 саамі (представники народностей Півночі). Учені Фінляндії були щиро здивовані «відкриттям», що саамі в Україні є національною меншиною. Коли проаналізувати етнічний склад населення, то побачимо певну етнічну строкатість, насамперед у пограничних і південних областях країни. Україна, як засвідчують дослідники, надала великі можливості для розвитку культури, освіти національних меншин і навіть для невеличких етнічних

груп. Знана дослідниця, головний консультант Національного інституту стратегічних досліджень С. Мітряєва слушно зауважує, що «вітчизняний досвід розв'язання етнополітичних проблем та державні зобов'язання перед національними меншинами можуть бути прикладом для інших, зокрема європейських країн...» [13, с. 286]. Зважаючи на те, що за роки незалежності значна увага приділялася розвитку освіти і культури національних меншин та етнічних груп України, лише мовами національних меншин друкується близько 60 назв газет, існують садочки, школи з мовами меншин, виходять підручники тощо. Тому вчені констатують: «Шлях, на який стала Україна, відповідає європейській моделі розв'язання етнополітичних проблем, сприяє утвердженню демократичного вибору нашої країни та її входженню у співтовариство цивілізованих держав і ще раз підтверджує те, що Україна є не лише носієм, але й творцем європейських цінностей, підтверджуючи її право відігравати поважну роль у загальноєвропейських процесах» [13, с. 287].

Щодо задоволення культурних потреб росіян, то вони забезпечені краще, ніж українці у своїй країні. Це – беззаперечний факт. Достатньо ввімкнути телевізор чи зайти до газетного кіоску. А жорстока асиміляція українців та етнічних груп Сходу й Півдня України призвела до протистояння і жертв.

Насамкінець про проблеми, які стоять перед нами при розробці державної етнополітики. Щоб знати справжній стан речей, необхідно провести перепис населення, який, з огляду на суб'єктивні та об'єктивні причини (стан війни), уже затягнувся; далі поглибити етнологічні дослідження в галузі міжетнічних відносин і взаємозбагачення культур населення України; вести неухильну боротьбу силами урядових і громадських організацій з провокаціями, що виникають на міжетнічному ґрунті; не допускати проявів вандалізму на кладовищах та місцях поховання. Серйозна допомога в соціальних і культурних питаннях необхідна такій

етнічній групі, як роми, що проживають у різних областях України (найбільші групи в Закарпатській, Одеській, Чернігівській та інших областях). 15 березня 2018 року Консультативний комітет з питань Рамкової конвенції про захист національних меншин слушно зробив Україні зауваження щодо сегрегації ромів у школах. Лише на Закарпатті існує близько 20 відокремлених ромських шкіл.

Варто більше уваги приділяти й розвитку української культури всіма засобами (ЗМІ, державними академічними установами, освітньо-культурними закладами), щоб не була вона в ролі меншини у власній державі. Мирне співжиття – запорука щастя кожної людини. Справою вивчення міжетнічних взаємин не повинні займатися політики, а лише вчені етнологи та культурологи, проте, на жаль, така спеціальність, як етнологія та культурна антропологія, не ввійшла до переліку дисциплін вищої освіти. Може не випадково? Це теж спроби окремих політиків продовжити радянську лінію про те, що української нації і культури не існує?

Окремі політичні сили доносять свої неправдиві ідеї про багатонаціональність населення України до урядових кіл, і ніхто не хоче задуматися, що це за народи, які проживають в Україні. Та варто просто посилити увагу до етнологічних студій на проблему міжетнічних взаємин в Україні, покращити форми міжетнічного культурного спілкування, виховувати повагу до всіх людей незалежно від національності, поважати права всіх, хто живе в Україні і, звісно, сприяти різноманітним формам інтеграції всіх етнічних груп до українського суспільства, щоб всі, хто проживає в Україні, могли сказати так, як сотник УНР Семен Якерсон. У документах він зазначав: за національністю – українець, віросповідання – юдей. Відомо, що йому відкрили меморіальну дошку у Вінниці. Таких імен іноетнічного походження, які стали справжніми синами України, у нашій історії багато. Це, зокре-

ма, В. Антонович, Т. Рильський, О. Русов, С. Русова, О. Єфименко та ін. Сьогодні цю традицію визнання України своєю батьківщиною засвідчив Голова Ради національних спільнот України, заслужений діяч культури України Ашот Аванесян, проголосивши: «Я – українець вірменського походження». І це не лише слова, адже щодня він допома-

гає тяжко хворим ветеранам АТО, працює над збереженням єдності Української нації та протидії проявам міжетнічної неприязні.

Тож сьогодні завдання нашого народу – відмовитися від реанімації міфу про поліетнічність населення України та приєднатися до міжнародних документів про інтеграцію суспільства і захист прав кожної людини.

Список використаних джерел

1. Антагонізм і примирення у мультикультурних середовищах / за ред. Я. Курчевського і О. Герман ; переклад з польської В. Ф. Сагана. Київ : Ніка-Центр, 2017. 512 с.
2. Борисенко В. К. Етнокультурні зв'язки українців та поляків Східного Поділля (кінець XIX – початок XX століття). Київ : ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2014. 206 с.
3. Боровський О. Як служив я в пана та перше літо. *Україна молода*. 2019. 3 квітня.
4. Боса Л. Білоруси на теренах Степової України: особливості культурної адаптації та збереження ідентичності (за польовими матеріалами 2017–2018 років). *Народна творчість та етнологія*. 2018. № 5. С. 103–112. <https://doi.org/10.15407/nte2018.05.103>.
5. Євтух В. Б., Трошинський В. П., Галушко К. Ю. та ін. Етнонаціональна структура українського суспільства : довідник. Київ : Наукова думка, 2004. 343 с.
6. Колесник В. Відомі поляки в історії Вінниччини. Біографічний словник. Вінниця : ВМГО, 2007. 1007 с.
7. Курчевський Я., Вояковський Д. Про Дрогобич, відкриття полікультурності й невисловлене примирення. *Антагонізм і примирення у мультикультурних середовищах* / за ред. Я. Курчевського і О. Герман ; переклад з польської В. Ф. Сагана. Київ : Ніка-Центр, 2017. С. 225–244.
8. Кушнер П. И. Этнические территории и этнические границы. Москва : Изд-во Академии наук СССР, 1951. 278 с.
9. Мазараті С., Томазов В. Греки в Україні: від античності до сучасності. Київ, 2018. 150 с.
10. Люблянские рекомендации по интеграции разнообразных обществ. ОБСЕ. 2012. Ноябрь. 82 с.
11. Малиновська О. Україна, Європа, Міграція: міграції населення України в умовах розширення ЄС. Київ : Бланк-Прес, 2004. 171 с.
12. Малиновская Е. Турки-месхетинцы в Украине: этносоциологический очерк. Киев : Генеза, 2006. 320 с.
13. Мітряєва С. І. Національні меншини та збереження їхньої ідентичності. *Українська політична нація: генеза, стан, перспективи* / за ред. В. С. Крисаченка. Київ : НІСД, 2004. С. 269–290.
14. Науко В. И. Развитие межэтнических связей на Украине. Киев : Наукова думка, 1975. 276 с.
15. Науко В. І. Хто і відколи живе в Україні. Київ : Головна спеціалізована редакція літератури мовами національних меншин України, 1998. 80 с.
16. Пастущин В. Ю. Село Дрочево Берестейського району на Поліссі. Київ : Вид-во ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2014. 128 с.
17. Поляки в Ніжині. Історія та сучасність / уклад.: Ф. Ф. Белінська, М. М. Наконечна. Кам'янець-Подільський : Рута, 2018. 280 с.
18. Сергійчук В. Етнічні межі і державний кордон України. Тернопіль : Книжково-журнальне видавництво, 2018. 184 с.
19. Слющинський Б. В. Міжкультурна комунікація в українському Приазов'ї. Київ : Аквілон-Плюс, 2008. 496 с.
20. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским русским географическим обществом. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования собр. д. чл. П. П. Чубинским. Санкт-Петербург, 1872. Т. 7. 608 с.
21. Фушара М. Примирення без конфлікту? Компенсації за забужанське майно. *Антагонізм і примирення у мультикультурних середовищах* / за ред. Я. Курчевського і О. Герман ; переклад з польської В. Ф. Сагана. Київ : Ніка-Центр, 2017. С. 368–376.

References

1. KURCHEVSKYI, Yatsek, Oleksandra HERMAN, eds. *Antagonism and Conciliation in Multicultural Surroundings*. Translated from Polish by Vasyl SAHAN. Kyiv: Nika-Tsentr, 2017, 512 pp. [in Ukrainian].

2. BORYSENKO, Valentyna. *Ethnocultural Relations between Ukrainians and Poles of the Eastern Podillia (Late 19th – Early 20th Century)*. Kyiv, NAS of Ukraine's M. Ryl'skyi Institute for Art Studies, Folkloristics and Ethnology, 2014, 206 pp. [in Ukrainian].
3. BOROVSKYI, Oleh. When I have Served for the Lord for the First Summer. *Ukrayina Moloda*, 2019, April 3 [in Ukrainian].
4. BOSA, Liubov. Byelorussians on the Territory of Steppe Ukraine: Peculiarities of Cultural Adaptation and Identity Preservation (After the Field Materials of 2017–2018). *Folk Art and Ethnology*, 2018, 5, 103–112 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.15407/nte2018.05.103>.
5. YEV TUKH, Volodymyr, Volodymyr TROSHCHYNSKYI, Kyrylo HALUSHKO, et al. *Ethnonational Structure of Ukrainian Society: A Reference Book*. Kyiv: Naukova dumka, 2004, 343 pp. [in Ukrainian].
6. KOLESNYK, Viktoriya. *Famous Poles in the History of Vinnytsia Region History. Biographical Dictionary*. Vinnytsia. VMHO (development), 2007, 1007 pp. [in Ukrainian].
7. KURCHEVSKYI, Yatsek, Dariush VOYAKOVSKYI. About Drohobych, Discovery of Polyculturality and Non-Expressed Conciliation. In: KURCHEVSKYI, Yatsek, Oleksandra HERMAN, eds. *Antagonism and Conciliation in Multicultural Surroundings*. Translated from Polish by Vasyl SAHAN. Kyiv: Nika-Tsentr, 2017, pp. 225–244 [in Ukrainian].
8. KUSHNER, Pavel. *Ethnic Territories and Ethnic Boundaries*. Moscow, Publishers of the Academy of Sciences of the USSR, 1951, 278 pp. [in Russian].
9. MAZARATI, Svitlana, Valeriy TOMAZOV. *Greeks in Ukraine: from Antiquity to Contemporaneity*. Kyiv, 2018, 150 pp. [in Ukrainian].
10. OSCE High Commissioner on National Minorities. *Ljubljana Advices Concerning the Integration of Multiform Societies*. November, 2012. OSCE, 82 pp. [in Russian].
11. MALYNOVSKA, Olena. *Ukraine, Europe, Migration: Migrations of the Population of Ukraine in the Conditions of EU Expansion*. Kyiv: 'Blank-Pres', 2004, 171 pp. [in Ukrainian].
12. MALINOVSKAYA, Elena. *The Meskhetian Turks in Ukraine: Ethnosociological Essay*. Kiev: Geneza, 2006, 320 pp. [in Russian].
13. MITRIAYEVA, Svitlana. National Minorities and Preservation of Their Identity. In: KRYSACHENKO, Valentyn, ed. *Ukrainian Political Nation: Origin, State, Prospects*. Kyiv, NISD, 2004, pp. 269–290 [in Ukrainian].
14. NAULKO, Vsevolod. *The Development of Interethnic Relations in Ukraine*. Kiev: Naukova dumka, 1975, 276 pp. [in Russian].
15. NAULKO, Vsevolod. *Who and Since Live in Ukraine*. Kyiv, The Main Specialized Publishers of Literature in the Languages of National Minorities in Ukraine, 1998, 80 pp. [in Ukrainian].
16. PASTUSHCHYN, Vasyl. *The Village of Drochevo of Berestia District in Polissia* [Text]: A Monograph. [Hanna SKRYPNYK, ed.-in-chief, introductory article by Valentyna BORYSENKO]; NASU, IASFE. Kyiv: M. Ryl'skyi IASFE, 2014, 126 pp.: ill. (From the Archival Materials). [in Ukrainian].
17. BIELINSKA, Feliksa, Mariya NAKONECHNA, compilers. *Poles in Nizhyn: History and Contemporaneity* [Text]: [Collected Volume] / Nizhyn Cultural-Educational Society of the Citizens of Polish Origin 'Aster'. The Centre of Polish Culture. Kamianets-Podil'skyi: Ruta, 2018, 279 pp. [in Ukrainian].
18. SERHIYCHUK, Volodymyr. *Ethnic Borderlines and the State Boundary of Ukraine*. Ternopil: Book-Journalistic Edition, 2018, 184 pp. [in Ukrainian].
19. SLIUSHCHYNSKYI, Bohdan. *Intercultural Communication in Ukrainian Azov Sea Region*. Kyiv: Akvilon-Plus, 2008, 496 pp. [in Ukrainian].
20. CHUBINSKII, Pavel. *Proceedings of Ethnographic-Statistical Expedition to Western-Ruthenian Region, Equipped by the Imperial Russian Geographical Society: South-Western Department. Materials and Researches Collected by d.-fellow P. Chubinskii*. Saint-Petersburg, 1872, Vol. 7, 608 pp. [in Russian].
21. FUSHARA, Malhozata. Is It Conciliation without a Conflict? Indemnity for the Property behind Buh. In: KURCHEVSKYI, Yatsek, Oleksandra HERMAN, eds. *Antagonism and Conciliation in Multicultural Surroundings*. Translated from Polish by Vasyl SAHAN. Kyiv: Nika-Tsentr, 2017, pp. 368–376 [in Ukrainian].

УДК 398.3(=161.2)

DOI <https://doi.org/10.15407/nte2020.03.045>**ТЕМЧЕНКО АНДРІЙ**

кандидат історичних наук, доцент кафедри історії України Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького. ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-3999-9459>

TEMCHENKO ANDRIY

a Ph.D. in History, an associate professor at the Department of the Ukrainian History of the Bohdan Khmelnytskyi Cherkasy National University. ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-3999-9459>

Бібліографічний опис:

Темченко, А. (2020) Міфологема подорожі в локативних конструкціях лікувальних текстів українців. *Народна творчість та етнологія*, 3 (385), 45–62.

Temchenko, A. (2020) Mythologeme of the Travel in the Locative Constructions of the Ukrainians Healing Texts. *Folk Art and Ethnology*, 3 (385), 45–62.

МІФОЛОГЕМА ПОДОРОЖІ В ЛОКАТИВНИХ КОНСТРУКЦІЯХ ЛІКУВАЛЬНИХ ТЕКСТІВ УКРАЇНЦІВ

Анотація / Abstract

У статті досліджено семантику обрядового руху, який здійснює міфологічний персонаж. Мета публікації полягає у висвітленні окремих аспектів обрядового руху, описи якого фіксується в локативних конструкціях лікувальних текстів. Методи дослідження мають міждисциплінарний характер і стосуються суміжних гуманітарних галузей – етнології, фольклористики, лінгвістики та філософії.

У лікувальних текстах продукуються два види обрядового руху – доцентровий і відцентровий. Доцентрові текстові конструкції реалізують ідею впорядкування неконтрольованих рухів, наслідком яких є розбалансування тілесної структури. Відповідні мотиви пов'язані із символікою небесних тіл і дублюють їхній рух, ніби запускаючи механізм життя. Відцентровий рух також є необхідною умовою магічного лікування, доцільність якого реалізується в мотивах звільнення від стану спазматичного заціпеніння. Розбалансування тілесної залякості здійснюється шляхом виконання магічних операцій з міфічними об'єктами, що символізують стан абсолютної статичності. У такій ситуації аналогом недужого є лише ті об'єкти, які за своїми характеристиками протиставляються здоровому й міцному тілу, утворюючи дуальні пари з маркуванням + / –. Характерною ознакою відцентрового руху є його описовість, яка презентується як подорож сакрального покровителя. На відміну від казкових сюжетів, у лікувальних текстах описи подорожі є стислими і складаються з лаконічних слів-маркерів, що позначають її головні етапи. Знаковими етапами цієї подорожі є ріка / межа; міст / переправа; гора, скеля / центр світу; дерево / вісь світу; знаковими персонажами є тотемні істоти (пес, баран, кінь) і християнські святі. Окреме місце займають тексти, де згадується «острів мертвих», що активується в мотивах зупинки кровотечі.

Ключові слова: міф, простір, лікувальний текст, подорож, доцентровий / відцентровий рух, тотем, поховальні обряди, казка.

The semantics of the ritual action, realized by a mythological character is studied in the article. The published work is aimed at the explanation of separate aspects of the ritual action, which description is fixed in the locative constructions of healing texts. The research methods are interdisciplinary in their nature and concern to adjacent humanities, i.e. Ethnology, Folkloristics, Linguistics and Philosophy.

There are two types of the ritual action in the healing texts, namely centripetal and centrifugal. Centripetal textual constructions realize the idea of the ordering of the uncontrolled actions, which upshot is in the imbalance of corporal structure. The appropriate motifs are connected with the symbolism of the celestial bodies and duplicate their action as if they start up the mechanism of life. Centrifugal action is also a necessary condition of magical healing, which expediency is realized in the motifs of liberation from the state of spasmodic numbness. Imbalance of the corporeal numbness is realized by the way of execution of the magical operations with mythical objects, symbolizing the state of absolute statics. In such situation the analogue of the sick includes only those objects, which by their characteristics are opposed to a healthy and strong body, forming dual pairs with the + / – marking. Descriptiveness is a typical feature of the centrifugal action. It is presented as a travel of the sacred patron. Unlike the fairy plots, the descriptions of the travel in the healing texts are concise and consist of the laconic word-markers, designating its major phases. Significant stages of this journey are the river / border; bridge / crossing; mountain, rock / center of the world; tree / axis of the world. Totemic creatures (dog, sheep, horse) and Christian saints act as iconic characters. A special place is distinguished for the texts, where the 'island of the dead' is mentioned. It is activated in the motifs of the bleeding halt.

Keywords: a myth, space, a healing text, a travel, centripetal / centrifugal action, a totem, funeral rites, a fairy tale.

Вступ. Важливим компонентом лікувального тексту є описи обрядового простору, в межах якого активується прагматика міфу (мається на увазі його моделювальні, регулятивні, табустичні функції). Очевидно, що обрядовий простір має відповідати певним критеріям. На відміну від буденного, він гомогенний, ізольований і замкнений, «відкривання-закривання» якого відбувається за певних умов, що регулюються міфом. Крім цього, обрядовий простір становить ідеальну природно- чи культурно-ландшафтну модель, альмагуючи бінарні протиставлення вертикалі й горизонталі, статичності й динаміки, наповненості й порожнечі, прямокутності й округлості, доцентровості й відцентровості, периметральності й радіальності.

Додаткового уточнення вимагає термінологія дослідження. Зокрема, поняття «лікувальний міф» відрізняється від усталеного терміна «замовляння», оскільки стосується не лише словесної, але й акціональної складової обряду, включаючи аналогічні сюжети інших жанрів міфопоетичної творчості. Словосполучення «локативна конструкція», запозичене з лінгвістики, позначає презентацію просторових відношень у синтаксичних сполуках лікувального тексту.

Проблеми, пов'язані з міфологізацією простору, цікавлять учених різних гуманітарних галузей [19, с. 32–37; 11, с. 51–82; 37, с. 227–284; 47, с. 144–157] та ін. Окремі аспекти, що стосуються цього питання, були висвітлені також у попередніх публікаціях автора [34, с. 260–268; 31, с. 42–50]. Натомість неузгодженими залишаються певні позиції, акцентовані на динаміці міфологічного персонажа. На відміну від статичних образів, які стоять, сидять або лежать [32, с. 117–119], рухомі персонажі відрізняються за своїми функціональними характеристиками. У лікувальних текстах їхній рух є цілеспрямованим, узгодженим і завершеним, тому може класифікуватися як подорож, семантика якої є неоднорідною. В обрядах, спрямованих на упорядкування неконтрольованих рухів¹, викликаних шкідливими діями хтонічних істот або їхніх adeptів, переважають доцентрові сили. За допомогою *motus centri est*² відбувається ущільнення простору шляхом концентрації його силового поля в конкретному місці, що пояснює семантику міфологічного центру. Мета виконання таких текстів полягає в збалансуванні руху, що корелюється з рухом сонця, а також інших астральних світил.

Водночас інтенсивна статика викликає внутрішню напругу, яка загрожує дестабілізації системи, що у свою чергу спонукає

до її ентропії³. Зазначені процеси є циклічними, тому «передбачені» й регульовані міфом як універсальної «операційної системи» балансів і противаг. У результаті цього виникає потреба в моделюванні іншого руху, пов'язаного з виходом назовні – *e media movere*⁴, за параметри «свого», «захищеного» простору, що передбачає відкривання межі з «тим» («чужим», «іншим») світом.

Зважаючи на зазначене вище, формулюється **мета** статті, яка полягає в спробі дослідження різних аспектів руху – доцентрового і відцентрового, що реалізується також як міфологема подорожі. **Актуальність** обраної тематики засвідчується тим, що подорож не лише є елементом міфологічного мотиву архаїчного походження, але й складає окрему філософську категорію, асоціюючись із важливою онтологічною проблемою буття індивіда, зокрема, процесом його ініціальної індивідуалізації або моментом «великого переходу» *in infinitum*⁵.

Motus centri est. Ідея доцентрового руху (церковнослов'янське *посолонь*) нерозривно пов'язана з динамікою як головною властивістю життя, тому образ подорожі має метафізичне прочитання, натомість зупинка або відсутність руху сакрального покровителя асоціюється з протилежними значеннями: «По Сіонській горі по шовковій траві їхав святий Єгорій на білім коні, там кінь спіткнувся, в раби Божої (ім'я) сустав звихнувся» [30, № 9]; «Димище, димище візьми свої зубища і неси їх в ліс на сучища <...>, де нічого не ходить, де нічого не родить» [17, № 526]. У цьому контексті відсутність руху асоціюється з дотичними за значенням поняттями зі значенням статичності: ставити → представитися → померти, спочивати → спочилий / спати → російське усопший → покійник, заклакнути, задубнути → померти. Оскільки поняття подорожі є неподільним з ідеєю руху й життя, зрозумілою стає семантика хресної ходи як *motus centri est*, яка здійснюється навколо центру – храму, будинку, селища або іншого об'єкта (скажімо криниці, річки, гори)⁶. Мета хресної ходи полягає

в тому, щоб «запустити» механізм життя *motus solis*⁷, убезпечивши його від несвоечасної раптової зупинки. Наприклад, перед пологами породілля намагалася без сторонньої допомоги (!) обійти навколо хати / столу або це здійснювали інші жінки (її обрядові дублерки), коли потуги були важкими чи несподіваними: «Як породілля родить, то треба навколо хати під вікном ходити (і говорити): “От Лаври до Перги (назва села) Божа Мати йшла, в'язку золотих ключів несла, золотії ворота відчинять, кощі-мощі роздвигать”» [17, № 3]. Рух по колу є архетипною дією, оскільки повторює ходу Першої Небесної Породіллі: «Пречиста Божа Мати кругом престолу ходила, золотії ключі з правого боку носила, золотії замки відімкніть, Царські ворота відімкніть» [17, № 7]. Порівняймо зі смисловою аналогією «одужати – одходити»: «Господи милосердний! Поможі мені сі плаксивиці одходити <...> не я їх визиваю, не я їх викликаю» [22, с. 65].

В окремих обрядах відбувалися дії імітативного характеру, що дублюють концентричні рухи сакрального покровителя. Прикладом може слугувати лікування «соняшниць», під час якого на живіт хворого ставили миску з перевернутим догори дном горщиком (модель центру), наповненим термічно очищеним «на жару», але не приготованим до стану каші (культурного об'єкта), пшоном [43, с. 122–123]. Відповідні дії класифікуються як бінарні, оскільки оперують у межах опозиції «сире – варене» (*le cru et le cuit*), виокремленої свого часу К.-Л. Стросом як один зі смислових кодів первісного суспільства [48]. Перевернутий горщик разом з мискою утворював два різних за діаметром «замкнених» і «перевернутих» кола (порівняймо з апотропейною семантикою перекидання-перевертання, зокрема, одягання сорочки або «другого/обрядового тіла» «пазухою на спину» під час відсилання «переляку» [22, с. 59], і перекидання-розбивання посуду на похоронах). У межах внутрішнього кола виконували ритуальне відсікання недуги шляхом кон-

центричних рухів ножем навколо дна горщика. Водіння по колу не є довільним, оскільки в ході виконання обряду виголошується магичний текст-молитва до Миколая, Варвари і «Господа Милосердного», які «направляють» руку знахаря й підтверджують «легитимність» цих дій. Крім ножа, використовували також веретено й гребінку. Можливо, за допомогою гребінки «вичісували» недугу, а веретеном її викручували. Аналогічні дії виконували під час обрядів чарування, де веретено крутили в протилежному напрямку, ніби *перепрограмовуючи* час і простір, у межах якого моделюються потрібні для виконавця обряду наслідки. Завершальною дією було очищення обрядових предметів. Процес магичної дезінфекції виконували в межах зовнішнього кола – миски, після чого обрядове «вариво» виливали в помий, «бо надвір виливати гріх». Схожими є магичні дії під час лікування «переляку». Для цього знахар катав яйце навколо пупа хворого. У такий спосіб відбувалося магичне переміщення «переляку» в яйце – герметично закриту капсулу, яку потім згодовували нечистій тварині, як правило, собаці, або топили в річці: «Викачуйтесь, ляки, вишіптуйтесь, ляки, чоловічі, жіночі, дівочі, парубочі, панські, циганські, котячі, щенячі, собачі, курячі, коров'ячі, волов'ячі, кінські, качині, гусині, горючі, бігучі, повзучі, летучі, водяні, вітряні, пристрітні, наговорені. Викачуйтесь, ляки, вишіптуйтесь, ляки» [17, № 185].

Аналогічне значення мають обряди, виконавці яких обмежують себе захисним «сонячним», «зоряним» колом, що пояснює семантику дотичних обрядів, зокрема ритуального підперізування, обв'язування, окреслювання: «Ішла Божа Мати ясною горою, шовковою травою, місяцем обгородилася, сонечком підперезалася» [17, № 435]; «Іду я во суд, сонце в лице, місяць в плече, зорею підпережусь, нікого не боюсь»⁸. Розташування виконавця тексту «лицем до сонця, спиною до місяця» моделює збільшення сонця-світла і обмежує дію

темних сил. Відповідна експозиція передбачає відтворення «сходу сонця» в будь-який проміжок часу (орнаментальні композиції сходу сонця набувають вигляду монограм <O> / ◻<O>◻ / ◻<>◻, що прикрашають вікна будівель до нашого часу).

На відміну від буденного мислення, міфологічна свідомість передбачає діалектне сприйняття смислової опозиції «динаміка – статика», тому тимчасова зупинка сакрального покровителя може бути передбачена сценарієм міфу, оскільки є необхідною умовою лікувального обряду. Відповідні сюжети видаються логічними, коли стан нерухомості є зразком для наслідування в ситуаціях, викликаних «зайвим» рухом – кровотечею, «звихом», «підорвою» або «підвієм»: «Ішов Христос до Йордані-ріки, і Ангел ішов. Христос став і Ангел став, і Йордань-ріка стала» [22, с. 36; 17, № 272–273]; «Я уже уговорю, умовляю, золотничка на місці встановляю»; «А хватить тобі (вітер) ходить по той голові, по тих очах, по тих грудях, по тих руках, по тих ногах крутитися, тобі треба іти в ліс становитися» [17, № 590, 592, 616]. Звідси стає зрозумілою семантика обрядового стояння, що фіксує зрушені кістки або грижу, а також «зупиняє» розповсюдження бородавок: «Виходили на улицу, молоденький місяць, де ступив, там і стій <...> бери правою рукою з-під лівої ноги землі і перекидаєш через плече і говориш: «Місячик, місячик, який ти сам чистий, очисти моє тіло од прищів» [17, № 346].

E media movere. Моделювання відцентрового руху практикується в обрядах, мета виконання яких полягає в послабленні спазматичного болю, тобто звільненні від стану надмірної статичності (заціпеніння, заклікості), викликаного захворюванням судомного характеру – правцем, неврозом, епілепсією, інтоксикацією, забоєм. Лікування відбувається за допомогою провокативних текстів / дій, що мали зрушити з місця «заніміле» тіло або «розблокувати» стресову ситуацію. Створення відповідної парадигми має убезпечити від клінічних наслідків судом,

зокрема втрати свідомості й «завмирання», що розумілися як стани, наближені до смерті [27, с. 318–320].

Послаблення тілесних судом (мікрокосму) передбачає виконання аналогічних дій із природними об'єктами, що є зразками статички (макрокосмом). Смысл відповідних зіставлень очевидний і криється в міфологічній тотожності «природного» і «людського». У лікувальних тестах одним з еталонів статички є образ «чорного дуба», що його має зрубати «чорний чоловік». У цьому разі актуалізуються образи, які протиставляються небесним покровителям (світлу і сонцю), про що свідчить чорний колір. Відповідні маркування указують на їхню хтонічну природу, здатну активувати стан «контрольованого хаосу». Очевидно, мова йде не про знищення *axis mundi*⁹, результатом якого є руйнація усього світу¹⁰, а про його потойбічну проекцію – антидрево¹¹, пропорції якого внаслідок хвороби є збільшеними. У такий спосіб відбувається урівноваження міфологічних полярностей, що символізують бінарні протиставлення життя і смерті: «Ішов чорний дід, чорні очі, чорні брови, ішов чорного дуба рубати, чорні тріски літали, Каті чорне горе ізганяли»; «Ішов чоловік, у чорній шапці, у чорній сорочці, чорні штани, чорні постолі, чорні онучі <...>, і сам чорний. Ішов чорною дорогою з чорною сокирою чорного дуба рубати» [17, № 427–429]. Рудименти звернень до потойбічних істот дійшли до нашого часу як дитячі страшні історії, але з тією відмінністю, що їхнє виконання продукує протилежні стани заціпеніння–оніміння, викликані страхом. Порівняймо: «Чорний-чорний ліс, у якому стоїть чорна-чорна хатинка з чорним-чорним столом, на якому лежить чорний-чорний гроб або чорна-чорна книга, скелет, відро крові» і т. п. Подібні сюжети можуть бути локальними варіаціями індоєвропейських міфологічних мотивів. Зокрема, під час лікування лихоманки натільний одяг хворого вивішували на дерево (тотем?), яке мало перейняти недугу¹². Не виключено, що згодом це дерево зрубували і спалювали як

потенційно небезпечний об'єкт. Цікавими видаються також аналогії із сюжетами сновидінь¹³, у яких падіння високого й міцного дерева віщує несподівану смерть здорової людини¹⁴.

Створення динамічних текстових конструкцій, які описують рух від центру [33, с. 122–127], передбачає не лише перетин межі «свого» і «чужого» («цього» і «того») світу, але й фіксує кінцеву мету цієї подорожі – місце, де фокусуються всі протилежності міфологічної картини світу («життя – смерті», «минулого – майбутнього», «теперішнього – майбутнього», «півночі – півдня», «сходу – заходу» тощо). У зв'язку із цим подорож здійснюють сакральні покровителі або їхні адепти – шамани й знахарі. Можливо, містеріальне програвання такої подорожі здійснювалося виконавцем обряду, який мав наблизитися до критичних точок міфологічного простору, зокрема, його центру (піднятися на гору), або перетнути межу з «тим» світом (переправитися через ріку, відвідати кладовище), або досягти порубіжного «місця сили» (перехрестя). Необхідність подорожі *extra peregrinatione*¹⁵ зумовлена логікою міфу, оскільки хвороба є елементом потойбічного світу і привноситься у світ людей «врагами», «відьмами», «упирями» та іншими «нечистими» істотами. Сакральний покровитель здійснює зворотний шлях, ніби повертаючи недугу «на своє місце»: «Йшов святий Авраам по крутих горах, по мохах, болотах, по низьких лозах, замочивсь, заросивсь, ніде йому спочить, прийшов і сів, спочив на сірім коні; устав і пішов, за собою перелогі, соняшниці, уроки, примовки поніс» [43, с. 123].

Описи подорожі подекуди складають окремі сюжети, схожі за своєю образною семантикою на казкові [21], що дає змогу частково відтворити нез'ясовані елементи міфологічних уявлень про потойбічний світ. Так само, як у чарівній казці, опис подорожі нагадує інструкцію, виконання якої є необхідною умовою після виходу за межі культурного периметра (помешкання, дворища або

поселення). Подорож зображується стисло, але складається враження повного й докладного її опису. Подібна диспропорція між формою тексту та його обрядовим змістом зумовлена тим, що опис складається зі слів-маркерів, здатних розгортатися в наративні конструкції. Прикладом може слугувати текст від «стиклизни» (сказу), де три брати мандрують за ліками: «Йшли собі три брати, балакали, в стиклого собаки питали. Іди правою дорогою, через Йорданську ріку, на Висолянську гору: там ходить баран з великими рогами, і вистрижи йому вовну меж рогами і вернися назад. Йорданської води набери, білого каменя від скали влупи і да допоможуть мені всі святі хранителі замовляти, заклинати від стиклого собаки» [43, с. 134]. Секрет лікування хвороби розповідає «стиклий» собака, можливо тотемна істота, яка уособлює дух хвороби. Собака вказує напрям (ріка → гора) і спосіб досягнення мети («йти правою дорогою», тобто правильною, сильною). Зрозуміло, що ритуальна переправа символізує перехід в «інший» світ, розташований по той бік ріки, а сходження на гору – локалізує *sacrum agrum*¹⁶. Метою подорожі є зустріч зі священною твариною – «бараном з великими рогами», апелювання до якої є знаковим. Так, в інших текстах за допомогою вовни барана зупиняють кровотечу: «Ішов баран із крутими рогами густими лозами. Іскинь руно, заткни жерело (кровотечу)» [22, с. 34], тобто використання цього образу не випадкове і може пояснюватися цілющими властивостями вовни¹⁷. У міфології «вовна» є атрибутом «свого», «свійського» і протиставляється «чужій», шкідливій волохатості – «шерсті», що асоціюється з «диким» світом природи. Порівняймо з евфемізмом «вовк в овечій шкурі» як образним поєднанням протилежних понять. Звідси мотиви заклинання «пошесті»: «Волос, волос, вийди на колос». Паралельно хутро є ознакою достатку, оскільки волохатою є худоба, що відбилося у весільних звичаях садити молодих на кожух. Отже, вовна барана в цьому контексті симво-

лізує життя і багатство. Відповідні уявлення зіставляються з віруваннями інших народів. Зокрема, у давньогрецькій «Одисеї» золоте руно вважалося гарантом достатку давніх колхів. Існує думка, що вовну барана використовували для добування золота.

На зворотному шляху брати мають набрати води з «Йорданської ріки» і «влупити» зі скелі «білого каменя». У цьому контексті «Йорданська ріка» є не просто межею з «тим» світом, але опосередковано асоціюється з «рікою забуття», аналогічної міфологічним Лето чи Стікс. Набирання води на початку подорожі (при вході до потойбічного світу) символізує смерть (не-повернення), тому це здійснюється тоді, коли брати повертаються з «того» світу, що має протилежне значення і стимулює повернення хворого до життя.

У схожих за своєю тематикою обрядових текстах зворотний шлях описується доволі фрагментарно. Зазначається лише спосіб правильного повернення, «не оглядаючись» або «задом наперед», що свідчить про існування табу на контакти з потойбічним. Подібні описи могли навмисне приховувати, щоб не «світити» зворотний шлях із «того» світу. У цьому сенсі образ «білої скелі» може співвідноситися з людським кістяком – «білим тілом», «білою кісткою» [42, с. 189]. Подорож братів нагадує також казковий сюжет про шлях до джерел із «живою» і «мертвою» водами, розташованих по праву й ліву руку відповідно («іди правою дорогою»). Зокрема, «мертву» воду використовували під час лікування гострого болю або інфекційних захворювань (у даному разі «стиклизни»). Обрядовим еквівалентом «мертвої» є вода, якою обмивали тіло покійника, або мотузка, за допомогою якої фіксували його ноги. Натяки на використання в магічно-лікувальній практиці «живої» води трапляються в текстах «від більма»: «За високою горою, три роднікі стояло, один – білий, другий – сірий, третій – чорний. Білий білого лічить, сірий сірого лічить, чорний чорного лічить, рабу Божому більма

з ока злічить» [17, № 415]. Можливо, що «живою» називали також «непечату», або «зоряну», воду.

Головною перепорою під час подорожі до потойбічного світу є «Йорданська ріка». У зв'язку із цим важливим сюжетним елементом подорожі є мотив переправи, який може вказувати на місця обрядового поховання «за рікою». Історичні факти свідчать, що природні перепони – ріка або гора – виконували функцію межі, яка розділяла світ живих і світ мертвих¹⁸. Аналогічним чином формувався культурний ландшафт середньовічних поселень. Так, у давньому Новгороді цвинтар розташовувався на протилежному березі р. Чернави. У циклі билин про Садка Чернавою звали молодшу дочку морського царя, з якою мав одружитися купець [2, с. 345]¹⁹. На думку В. Проппа, «усі види переправи <...> походять від уявлень про шлях померлого до іншого світу, а деякі досить точно описують і поховальні обряди» [21, с. 202]. У зв'язку із цим власне переправа, тобто момент трансформації «живого» на «мертве», табується і не відтворюється на звуковому рівні (не продукується живими). Натомість констатується лише факт переходу.

У текстах-описах переправи найчастіше згадується образ Богородиці, що може бути рудиментом давніх вірувань про Велику Богиню, яка народжує і забирає до себе душі померлих (порівняймо з «лоном землі»): «Через синє море Божа Матір йшла, золотого крижика несла»; «Ішла Божа Мати через місточок, через жовтий пісочок»; «Ішла Божа Мати кленовим мостом-місточком, золотим хресточком» [17, № 185, 441–442], що може бути алегоричним описом іконічних зображень Святої під час поховальних відправ. Кленовий міст (як варіант «калиновий») є символом «останньої» межі, на що вказує матеріал, з якого він виготовлений, оскільки за своїм фізичними характеристиками клен / калина не придатні для будівництва міцної переправи. Однак з білого клена (явора) виготовляли верхню частину гуслів (тому в билинах вони «яворчаті»). Можливо,

під музичний супровід цього інструмента виконували *кощуни* (давньоруське *кощуна* – «байка» [16, с. 1308]) – заупокійні гімни: «тщеславия деля плачюся, а одшежше упиваются и кощуны деют» [23, с. 119]. Пісок також є маркером смерті, оскільки конкретизує місце поховання: «Не стій на могилі, не кидай пісочку, / Бо тяжко і важко серцю й животочку» [13, с. 115, 125].

Традиційне розташування некрополів за рікою пояснює походження образу «острова мертвих»: «На синьому морі стояв острів, на тому острові була береза. Під білою березою стояла нова труна, а в тій труні лежала мертва дівиця. Вставай, дівиця, годі тобі спати, бери голку й шовки і будеш рани зашивати і кров останавливати» [12, с. 10]. Мотив зашивання рани покійником співвідноситься зі звичаями прикладати до ураженого місця «мертву кістку» чи «свіжу» могильну землю (порівняймо з «ноюю труною»). Розташування труни під березою порівнюється з обрядами поховання біля дерев [3, с. 130], а також звичаями саджати дерево на могилі. Відповідні сюжети є рудиментами давніх обрядів ініціації [21, с. 127] і символізують перехід у стан прашура. Порівняймо: «Щоб з калиноньки цвіту не рвати, / Та щоб на горі терну не щипати, / Бо калиновий цвіт – Ганнино личко, / А на горі терен – Ганнині очі [13, с. 213]; «Рябіна, рябіна, рідна ти моя мати, візьми ти від мене болізню, я тебе до віку не буду ламати» [17, № 559].

Сприйняття ріки як символу «останньої межі» пояснює семантику лікування лихоманки: «Хвора на лихоманку йде до ріки на сході, стає до неї спиною і, кидаючи через себе хліб і пшоно, говорить: “Добридень вам, таточки-голубчики! Вас сімдесят сім і нате вам пшона усім”» [22, с. 91]. Обрядове частування духу сімдесяти семи лихоманок свідчить про те, що ріка є місцем їхнього перебування (порівняймо з казковою р. Смородиною, яка розмежовує два світи – «цей» і «той»). Масові захворювання, що виникали внаслідок довільного розповсюдження інфекції, розцінювалися

як несанкціоноване порушення межі духом недуги. У міфологічних текстах лихоманки виходять «з моря», щоб «морити людей» (порівняймо: Смородина ← море ← *moro ← *mer – «смерть» = *mert – «умирати», звідси литовське *Māras* – «мор, чума», санскритське *maras, māras* – «смерть, мор» [46, с. 326; 7, с. 211, 223–226]). У літературознавстві відповідні зіставлення класифікуються як анафори, які ґрунтуються, найвірогідніше, на практичних спостереженнях про те, що вода може бути джерелом інфекції, симптомами якої є жар і лихоманка: «На горі на Голгофі стояв дуб веперський²⁰. Під тим дубом сиділо сім мучеників <...> і виділи диво прешащнее, чуднее, і вийшло з моря сімнадцять жен, просто нагіє, распоясавше, розпущені волоса. Підійшов к їм Іван Предтеча, начал їх питать. Кто ви такіі, куди йдете? Ми йдемо на град Христовий людей мучити, кров пити, тіло томити, смерті предавати» [22, с. 92]. Стилізація лікувального тексту під церковнослов'янську мову зіставляється з есхатологічними іконописними сюжетами «море віддає своїх мерців» [26, іл. 183], що зображують наслідки «страшного суду» як візуального підтвердження вірувань про можливість такого вторгнення. Образи лихоманок, які перебувають у воді, зіставляються з нечистими мерцями – душами потопельників і самовбивць. Під час засухи (не відспівані й не «запечатані», тобто не прикріплені до землі) тіла потопельників викопували й «пускали за водою», ніби повертаючи їх у момент фатального занурення (переходу на «той» світ), оскільки «за законом жанру» потопельники мають бути не похованими в землі, а перетворитися на «морських людей», водяних або русалок.

Рудименти архаїчних уявлень про ріку як «тієї» сторони простежуються в мовному матеріалі. Зокрема, **rajъ* зіставляється з **rojъ* / **rěka*, де *rajъ* є похідним від **rojъ* і позначає поняття, пов'язане з течією ріки, на кшталт «зарічний». Через водний потік перевозили покійників, які буквально попадали в *rajъ*. Звідси походження звичаїв ховати в

човнах. У цій ситуації покійників називали табуйованими – **navъ* чи **navъjъ*. Можливо, це стосувалося не лише покійних, але й невиліковно хворих, яких переправляли на протилежний берег, що підтверджує знакове ставлення до сліпих і калік у традиційній культурі (порівняймо з чеським *Unaviti* – «убити, уморити»): «Ішли старці трьома потоками» [22, с. 34]; «Йшли каліки через три ріки» [17, № 297]. Цікавими є висновки О. Трубачова, який порівнює слов'янське *navъ* – «мертвий» з давньогрецьким *navъ*, латинським *Navis* – «корабель» (порівняймо з образом перевізника Харона). Учений цитує Е. Полومه, який вважає індоєвропейські форми **nāu-s* – «корабель, човен» і **nāu-s* – «мертвий» синонімами, що позначають «похованого у човні». Звідси грецьке *ναός* – «храм», французьке *nef* – «корабель» = *nef d'église* – «церковний неф»; латинське *navis* – «корабель». Коли храм – це дім мертвих, то **nāu-s* – «корабель мертвих» [38, с. 173–174]. Відповідні гіпотези підтверджуються тим, що звичайний човен позначали іншим словом: індоєвропейське **riou̯iōt* – «вантажне судно», грецьке *πλοτον* – «транспортне, торговельне судно». Можливо тому опанування водної стихії асоціюється зі здатністю віщувати «розмите» майбутнє. Порівняймо: час плине – вода плине, ріка → про-рікати → давньоруське *ректи* → на-рікати – «передбачати, вибирати долю».

В окремих текстах переправа здійснюється за допомогою коня: «Їхав Юрій на білім коні, білі губи, білі зуби, сам білий, в біле одягся, білим підперезався» [22, с. 49]; «Їхав Юрій на білому коні, на ньому білі шати, біла шабля, нагай золотий» [12, с. 11]; «Їхав святий отець Миколай на білім коні до білої церкви, а в білій церкві, на білім престолі – Пресвята Діва Марія» [43, с. 142]. Археологічні дослідження свідчать про ритуальне застосування коня в поховальній обрядовості, тому у фольклорі його наділяли чарівними властивостями. Наприклад, траву, що виросла із зиниці кінського черепа, вважали цілющою [29, с. 12]. В образах

св. Юрія / св. Миколая проглядаються ознаки ангела-охоронця або провідника душі, на що вказує їхній колір. Білизна асоціюється із втратою тілесності (тому привиди уявляються білястим маревом), що пояснює звичай одягати на смерть білий одяг, в'язати на хрести валові рушники тощо. У лікувальних текстах «уроки» відсилають «на білі сороки», тобто в безтілесний світ мертвих [12, с. 12]. Підтвердженням приналежності білого кольору до потойбічного світу є застосування його в замовляннях кровотечі, де він згадується поряд з образами нерухомого каменя: «Тури турчини, білі білчини город орали, рожу сіяли, рожа зійшла, кров не пішла» [44, с. 146] ↔ «Посіяла дівка рожу на камені, рожа не зійшла, в раби Божої <...> кров <...> не пішла» [30, с. 15]; «Їхав святий Юрій на білім коні: кінь біжить аж камінь січе, да буде проклята кров, котра потече» [22, с. 37]. Поряд зі святими іноді фігурують образи тотемних тварин – псів / хортів, які володіють здатністю перетинати межу з потойбічним [45, с. 71–79]: «Їхав Юрій на білім коні, а за тим конем бігло дванадцять псів»; «Ішов старець із трьома торбами, із трьома ціпками, ці трьома хортами» [22, с. 48]. На зв'язок хортів з «потойбічним» вказує їхнє походження (з глини / землі), темний колір (порівняймо зі загадкою про вовків: «Прийшла темнота під наші ворота»), здатність обертатися на покійних (на Поліссі при зустрічі з вовком називали ім'я нещодавно померлого мисливця, а на Чернігівщині імена трьох прашурів) [6, с. 412]. Це пояснює, чому в лікувальних обрядах собачу слину застосовують як ліки від більма (порівняймо: назва хвороби також вказує на її зв'язок з потойбічним).

Очевидно, локалізація місць поховання «за рікою / на острові» властива територіям з водоймами. Недостатньо висвітленими залишаються інші ареали проживання східних слов'ян, де ландшафтними перепонами на шляху до «потойбічного» є природні підвищення – «гора», «біля скеля», «камінь». У просторі культури імітацією

природних підвищень є могильні насипи. Традиція утворювати по периметру поховання земляне підвищення пов'язується з давніми віруваннями про велетнів, або вільців, обриси тіл яких повторюють кургани, на вершинах яких могли ставити надмогильні знаки – стовпи-бобвани (імітація дерева)²¹ або стелоподібні камені (імітація скелі)²², що зіставляється з пізнішими переосмисленнями цих образів у фольклорі (див. вище). На гору (могилу?) подорожує душа після смерті (порівняймо з російським «отправиться на горку» – «померти»), що пояснює звичай не зрізати нігті важкохворим, щоб вони могли «чіплятися» ними за круті схили гори, а також випікати обрядове печиво у вигляді поминальних «драбинок» [1, с. 205–207]. У лікувальних текстах сходження на гору (імітація поховального обряду) асоціюється з припиненням кровотечі (ознакою неживого тіла) або зціленням від «злої хвороби»: (порівняймо: «горбатого могила виправить»): «Іде Ісус Христос на кам'яну гору, на камінь ступає, кров замовляє раба Божого (ім'я)» [22, с. 35]²³; «Вийшов золотий чоловік з золотої церкви і йшов на золоту гору у золотім вбранні і здибав його (ім'я). Падає він на коліна і просить золотого чоловіка: “Золотий чоловік, прошу тебе, вижени з мене злу хворобу!”» [30, с. 16]. У міфології «золото», так само як «гора», співвідноситься із семантикою потойбічного світу, що може пояснюватися знахідками коштовних артефактів у давніх (курганних) похованнях. Асоціативні зіставлення «золотого» й «потойбічного» пояснюється також космологічними уявленнями. За народними повір'ями, «золоте» сонце вночі «сідає» в море, звідки його на небо викочують чорти [43, с. 13–14]. Нічне перебування сонця в морі / потойбічному світі (порівняймо: море ← *mer-/*mog- «смерть») уподібнюється подорожі покійного, де він набуває ознак «золотого чоловіка» – прашура, до якого звертаються за допомогою (див. вище). Звідси пояснення, чому на середньовічних південнослов'янських надгробках поряд з

місяцем зображують сонце [4, с. 178–179]. На співвідношення «золотого» й «потойбічного» вказує також його зв'язок з культом Велеса і застосування грошей у поховальній обрядовості [39, с. 64, 67].

Зв'язок «гори» з поховальною обрядовістю, зокрема кремацією, простежуємо в семантичних паралелях «горіння» і «горя»: словенське *gorje*, давньопольське *gorze* – «горе, плач»; але литовське *gariu* – «палити, спалахувати від гніву», давньоірландське *gorim* – «грію», давньопруське *gorme*, давньоіндійське *gharmás* – «спека» [41, с. 441], литовське *gareti* – «палити», давньоіндійське *ghrnoti* – «світить, палає». Порівняймо: давньоіндійське *giris* – «гора», албанське *gur* – «камінь» [15, с. 126–127] (ковальське горно також формою нагадує гору). При лікуванні «сухот» (туберкульозу) або «рожі» імітували спалювання хворого як покійного. Для цього хвору дитину саджали в піч або підпалювали з чотирьох боків ураженого місця пучки конопель: «обв'язували <...> червоним поясом, розкладали на ньому дев'ять кучок паклі і підпалювали, не допускаючи горіти поясу» [43, с. 125, 129]. За логікою обряду спалювання «старого», непридатного тіла знищувало властиві йому хвороби, тобто виконання цієї дії передбачає отримання «нового» тіла, що опосередковано указує на існування вірувань в реінкарнацію. Однак звичаї умовного спалювання хворого можуть свідчити про факти кремації тіл інфікованих хворих з метою запобігання розповсюдження смертельних епідемій. Можливо, цим частково пояснюється спалення «винуватців» виникнення інфекцій – відьом і упирів.

Зіставлення «горіння / горя» і «гори» зумовлене також природними явищами. Зокрема, блискавка влучає у найвищі місця ландшафту. У зв'язку з цим видається логічним, чому кремація («горіння») покійника («горе») відбувалися на горі й розуміється, як спосіб обрядового поєднання з небесним вогнем (церковнослов'янське *гора* – «верх», *горний* – «небесний»). Відповідне

припущення пояснює причетність Перуна блискавки до гори: польське *piorun* – «блискавка», українське «бодай тебе Перун забив» [43, с. 98], російське «метать гром и молнию», але: г. Пирін (Болгарія), г. Перун (Боснія), «Перуни врхъ» (Словакія), Перунова дубрава (Хорватія) [10, с. 34]. Надання блискавці сакральних ознак є пережитком праісторичних часів, коли людина ще не опанувала техніки добування вогню, тому вимушена була постійно підтримувати його горіння. Вшанування «природного / живого» вогню побутувало в давніх слов'ян, про що свідчить Густинський літопис: «Перконось, си є Перунъ, бѣше у них старший Бог, <...> йому ж яко Богові жертву приношаху і вогонь неугасающий зъ дубового древія невинно палях; аще б случилось за нерадением служащаго ерея коли оце вогню згаснути, такового ж ерея без всякого извета і милости убиваху» [18, с. 257]. У східних слов'ян збереглися рудименти вшанування «вселенського» вогню у вигляді заборони позичати жар з печі після заходу сонця. Згодом з блискавкою асоціювали грім і зливу, що пояснює вшанування Громовика землеробами й скотарями. Звідси співвіднесення Перуна з дощем, а грому – з ревом небесного бика: «Ревнув віл на сто гір». Образ бика може асоціюватися також із сузір'ям Тільця (латинською *Taurus*) – зоряним скупченням Гіад, названих греками на честь Зевса-Гіетія (Дошовика) [14, с. 206]. На відповідні паралелі указує образ чорного вола, місцем перебування якого є «круті і пусті гори»: «Несіте (ляки) на мохи, на болота, на круті гори, де вітер не віє і люди не ходять, півні не піють, вовки не виють. Там чорний віл на горі ходить, росу збиває, там увесь ляк пропадає» [17, № 168]. У Київській Русі бика темної масті приносили в жертву Громовику [40, с. 51]. Пережитки відповідних вірувань траплялися в XIX ст. у селян Російської Півночі, які на свято Іллі жертвували бика, відгодованого «усім миром» [24, с. 418].

Сприйняття «гори» як місця «горіння / горя» пояснює, чому хвороби відсилають на

«високі гори»: «Нічниці, сестриці, летіть в щирі бори, на високі гори, де півнів голос не заходить»; «Летіть (ляки) на холми <...> де людський голос ніколи не заходить, там вас птахи роздовбають, кігтями рознесуть» [17, № 68, 243]. Відсутність людського й півнячого голосу пояснює, чому окремі гори називали Лисими, маківки яких могли розчищати або навмисне випалювати, імітуючи таким чином «присутність» Громовика: «Ідіть собі (уроки), куди огонь та дим, то туди й лишко за ним»; «Переполох, іди на пні, на дими» [22, с. 54, 61]. Найвідомішими є Лисі гори поблизу Києва, де було знайдено атрибути скіфської влади (можливо, жрецької), а також у Польщі між Кельцями і Сандомиром. На думку Б. Рибаківа, тут було розташоване капище священної трійці – Лади, Лелі і Єжи [24, с. 286]. У поліських текстах Лису гору згадують у замовляннях до худоби, що може бути рудиментарними згадками про жертвоприношення бика Перуну (див. вище): «Не пришла я стояти, а своїй корові молочка добувати <...> з чотирьох сторін, з Лисої гори» [17, № 854]. Очевидно, у святилищах на Лисих (Перунових) горах могли здійснювати магічні обряди: «На горі стоять три чорнокнижника, вони не уміють ні читати, ні писати, тільки уміють моїй (ім'я) нічниці говорити» [17, № 100]; «Десь ти мене мати в барвінку купала, / Купаючи, проклинала, щоб долі не мала. / Проклинала, доню, тоді твою долю, / На гору йшла, тебе несла, ще й води набрала» [20, с. 508]. Образи чорнокнижників (уособлення темноти) наближуються до міфологічних пращурів, тому на місці їхнього стояння не чути голос півня (втілення світла). Відсутність співу півня пояснюється також тим, що цих птахів приносили в жертву під час похвальних відправ: «Воїни Святослава занурювали в хвилі Дунаю немовлят і півнів від час погребіння воїнів, які загинули в битві» [5, с. 63].

Зв'язок гори з поховальними обрядами, а відтак потойбічним світом пояснює мотиви про «синій камінь», колір якого є маркером неживого стану (порівняймо:

синяк, посиніти, синець і т. д.), тому цей образ може позначати надмогильну кам'яну стелу – ймовірне місце перебування «гробових» змій: «Шкурапая змія на високій горі, під синім каменем» [17, № 664]. У текстах від зубного болю трапляється дотичний образ кам'яної баби, що сприймалась як скам'яніле тіло пращура: «Кам'яна баба стояла, рабі божій (ім'я) зуби замовляла» [17, № 543]. До кам'яних стел могли притулятися хворими частинами тіла, щоб «не щеміли і не боліли». Порівняймо з лексичним матеріалом: індоєвропейське *jek* – «лікувати, зцілювати», грецьке *αγιος* – «святий», індоєвропейське **ak-men* – «камінь, гора» (порівняймо: латинське *aqua* – «вода», але індоєвропейське **iag* – «вшановувати божество»). М. Сумцов зазначає, що в Харківській губернії до кам'яної баби приносили хворих дітей, на Покутті з двоголового ідола зішкрібали кам'яний пил, який змішували з водою і вживали як ліки. Під час засухи ідола клали на землю і поливали водою (порівняймо з ритуальними поливаннями могил нечистих покійників), коли літо видавалося занадто дощовим – ідола перевертали вниз головою. За народними переказами у Суботіві на Чигиринщині стояла кам'яна баба, до якої Богдан Хмельницький прив'язував поляків. Після смерті гетьмана її намагалися викопати, після чого почалася моровиця [35, с. 51].

Кам'яні стели, що повторюють обриси жіночого тіла, пов'язують з легендами про скам'яніння грішної жінки. Наприклад, у німецьких повір'ях розповідається, що на камінь може перетворитися дівчина, яка навмисне не відвідує недільної служби [28, с. 68–71]²⁴. Традиційне називання гір Бабиними підтверджує розташування на їхніх вершинах кам'яних антропоморфних стел, поблизу яких іноді знаходять дитячі могили. Б. Рибаків пов'язує такі найменування з образом архаїчної праматері на кшталт давньослов'янської Макоші – «богині урожаю і долі, уособлення усієї земної природи, якій могли приносити людські жертви» [23, с. 145].

Сприйняття гори як місця здійснення обрядів, зокрема поховальних і лікувальних (знищення), ніби підтверджує її непридатність для сільськогосподарських робіт (родючисть), що пояснює мотиви сіяння піску: «На горі Сіонській там турки пісок орали, сіяли, боронували, як тому піску не рости, не цвісти, так (ім'я) не боліти» [17, № 63]. Очевидною є смислова абсурдність цього мотиву. Так, священні для українців дії – оранку й сіяння («запліднення» матері-землі) – виконують «турки» (чужі), які замість зерна сіють пісок, що є аналогом до могильної землі (тіла покійників ховали нижче прошарку гумусу): «Летіть (пристріт) на синє море, на жовті піски [17, № 251]. У зв'язку з цим пісок поряд з маком могли використовувати як оберег від «урочних» очей: «як ви перерахуєте пісок <...> тоді до моєї корівки молока пристанете» [17, № 854].

У міфології різні види руху мають відмінну семантику й можуть утворювати опозиційні пари. Так, мотив подорожі за своїми ознаками протиставляється мотиву відсилання хвороби. Ключовою відмінністю між ними є описи потойбічного світу і шляху до нього. У мотивах відсилання «той» світ зображується в гіпертрофованих формах, звідси визначення шляху до нього як «розпутної, чорної» дороги «туди» [8, с. 267–276], «де сам Господь не ходить»: «Не йдіть. Ідіть собі розпутними шляхами, зустрічайтеся з звірами» [12, с. 10]; «Ідіть собі (хвороби) тим путем, де сам Господь не ходє» [22, с. 58]; «Крикливоці <...> ідіть на чорні ворота, на чорну дорогу, на чорний ліс, на очерети, на кам'яні щелі» [44, с. 148]. Із семантикою руху «туди» пов'язані назви небезпечних хвороб, наприклад, «переходу», що супроводжується втратою свідомості й судомми – симптомами з ознаками нерухомості. Раптовий стрес, інсульт, інфаркт називали «чорним переходом» [22, с. 67]. Хворого накривали чорним сукном (аналог землі) або ночвами (імітація «домовини»), на яких розбивали горщик (порівняймо з поховальними обрядами, під час яких били посуд /

перевертали ужиткові предмети); одягали сорочку («тіло») покійника; давали висусити (не-живу) кров молодого півня (жертва?), зарізаного на Меланку (наприкінці року). У цьому разі «чорне сукно» або «ночви» як імітації смерті (порівняймо: «Ішла чорна дівка з чорними відрами по чорну воду» [9, с. 5]) протиставляються «чорному кожуху», яким накривали хворого на епілепсію (імітація нового народження). Звідси опозиції, що діють у межах спільного семантичного поля, «яма – *vagin(a)*», «могила – матір / земля», «Баба Яга – баба повитуха», тому ночви залежно від обрядової ситуації можуть набувати подвійної семантики, зокрема, місця народження, родових вод, очищення на момент купання немовляти або домовини під час «чорного переходу».

Висновок. У лікувальних текстах продукуються два види обрядового руху – доцентровий і відцентровий, які можуть презентуватися як алегоричні описи подорожі міфологічного персонажа або втілюватися в мануальних жестах знахаря. Доцентрові текстові конструкції реалізують ідею упорядкування неконтрольованих рухів, наслідком яких є розбалансування тілесної структури. За допомогою *motus centri est* відбувається концентричне ущільнення, а відтак стабілізація центру міфологічної системи, що продукує аналогічні процеси в просторовій перспективі тексту.

Оскільки міфологічна картина світу виглядає як дуальна, очевидними видаються її протилежні властивості, зокрема зацікнення, що також провокує розбалансування й руйнацію системи. У цьому разі актуальними видаються відцентрові рухи, мета яких полягає у виведенні зі стану заціпеніння й нерухомості, що ототожнюється в цих контекстах зі смертю. Проміжним етапом між крайніми точками бінарності «до центру – від центру» як ситуативного варіанта опозиції «статика – динаміка» (елементу протиставлення «життя – смерті») є стани, що асоціюються з тимчасовою зупинкою міфологічного персонажа.

Необхідність «гальмування» зайвих рухів видаються доцільними з метою стабілізації «шкідливої» динаміки – переломів, «ударів» і кровотеч.

Доцентровий рух пов'язаний з астральною символікою, оскільки дублює траєкторію космічних тіл і узгоджується з дуальними параметрами міфічного хронотопу: півднем – північчю, сходом – заходом, світлом – темрявою. Очевидно, у цій ситуації нерухомість сакрального покровителя асоціюється із зупинкою небесних тіл, а відтак «завмиранням» планетарного часу і простору. У зв'язку із цим як центр інтуїтивно обирається природний чи культурний об'єкт, що символізує *axis mundi*, навколо якого здійснюється обрядових рух, виконання якого ніби «запускає» вселенський механізм життя. Не випадково в міфологічних текстах подорож навколо центру є архетипною дією і дублює рух Великої Богині (пізніше Пресвятої Богородиці²⁵). У тілесних пропорціях функцію міфологічного центру виконує пуп (аналог омфалу або *Umbilicus urbis*²⁶), навколо якого качали яйцем – утіленням вселенського життя (порівняймо з образом світового яйця). Моделювання «священного кола» відбувається в інших обрядах, пов'язаних з підперізуванням, обв'язуванням, окресленням, і проглядається в орнаментальних композиціях традиційної архітектури.

Відцентровий рух також є необхідною умовою магічного лікування, доцільність якого реалізується в мотивах звільнення від стану спазматичного заціпеніння. Розбалансування тілесної закладності здійснюється шляхом виконання магічних операцій з міфічними об'єктами, що символізують стан абсолютної статичності. У цій ситуації аналогом недужого виступають лише ті об'єкти, які за своїми характеристиками протиставляються здоровому й міцному тілу, утворюючи дуальні пари з маркуванням + / -. Наприклад, опозиція «дуб – чорний дуб» відбиває загальну ідею протиставлення «цього» і «того» світу. Крім того, створен-

ня міфічних двійників з від'ємним значенням перевернутості і «низу» підлягають магичній «кореляції» («чорний дуб»), що має убезпечити недоторканість їхніх «верхніх» прототипів (наприклад, «дуба веперського»), що уособлюють вічність і нерухомість вселенського порядку.

Характерною ознакою відцентрового руху є його описовість, яка презентується в лікувальних текстах як подорож сакрального покровителя. На відміну від казкових сюжетів, у лікувальних текстах описи подорожі є стислими і складаються з лаконічних слів-маркерів, що позначають її головні етапи. Показовим у цьому плані є текст від сказу, що є рудиментарним фрагментом індоєвропейського міфологічного сюжету про подорож до «того» світу. Знаковими етапами цієї подорожі є ріка / межа, біла скеля / центр світу, дерево / вісь світу, символічними персонажами виступають пес і баран, які можуть бути атавізмами тотемних культів. На відміну від казок, які є пережитками поховальних відправ, у лікувальних текстах описано «зворотний шлях», що підтверджує гіпотезу про їхній зв'язок з шаманськими видіннями.

Важливою складовою подорожі є переправи через міфічну ріку, номінація якої відрізняється від казкової топоніміки, оскільки позначає принцип одужання / відродження: «казка / р. С(*mor)одина – замовляння / р. Йордан». Замість міфічних перевізників, які на човні безповоротно переправляють душі померлих на «той» світ, у лікувальних текстах існує образ «золотого / кленового» мосту або передбачається можливість подорожі безпосередньо по воді, при цьому не уточнюється спосіб пересування (порівняймо з Євангельськими сюжетами подорожі по морю (Матфей 14: 22–34)), що пояснює, чому центральними образами цих мотивів є Ісус Христос і Богородиця, присутність яких гарантує одужання.

Окреме місце займають тексти, де згадується «острів мертвих». У цьому разі мова йде не про переправу. Навпаки, місце лока-

лізації «мертвої дівичі» замкнене й виключає будь-який рух, особливо її повернення. Згадування цього образу викликане іншими причинами, пов'язаними із зупинкою кровотоку, що пояснює символіку розташування її тіла (нерухоме «лежання» або «стояння»). Поширеним методом «прикріплення» мертвого до місця спочинку є садження на могилі дерева (як варіант – установлення хреста або покладання каменю тим, хто помер неприродною смертю). У цьому аспекті зрозумілим стає образ моря як місця смерті, що базується на анафонії «море – морити», мавка ← навка ← *navь ↔ navis, а також історичних взаємозв'язках лексичної форми *rajь → *rojь → *rēka, тому образ моря / ріки поширений у текстах від лихоманки й асоціюється з жертвоприношенням духу хвороби або поверненням його у «своє» середовище.

Схожого значення набуває образ коня, білизна якого межує з поняттями безтілесності та невидимості²⁷. Аналогічними є також образи Юрія і Миколая, описи яких нагадують апокаліптичних вершників²⁸. Залишки есхатологічних уявлень прогляда-

ються в тотемних істотах – міфічних псах, які супроводжують святих і охороняють недоторканність межі.

Локалізація місць поховання не лише відрізняється за місцем дислокації того чи іншого етносу, але й має певні відмінності в часовій перспективі. Наприклад, у землеробських культурах (тим паче з прийняттям християнства) ховали в землі, позначаючи місце невеликим підвищенням. Традиція створювати штучні земляні пагорби відповідає архаїчним уявленням індоєвропейців про міфічну гору – місця перебування богів (як варіант, пращурів). Звідси розташування храмів і цвинтарів на природних підвищеннях – «ближче до неба», що пояснює семантику народних вірувань про гору як місця «горя-горіння». Дотичного значення набувають інші образи, що подекуди трактуються як контекстуальні синоніми, зокрема «синій камінь», «кам'яна баба».

У лікувальних текстах метафори подорожі відрізняються від значень, які описують процес відсилання-знищення, що визначають траєкторію руху нечистого духу хвороби.

Примітки

¹ Наприклад, підвію – гострого болю, викликаного протягом; лихоманки – судомних рухів тіла; зурочення – надмірного збудження; золотника або грижі – випинання внутрішнього органа тощо.

² Латинське *motus centri est* – «рух до центру».

³ Аналогічні закономірності нагадують механічне напруження фізичного тіла (англійське *stress*), що виникає під впливом різноманітних факторів і спричиняє його деформацію. У міфологічній картині світу ключовим фактором є «питома вага» центру, яка має бути пропорційною до радіуса периферії (у фізиці це називають вектором внутрішніх сил, що діють на одиницю площі). Відповідні диспропорції між величиною центру і радіусом периферії загрожують руйнацією системи, що опосередковано пояснює семантику окремих міфологічних образів, як от: Вавилонської вежі, Александрійського маяка, Колоса Родоського, статуї Зевса в Олімпії, Мавзолею в Галікарнасі та ін. Можливо, величина центру презентує могутність імперії (величину периферії), що пояснює значення сучасних цивілізаційних центрів – статуї Свободи у Нью-Йорку, Кремля в Москві, Ейфелевої вежі в Парижі, Монумента Незалежності в Києві тощо.

⁴ Латинське *e media movere* – «рух від центру».

⁵ Латинське *in infinitum* – «у безкінечне».

⁶ Старообрядці здійснюють хресну ходу за рухом сонця, після церковних реформи Никона священники й миряни РПЦ рухаються у зворотному напрямі.

⁷ Латинське *motus solis* – «за рухом сонця».

⁸ Записав А. Темченко в с. Капустині Шполянського району Черкаської області від В. П. Кичатої, 1941 р. н.

⁹ Латинське *axis mundi* – «вісь світу».

¹⁰ Мотиви знищення Світового дерева зіставляються із сюжетами скандинавської міфології, де падіння ясеня Ігдрасіля асоціюється з кінцем світу.

¹¹ Локус лісу докладніше досліджено в публікації О. Романової, М. Тупчієнка «Лихоманки – представниці лісової демонології в традиційних віруваннях українців (східноєвропейський контекст)» [25].

¹² Порівняймо: російське «На острові на Кургані стоїть біла беріза, вниз ветвями, вверх корнями», давньоіндійське «З неба корінь тягнеться вниз, із землі він тягнеться вгору» (Атхарваведа) [36, с. 22]. Зображення Древа життя і антидрева трапляються в українській традиційній вишивці (див.: Китова С. А. Полотняний

літопис України. Семантика орнаменту українського рушника. Черкаси : Брама, 2003. 224 с.).

¹³ Записане власне сновидіння, сюжетом якого було падіння великого дерева в сосновому лісі. Наступного дня несподіваною була звістка про смерть товариша автора – професора кафедри психології (м. Черкаси, березень 2020 р.).

¹⁴ Дотичними до рубання є мотив розпорошення-подрібнення одиничного / цілого «на макове зерно»: «Нічниця ніколи у (ім'я) не боліти, їй сну не збивати, і кров не шельмувати, маком розсипся, горошком розкотися, од (ім'я) біль відчепися» [17, № 69, 75, 317, 326, 336]. Розсипання маку здійснювалося для захисту від «уроків» або «відьом», які не могли зашкодити, не зібравши все зерно.

¹⁵ Латинське *extra peregrinatione* – «подорож за межу».

¹⁶ Латинське *sacrum agrum* – «священна територія».

¹⁷ Вовна має цілющі властивості, завдяки ланоліну, який, навпаки, стимулює кровообіг. Можливо, наведений як приклад текст «від кровотечі» побудовано від зворотного, тобто він є табуованою конструкцією. Однак відомі факти, коли саме вовну використовували для гатіння небажаних джерел, що спричиняло їхнє швидке замулення.

¹⁸ Архаїчні образи відбилися в сучасній літературі, зокрема, у романі Г. Казака «Die Stadt hinter dem Strom».

¹⁹ Порівняймо з мотивами одруження-смерті у фольклорі слов'янських народів: «Не плач, мати, не журися. / Та вже ж твій син оженився. / Та взяв собі паняночку, / В чистім полі земляночку» («Ой на горі вогонь горить»).

²⁰ Дуб веперський – той, що належить вепру, священній тварині Перуна.

²¹ Княгиня Ольга перед смертю заповідала Святославу «тризни не творити, бдина не ставити» (давньоруське *бѣдынь* – «товстий дерев'яний стовбур» [23, с. 389]. Порівняймо зі схожими за значенням, які втратили початкове значення. Болван: давньоруське *бѣлванъ*, українське *бовван* – «масивна глиба невизначених обрисів, ідол», болгарське *balvân* – «дерев'яний стовп», сербсько-хорватське *bâlvân* – «ідол, брус»; можливо, походить від **bъlvantъ*, **bal(ъ)vantъ*, спорідненого з давньоісландським *bulr*, *bolr* – «стовбур дерева, тулуб». Ймовірні запозичення: 1) давньотюркське **balvan* від давньотюркського *balbal* – «надгробний камінь, пам'ятник»,

спорідненого з казахським *palvan*, *balvan* – «борець, силач, герой» (пращур?), у свою чергу запозиченого від перського *pāhlivan* – «герой, борець». Стара етимологія *болван* < тюркське *balaban* – «великий, товстий»; 2) шведське *bulvân* – «солом'яне опудало», діалектне німецьке *Balbâhn* від ірландського *balbân* – «солом'яне опудало» [41, с. 186].

²² Асоціативні відношення між горою і деревом проглядаються в мові: болгарське *gora* – «ліс», споріднене з давньопруським *garian* – «дерево», литовським *giria* – «ліс», давньоіндійським *girīṣ* – «гора», албанським *gur* – «камінь» [41, с. 438].

²³ Для того, щоб уповільнити кровотечу, необхідно підняти вгору вражену руку.

²⁴ Докладніше див.: Полиндович Ю. Б., Усачук А. Н. Вторая жизнь средневековых каменных изваяний. *Стелы Европы в эпоху средневековья*. Донецк : ДонНУ, 2012. Т. 10. Половецкое время. С. 199–260.

²⁵ Походження мотиву подорожі пов'язується з апокрифом «Ходіння Богородиці по муках», поширеним на території України в XIV–XVI ст.

²⁶ Латинське *umbilicus urbis* – «пуп міста» (Рима).

²⁷ «Я побачив сім свічників золотих; а посеред семи свічників Подібного до Людського Сина, одягненого в довгу одежу і підперезаного по грудях золотим поясом. А Його голова та волосся білі, немов біла вовна, як сніг» (Об'явлення 1:12–14). «Одежі своєї вони не споганили, і в білій зо Мною ходитимуть, бо гідні вони. Переможець зодягнеться в білу одежу, а ймення його Я не змию із книги життя» (Об'явлення 3:4–5). «І відповів один із старців, і до мене сказав: Оці, що зодягнені в білу одежу, хто вони й звідкіля поприходили? І сказав я йому: Мій пане, ти знаєш! Він же мені відказав: Це ті, що прийшли від великого горя, і випрали одіж свою, та вибілили її в крові Агнця» (Об'явлення 7:13–14).

²⁸ «Ось кінь білий, а той, хто на ньому сидів, мав лука. І вінця йому дано, і він вийшов, немов переможець, і щоб перемогти» (Об'явлення 6:2). «І ось білий кінь, а Той, Хто на ньому сидів, зветься Вірний і Правдивий, і Він справедливо судить і воює. Очі Його немов полум'я огняне, а на голові Його багато вінців. Він ім'я мав написане, якого не знає ніхто, тільки Він Сам. І зодягнений був Він у шату, покрашену кров'ю. А Йому на ім'я: Слово Боже. А війська небесні, зодягнені в білий та чистий віссон, їхали вслід за Ним на білих конях» (Об'явлення 19:11–14).

Список використаних джерел

1. Афанасьев А. Н. Происхождение мифа. Статьи по фольклору, этнографии и мифологии. Москва : Индрик, 1996. 640 с.

2. Былины : в 2 т. Москва : Художественная литература, 1958. Т. 1. 563 с.

3. Бхаттачарья С. К. К вопросу о культе деревьев в Индии. *Советская этнография*. 1980. № 5. С. 129–135.

4. Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. Москва : Наука, 1978. 240 с.

5. Викади давньослов'янських легенд, або Міфологія. Київ : Довіра, 1991. 94 с.
6. Гура А. В. Волк. *Славянские древности: этнолингвистический словарь* : в 5 т. Москва : Международные отношения, 1995. Т. 1. С. 411–418.
7. Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический период. Москва : Наука, 1992. Вып. 19. 254 с.
8. Жуйкова М. Происхождение выражения *туда и дорога!* И славянские народные представления о двух видах смерти. *Зеленинские чтения. Антропологический Форум*. 2004. № 1. С. 267–276.
9. Зоряна вода (таємниці поліських знахарів). Луцьк : Надстир'я, 1993. 24 с.
10. Иванов И. Культ Перуна у южных славян. Санкт-Петербург : Ладога-100, 2005. 48 с.
11. Кассирер Э. Философия символических форм. Москва ; Санкт-Петербург : Университетская книга, 2002. Т. 2. 280 с.
12. Корнієнко Г. Замовляння. *Родовід*. 1991. № 2. С. 8–13.
13. Костомаров Н. Славянская мифология. Исторические монографии и исследования. Москва : Чарли, 1995. 688 с.
14. Лосев А. Ф. Мифология греков и римлян / сост. А. А. Тахо-Годи. Москва : Мысль, 1996. 975 с.
15. Маковский М. М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. Образ мира и миры образов. Москва : Владос, 1996. 416 с.
16. 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, 1893–1903. 1893. Т. 1. 1420, [49] с.
17. Полесские заговоры (в записях 1970–1990-х гг.). Москва : Индрик, 2003. 752 с.
18. Полное собрание русских летописей. III. Ипатьевская летопись. Санкт-Петербург : Типография Эдуарда Праца, 1843. 377 с.
19. Попович М. Нарис історії культури України. Київ : АртЕк, 1998. 728 с.
20. Потебня А. А. Слово и миф. Москва : Правда, 1989. 624 с.
21. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Санкт-Петербург : Издательство С.-Петербургского университета, 1996. 366 с.
22. Рецепти народної медицини, заговляння від хвороби (записані Я. П. Новицьким, П. С. Єфименком, В. П. Милорадовичем). *Українські чари*. Київ : Либідь, 1992. С. 32–95.
23. Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси. Москва : Наука, 1988. 784 с.
24. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. Москва : Наука, 1994. 608 с.
25. Романова О., Тупчієнко М. Лихоманки – представниці лісової демонології в традиційних віруваннях українців (східноєвропейський контекст). *Науковий вісник Ізмаїльського державного гуманітарного університету*. 2019. № 40. С. 165–175.
26. Русские древности в памятниках искусства, издаваемые графом И. Толстым и Н. Кондаковым : в 6 вып. Вып. 1–6. Санкт-Петербург : Типография Министерства путей сообщения (А. Бенке), 1889–1899. Вып. 6. Памятники Владимира, Новгорода и Пскова. С 233-я рисунками в тексте. 1899. 186 с., VIII с. с илл.
27. Сумцов Н. Ф. Культурные переживания. *Киевская старина*. 1889. Т. XXVII. Ноябрь. С. 280–327.
28. Сумцов Н. Ф. Культурные переживания. *Киевская старина*. 1890. Т. XXX. Июль. С. 59–87.
29. Сумцов Н. Ф. Пожелания и проклятия (преимущественно малорусские). Харьков : Типография Губернского Правления, 1896. 26 с. URL : <http://lib.ranikarolinka.ru/books/tales/sumz01.pdf> (дата звернення: 10.08.2019).
30. Таємна сила слова (заговори, заговляння, заклинання). Київ : Т-во «Знання» України, 1992. 32 с.
31. Темченко А. І. Міфологія простору: семантика горизонталі в традиційних уявленнях східних слов'ян (на матеріалі заговлянь). *Вісник Черкаського університету. Серія «Історичні науки»*. Черкаси, 2017. № 4. С. 42–50.
32. Темченко А. І. Семантика просторово-тілесних розташувань. *Український селянин*. 2010. № 12. С. 117–119.
33. Темченко А. І. Символічні аспекти подорожі в лікувальних ритуальних текстах українців. *Вісник Черкаського університету. Серія «Історичні науки»*. Черкаси, 2003. Вип. 50. С. 122–127.
34. Темченко А. Центр і периферія: динаміка творення обрядового простору. *Ейдос. Альманах теорії та історії історичної науки*. Київ : Інститут історії України НАН України, 2011–2012. Вип. 6. С. 260–268.
35. Титаренко Л. І. Чигиринськими шляхами: фотопутівник. Черкаси : Вертикаль, 2007. 104 с.
36. Топоров В. Н. К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров). *Труды по знаковым системам*, IV. Тарту : Тартуский гос. ун-т, 1969. С. 9–43.
37. Топоров В. Н. Пространство и текст. *Текст: семантика и структура*. Москва : Наука, 1983. С. 227–284.
38. Трубаев О. Н. Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования. Москва : Наука, 1991. 272 с.
39. Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). Москва : Издательство Московского университета, 1982. 245 с.

40. Фаминцын А. С. Божества древних славян. Санкт-Петербург : Алетей, 1995. 365 с.
41. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка : в 4 т. Москва : Прогресс, 1986–1987. Т. 1 (А–Д). 1986. 576 с.
42. Флоренский П. Оправдание космоса. Санкт-Петербург : РХГИ, 1994. 224 с.
43. Чубинський П. П. Мудрість віків. Українське народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського : в 2 т. Київ : Мистецтво, 1995. Т. 1. 224 с.
44. Шевченко С. Приказки, легенди, народний календар, прислів'я, замовляння, вірування, огородинство, повір'я, звичаї, свято Івана Купала. Записували учні, вчителі Кіровоградської обл. 1913–1921 рр. Архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтво-

знавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. Ф. 1-5. Од. зб. 388. 301 арк.

45. Щепанская Т. В. Собака – проводник на грани миров. *Этнографическое обозрение*. 1993. № 3. С. 71–79.
46. Derksen R. Etymological Dictionary of the Slavic Inherited Lexicon. Leiden; Boston : Brill, 2008. 726 p. URL : <https://www.bulgari-istoria-2010.com/Rechnici/SlavED.pdf> (дата звернення: 22.03.2020).
47. Ķencis T. The latvian mythological space in scholarly time. *Archaeologica Baltica*. 15. P. 144–157.
48. Isambert F.-A. Lévi-Strauss, Claude. Mythologiques. Le cru et le cuit. [compte-rendu]. *Revue française de sociologie*. Année 1965. 6–3. P. 392–394. URL: https://www.persee.fr/doc/rfsoc_0035-2969_1965_num_6_3_6457 (дата звернення: 22.03.2020).

References

1. AFANASIEV, Aleksandr. *The Myth Origin. Articles in Folklore, Ethnography and Mythology*. Moscow: Indrik, 1996, 640 pp. [in Russian].
2. ANON. *Bylinas: in Two Volumes*. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1958, vol. 1, 563 pp. [in Russian].
3. BHATṬĀCĀRYA, Sārvabhauma. On the Issue of Trees Worship in India. *Soviet Ethnography*, 1980, 5, 129–135 [in Russian].
4. VELETSKAYA, Nataliya. *Pagan Symbolism of Slavonic Archaic Rituals*. Moscow: Nauka, 1978, 240 pp. [in Russian].
5. HOLOVATSKYI, Yakiv, compiler. *Narratives of Ancient Slavic Legends or Mythology*. Kyiv: Dovira, 1991, 94 pp. [in Ukrainian].
6. GURA, Aleksandr. Wolf. In: TOLSTOI, Nikita, editor-in-chief. *Slavonic Antiquities: Ethnolinguistic Dictionary: in Five Volumes*. Moscow: International Relations, 1995, vol. 1, pp. 411–418 [in Russian].
7. TRUBACHIOV, Oleg, editor-in-chief. *Etymological Dictionary of the Slavic Languages. The Praslavonic Lexical Fund*. Moscow: Nauka, 1992, iss. 19, 254 pp. [in Russian].
8. ZHUIKOVA, Margarita. The Origin of the Phrase *There and the Way!* And Slavic Folk Ideas about Two Types of Death. *Zelenin Readings. Anthropological Forum*, 2004, 1, 267–276 [in Russian].
9. DAVYDIUK, Viktor, compiler. *Star Water; The Secrets of Polissian Healers*. / [Polissian-Volhynian Ethnological Centre of the AS of Ukraine Institute of Ethnology, Volhynian Centre of Folk Works]. Lutsk: Nadstyriya, 1993, 24 pp. [in Ukrainian].
10. IVANOV, Iordan. *The Perun Cult of the Southern Slavs*. Saint-Petersburg: Ladoga-100, 2005, 48 pp. [in Russian].
11. CASSIRER, Ernst. *Philosophy of Symbolic Forms*. Moscow; Saint-Petersburg: Universitetskaya kniga, 2002, vol. 2, 280 pp. [in Russian].
12. KORNIYENKO, Halyna. Charms. *Genealogy*, 1991, 2, 8–13 [in Ukrainian].
13. KOSTOMAROV, Nikolai. *The Slavic Mythology. Historical Monographs and Studies*. Moscow: Charli, 1995, 688 pp. [in Russian].
14. LOSEV, Aleksei. *Mythology of the Greeks and the Romans*. Moscow: Mysl, 1996, 975 pp. [in Russian].
15. MAKOVSKII, Mark. *Comparative Dictionary of the Mythological Symbolism in Indo-European Languages. The Image of the World and the Worlds of the Types*. Moscow: Vlasov, 1996, 416 pp. [in Russian].
16. SREZNEVSKII, Izmail. *Materials for the Dictionary of Old-Russian Language According to the Written Monuments. The Edition of the Department of the Russian Language and Literature of the Imperial Academy of Sciences: in Three Volumes*. Saint-Petersburg: Tipografiya Imperatorskoi Akademii Nauk, 1893–1903. 1993, vol. 1, 1420 [49] pp. [in Russian].
17. AGAPKINA, Tatiyana, Elena LEVKIEVSKAYA, Andrei TOPORKOV, compilers, text-processing and annotation. *Polissian Charms (Recorded through the 1970s–1990s)*. Moscow: Indrik, 2003, 752 pp. (Traditional Spiritual Culture of the Slavs. The Publication of the Texts). [in Russian].
18. Archaeographical Commission. *Complete Collection of Russian Chronicles. Volume 2. Hypatian Codex*. Saint-Petersburg: Typography of Edward Prats, 1843, 377 pp. (included also Hustynian Chronicle) [in Russian].
19. POPOVYCH, Myroslav. *Essay on the History of Culture of Ukraine*. Kyiv: ArtEk, 1998, 728 pp. [in Ukrainian].
20. POTEBNIA, Aleksandr. *Word and Myth*. Moscow: Pravda, 1989, 624 pp. [in Russian].

21. PROPP, Vladimir. *Historical Roots of the Fairy Tale*. Saint-Petersburg: Izdatelstvo S.-Peterburgskogo Universiteta, 1996, 366 pp. [in Russian].
22. TALANCHUK, Olena, compiler. *Folk Medical Prescriptions* (Recorded by Ya. Novytskyi, P. Yefymenko, V. Myloradovych). *The Ukrainian Magic*. Kyiv: Lybid, pp. 32–95 [in Ukrainian].
23. RYBAKOV, Boris. *The Old Russian Paganism*. Moscow: Nauka, 1988, 784 pp. [in Russian].
24. RYBAKOV, Boris. *Ancient Slavonic Paganism*. Moscow: Nauka, 1994, 608 pp. [in Russian].
25. ROMANOVA, Olena, Mykola TUPCHYENKO. Lykhomanky as the Representatives of Forest Demonology in the Traditional Beliefs of Ukrainians (Eastern European Context). *Scientific Bulletin of Izmail State Humanitarian University*, 2019, 40, 165–175 [in Ukrainian].
26. KONDAKOV, Nikodim. *Russian Antiquities in the Monuments of Art, Published by the Count I. Tolstoi and N. Kondakov: in Six Issues*. Issues 1–6. Saint-Petersburg: Tipografiya Ministerstva putei soobshcheniya (A. Benke), 1889–1899. Issue 6. The Monuments of Vladimir, Novgorod and Pskov. With 233 Figures in the Text. 1899, 186 pp., 8 pp. with ill. [in Russian].
27. SUMTSOV, Nikolai. Cultural Experiences. *The Kyivan Past*, 1889, vol. 27, November, pp. 280–327 [in Russian].
28. SUMTSOV, Nikolai. Cultural Experiences. *The Kyivan Past*, 1890, vol. 30, July, pp. 59–87 [in Russian].
29. SUMTSOV, Nikolai. *Wishes and Oath (Ukrainian mainly)*. Kharkov: Tipografiya Gubernskogo Pravleniya, 1896, 26 pp. [viewed 10 August 2019]. Available from: <http://lib.panikarolinka.ru/books/tales/sumz01.pdf> [in Russian].
30. BONDARENKO, Halyna, compiler. *The Secret Power of the Word (Incantations, Charms, Spells)*. Kyiv: T-vo 'Znannia', 1992, 32 pp. [in Ukrainian].
31. TEMCHENKO, Andriy. Space Mythology: Horizontal Semantics in the Traditional Conceptions of the Eastern Slavs (After the Charms Material). *Bulletin of Cherkasy University. Historical Sciences Series*. Cherkasy, 2017, 4, 42–50 [in Ukrainian].
32. TEMCHENKO, Andriy. Semantics of Spatial and Corporal Locations. *Ukrainian Peasant*, 2010, 12, 117–119 [in Ukrainian].
33. TEMCHENKO, Andriy. Symbolic Aspects of the Travel in the Healing Ritual Texts of Ukrainians. *Bulletin of Cherkasy University. Historical Sciences Series*. Cherkasy, 2003, 50, 122–127 [in Ukrainian].
34. TEMCHENKO, Andriy. The Center and Periphery: Dynamics of Creation of the Ritual Space. *Eidos. Almanac of the Theory and History of Historical Science*. Kyiv: NAS of Ukraine Institute of History of Ukraine, 2011–2012, 6, 260–268 [in Ukrainian].
35. TYTARENKO, Liudmyla. *By Chyhyryn Routes: Photo-Guide*. Cherkasy: Vertykal, 2007, 104 pp. [in Ukrainian].
36. TOPOROV, Vladimir. To the Reconstruction of Indo-European Ritual and Ritual-Poetic Formulas (After the Charms Material). *Proceedings on the Sign Systems, IV*. Tartu: Tartu State University, 1969, pp. 9–43 [in Russian].
37. TOPOROV, Vladimir. *The Space and Text. Text: Semantics and Structure*. Moscow: Nauka, 1983, pp. 227–284 [in Russian].
38. TRUBACHIOV, Oleg. *Ethnogenesis and Culture of the Ancient Slavs. Linguistic Studies*. Moscow: Nauka, 1991, 272 pp. [in Russian].
39. USPENSKII, Boris. *Philological Researches in the Field of Slavic Antiquities. (Relicts of Paganism in the East Slavic Cult of Saint Nicholas)*. Moscow: Moscow University Publishing House, 1982, 245 pp. [in Russian].
40. FAMINTSYN, Andrei. *Deities of Ancient Slavs*. Saint-Petersburg: Aleteiya, 1995, 365 pp. [in Russian].
41. VASMER, Max Julius Friedrich. *Etymological Dictionary of the Russian Language: in Four Volumes*. Translated from German and supplemented by Oleg TRUBACHIOV, edited and prefaced by Boris LARIN. Moscow: Progress. 1986–1987. Vol. 1 (A–Д), 1986, 576 pp. [in Russian].
42. FLORENSKII, Pavel. *Space Justification*. Saint-Petersburg: RKhGI, 1994, 224 pp. [in Russian].
43. CHUBYNSKYI, Pavlo. *The Centuries-Old Wisdom. Ukrainian Ethnology in the Pavlo Chubynskyi Creative Heritage: in Two Volumes*. Kyiv: Mystetstvo, 1995, vol. 1, 224 pp. [in Ukrainian].
44. SHEVCHENKO, S. Sayings, Legends, Folk Calendar, Proverbs, Charms, Beliefs, Vegetable Growing, Superstitions, Customs, Ivana Kupala Holiday. Recorded by the pupils, teachers of Kirovohrad region. 1913–1921. *NAS of Ukraine M. Rylskyi Institute for Art Studies, Folkloristics and Ethnology Archival Scientific Funds of Manuscripts and Audio-Recordings*. Fund 1-5, Unit of Issue 388, Sheets 301 [in Ukrainian].
45. SHCHEPANSKAYA, Tatiyana. Dog as a Guide on the Verge of Worlds. *Ethnographic Review*, 1993, 3, 71–79 [in Russian].
46. DERKSEN, Rick. *Etymological Dictionary of the Slavic Inherited Lexicon*. Leiden, Boston: Brill, 2008, 726 pp. [viewed 22 March 2020]. Available from: <https://www.bulgari-istoria-2010.com/Rechnici/SlavED.pdf> [in English].
47. KENCIS, Toms. *The Latvian Mythological Space in Scholarly Time*. *Archaeologia Bm. altica* 15. P. 144–157 [in English]. <https://doi.org/10.15181/ab.v15i1.28>
48. LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mythologiques*. Le cru et le cuit. [compte-rendu]. François-André Isambert. *Revue française de sociologie Année 1965* 6–3 P. 392–394. [viewed 22 March 2020]. Available from: https://www.persee.fr/doc/rfsoc_0035-2969_1965_num_6_3_6457 [in French]. <https://doi.org/10.2307/3319421>

УДК 738.2:392.8(=161.2)“17”

DOI <https://doi.org/10.15407/nte2020.03.063>

ДЗЮБА ОЛЕНА

кандидат історичних наук, старший науковий співробітник Інституту історії України НАН України

DZIUBA OLENA

a Ph.D. in History, a senior research fellow at the NASU Institute of History of Ukraine

Дзюба, О. (2020) Посуд як складова культури харчування козацької старшини XVIII століття. *Народна творчість та етнологія*, 3 (385), 63–71.

Dziuba, O. (2020) Tableware as a Component of Nourishment Culture of the Cossack Foremen of the 18th Century. *Folk Art and Ethnology*, 3 (385), 63–71.

ПОСУД ЯК СКЛАДОВА КУЛЬТУРИ ХАРЧУВАННЯ КОЗАЦЬКОЇ СТАРШИНИ XVIII СТОЛІТТЯ

Анотація / Abstract

Посуд як складова культури харчування козацької еліти XVIII ст. демонструє спосіб життя, матеріальні можливості цього соціуму. Козацька старшина все більше відгалужувалася від козацького середовища, усвідомлювала себе шляхетством і відповідно облаштовувала власний побут, що, зокрема, простежується в асортименті посуду, його якості й вартості. Це різні за формою, матеріалом і призначенням вироби: миски і полумиски, тарілки, великі й малі ложки, ножі, виделки, ковші, ковшики, кубки, чаші, келихи, дзбани, пляшки, чайники, кавники, цукорниці, таці тощо. У повсякденному побуті козацької старшини не зник дерев'яний і глиняний посуд, традиційний для всіх суспільств тих часів. Але всебічного поширення набуває характерний загалом для європейської культури харчування мідний, циновий (олов'яний), срібний, а також порцеляновий та кришталевий посуд. Він мав неабияку цінність, вносився у реєстри посагу, заповіті, весільні дарунки. Купівля, вартість і вага його фіксувалися в щоденниках, зокрема П. Апостола, Я. Марковича, М. Ханенка, у приватних листах.

На основі вказаних документальних джерел представлено різні вироби для пиття, приготування та вживання їжі. Мідний, циновий і срібний посуд купувався в Москві та Петербурзі, його виготовляли й місцеві майстри. Відомими осередками золотарства в Гетьманщині були Київ, Чернігів, Стародуб, Ніжин, де козацька старшина замовляла різноманітний посуд у місцевих та іноземних майстрів. Привозився він також з німецьких земель, зокрема з Гданська і Вроцлава (нині – польські міста), з якими підтримувалися торговельні зв'язки. Посуд зі срібла відзначався високою художньою якістю та вартістю. Асортимент розширювався і козацька старшина не відставала від моди, купувала «новоманерні» вироби.

Поширюване вживання кави й чаю вимагало відповідного посуду та аксесуарів. Старшина купувала порцелянові чашки, чайники, кавники, цукорниці, млинки, декорувала стіл серветами та скатертинами. Поряд зі скляним цінувався і кришталевий посуд, призначений для пиття різних напоїв.

Отже, упродовж XVIII ст. відбувався активний процес аристократизації козацької старшини, що простежується на прикладі використання різного за якістю та вартістю посуду.

Ключові слова: козацька старшина, XVIII ст., посуд, вартість, аксесуари.

Tableware, as a component of nourishment culture of the Cossack elite of the 18th century, shows a way of life, material possibilities of this social layer. Cossack foremen have held apart the Cossack surroundings more and more, comprehended themselves as a nobility. That's why they arrange life accordingly. It is indicated in the tableware assortment, its quality and cost. These are articles different in form, material and functions, namely dishes and soup plates, plates, large and small spoons, knives, forks, scoops, ladles, bowls, cups, goblets, wooden jugs, bottles, teapots, coffee pots, sugar bowls, trays, etc. Cossack foremen have also used wooden and clay plates and dishes, traditional for all social layers of that time society, in everyday life. However, copper, pewter, silver and also porcelain, cut glass tableware, typical for European nourishment culture in general, becomes more and more widespread. Tableware is of an exceptional value. It is entered on the lists of dowry, testaments, wedding presents. Its buying, cost and weight have been fixed in particular in the dairies of P. Apostol, Ya. Markovych, M. Khanenko, private letters.

Various articles for drinking, cooking and food taking are described on the base of indicated documentary sources. Copper, pewter and silver tableware has been bought in Moscow and Saint Petersburg. It has been manufactured by the local masters also. Kyiv and Chernihiv, Starodub, Nizhyn are well-known goldsmith centres in Hetmanshchyna. Cossack foremen have reserved tableware both to local and foreign masters. It has been brought also from German lands, Gdansk, Wroclaw. Trade connections have been sustained with them. Silver tableware has been distinguished by high artistic quality and cost. Goods choice has been broadened and Cossack foremen follow fashion and buy *up-to-date* articles.

Dissemination of tea and coffee drinking requires appropriate tableware and accessories. Cossack elite buys porcelain cups, teapots, coffee pots, sugar bowls, mills, decorates table with the napkins and tablecloths. Both glass and cut glass ware, used for various drinks, becomes diverse.

Thus, during the 18th century an active process of Cossack foremen aristocratization is observed. It is seen especially by way of example of tableware use different in quality and cost.

Keywords: Cossack foremen, the 18th century, tableware, cost, accessories.

Речі, які оточують людину від дня народження, виконують не лише ужиткову функцію. За своїм призначенням, властивостями й естетизмом вони несуть певні характеристики епохи. Їх вартість і специфіка є мірилом приналежності до певного соціуму, ознакою спроможності, що виділяє власників цих речей з-поміж інших груп суспільства. У пропонованій статті мова йтиме про посуд як складову культури харчування XVIII ст., яким користувалася козацька старшина. Після невдалої спроби гетьмана Івана Мазепи вийти з-під протекції російського царя, старшина дедалі більше переймалася примноженням земельних володінь, що складали основу багатства. Вона, як зазначив І. Джиджора, «переконалася, що для самозбереження найбільш надійним способом є не які б там не були права, котрих безсилість в тім напрямі показала аж надто наглядно, а особисте матеріальне забезпечення, й почала облаштовувати свій добробут по найкращому своєму розумінню» [7, с. 1]. Усе більшої ваги надається як вартості й різноманітності столових приборів та аксесуарів, так і естетизму в оформленні столу.

Згадки про столовий посуд є в листах, мемуарній літературі, в описах майна, заповітах, реєстрах посагу, який привносила в родину наречена, весільних подарунках, переліку товарів, які привозилися із закордону, Москви та Петербурга. Мова йде про цінний посуд зі срібла, а також міді й цини (олова), порцеляни та кришталю. Чи не найбільше згадок про такий посуд є в описах майна гетьмана Івана Самойловича, укладених наприкінці XVII ст., миргородського полковника, а згодом гетьмана Д. Апостола, щоденниках бунчукового товариша Я. Марковича, генерального хорунжого М. Ханенка.

Традиційний і узвичаєний серед усіх соціумів глиняний і дерев'яний посуд також не зник з побуту козацької старшини, але згадується не часто, лише в деяких господарчих записах. Про нього, зокрема, пише у своєму щоденнику М. Ханенко. У 1733 році в Новгородку він купив і відправив у свій маєток с. Перегон 20 дерев'яних мисок за 10 коп. і 50 тарілок за 20 коп., 14 полив'яних мисок, приставок чотири, горщик один з кришкою, а також два столики, ослон [11, с. 116]. Гончарний посуд, горшки і гладу-

ші, глиняні чайники згадані і в щоденнику Я. Марковича.

Доволі поширеним у вжитку був різноманітний мідний і циновий посуд. Це великі, середні миски і полумиски, тарілки, великі і малі ложки, таці, ковші та ковшики, кофейники і чайники, блюда з кришками, коновки, пляшки, відра. Закуповували посуду доволі багато, переважно в Москві й Петербурзі. М. Ханенко в Москві 1733 року купив з міді й цини 12 тарілок і 8 полумисок, у них ваги пуд за 7 руб. 48 коп. [11, с. 95]. У 1742 році просив лубенського полковника Петра Апостола купити в Петербурзі з цини тарілок 3 тузні (дюжини), полумисок 2 тузні, «посуду новомодного з кришками» (імовірно каструль) штук 6, ложок цинових малих 2 тузні, великих теж 2 тузні [11, с. 157]. Перебуваючи в Петербурзі й Москві протягом 1745–1749 років, М. Ханенко купував також багато цинового посуду. У 1745 році придбав у Петербурзі 24 тарілки цинові за 1 руб. 60 коп., а 1749 року куплені в Петербурзі великі, середні й малі полумиски, «новомодные сосуди круглые з кришками, сосуди довгие з кришками», тарілки, глибокі й мілкі, заважили 2 пуди 23 фунти, а фунт коштував 23 коп. «Сосуди круглые з кришками и довгие з кришками» були дорожчі, за фунт давали 30 коп. [11, с. 346]. Купував М. Ханенко і посуд із міді. За мідний чайник у Москві заплатив 1 руб. 30 коп.

Про купівлю посуду з цини й міді є записи в щоденнику Я. Марковича. Він придбав у Москві 1728 року з цини блюдо з кришкою, тарілки мілкі «новоманерные» і глибокі, а з міді «окропник чили кофейник» за 15 ал. [9, с. 261]. З Москви 1729 року йому привезли 2 мідні кумани, піднос, лопатку [9, с. 339], а брату Марку в Петербурзі замовляв купити «поднос китайский мидный». Асортимент посуду з цини й міді розширювався, з'являлися нові вироби. Я. Маркович 1752 року купив у Москві «оловяной посуду гранистой по 12 руб. пуд». З Москви йому привезли з цини «блюд на жаркое больших два, блюд круглуватих вигнутых 12, блюдо

круглое з кришкою, тарелок мелких новоманерных 18 и глубоких 18, всего 4 пуда» [12, с. 319].

Циновий і мідний посуд був недешевим, він ще в першій половині XVIII ст. вносився в реєстр посагу. Так, у реєстрі посагу Параскеви Товстоліс, яка 1721 року виходила вдруге заміж за Ханенка, київського полкового обозного, було вписано з мідного посуду «конов два, коновок дві, три ковші, дві дошки; чотири казанці; з цини 18 полумисків, дві дюжини тарілок, два кухлі, пляшка, три приставки» [3, арк. 1]. У реєстр посагу Параскеви Скорупи, коли вона 1758 року виходила заміж за військового канцеляриста Андрія Якимовича, з цини було вписано посуду на 23 руб. 92 коп. [18, с. 238]. Такий посуд був вартісним і спокусливим для грабіжників. У 1740 році обікрали комірчину Я. Марковича в Глухові, «де було цини блюдо 6, тарілок 6 и два кубочка сребренных».

У культурі харчування козацької старшини неабияке значення мав срібний посуд. Звичайно, передусім йдеться про генеральну і полкову старшину, бунчукових товаришів. Срібний посуд детально фіксується, зокрема в описах майна та посагу, у записках про купівлю таких цінних речей. Він був надзвичайно різноманітним: кубки, кубочки з кришками і без них, пугари (келихи), чаші, чарки для напоїв, стакани, достоканці з кришками і без них (багато їх згадано в описі срібного посуду гетьмана І. Самойловича, це могли бути чаші або ж келихи), блюда, тарілки, ложки великі й малі, виделки, ножі, чайники, кофейники, сільнички, чашки, блюдця, цукерниці, пляшки, кумани, ковші й ковшики, таці тощо.

Мова йде не лише про культуру харчування, але і про вклад капіталу в дорогоцінні метали. Ледве чи могла бути використана у вжитку така кількість срібного посуду, яка була в І. Самойловича. Опис майна його та синів, що був укладений після позбавлення гетьманства 1690 року, зафіксував столового срібла 20 пудів. Це «77 кубків великих і малих, з кришками і без них, 60 кружок великих і малих, 91 достокан з кришками і

без них, в тому числі два складені бочечками. 105 достаканів дюжинних, 9 четвертин, 9 солонок, 60 тарілок, 181 ложка, 26 чарок для медовухи і 11 винних, 3 горшечки, 4 шандала (підсвічника), 46 блюд великих і малих, 5 ковшів, 3 чаші великі, 1 сковорода, одна братинка» [17, с. 700]. Подібний посуд був і в його синів Григорія та Якова, майно яких, разом з батьківським, було конфісковано. У царську казну взято їх срібла 15 пудів, 28 фунтів і 7 золотників (золотник вагою 4,26 г), переважно позолоченого і високої художньої якості, така ж кількість срібла надійшла і у Військовий скарб [17, с. 996, 1009]. Срібний посуд згадується і в Івана Мазепи. Вдова стародубського полковника Михайла Миклашевського презентувала гетьману І. Мазепі за підтвердження універсалом їх маєтностей у подарунок «креденс срібний» (сервіз, як писав О. Лазаревський). Узагалі з польської мови *kredens* – буфет для посуду. Імовірно мався на увазі набір срібного посуду) «в тисячу талеров» [15, с. 156].

Цікавий опис срібного посуду миргородського полковника, а згодом і гетьмана Д. Апостола, укладеного сином Петром 1725 року. Це типові для того часу позолочені столові прибори. Вказувалася вага у гривнях (на українських землях гривня, або польська марка, становила 197,68 г), лотах (лот – 12,79 г) і золотниках. Усього столового срібла у Д. Апостола було близько 25 кг. П. Апостол також уклав опис свого столового срібла, він набагато менший, вагу передавав у марках і унціях (унція – 28,34 г). Це маленький чайник, кофейник, великий чайник, дюжина ложок, малі ложки, 8 ручок до ножів, малий кубок з кришкою, 6 чашок, 4 малих блюдець, 7 виделок, блюдо, щипці, усього срібла вагою близько 3 кг. До цього ж в його опису згадані срібні підсвічники, письмовий прибор з підсвічником [5, с. 117–118]. Я. Маркович 1745 року переглядав своє срібло, одне поклав у баул, тобто на схованку, інше залишив «для расхода». У баул пішло 2 великі підноси, 2 чайники, молочник, конфорка (спиртовий пристрій, який

міг використовуватися для варіння кави), бокал з кришкою, коновка, фляшка з кришкою, корець, чарок 12, ножів пар шість; а для «расходу» залишилося ножів 6 пар і одна пара великих, ложок 11, ложечок 4, ложка «до креденсу» (буфетна), кубочків 12, кубок з кришкою, чарок 9, підносів великих 2 і менших 2, цукорниця і кофейник [12, с. 227–228].

Багато срібного посуду давалося козацькою старшиною в посаг донькам. Укладався реєстр речей, інколи вказувалася їх загальна вартість. Так, у реєстрі посагу згаданої вже П. Товстоліс був такий срібний посуд: коновка позолочена, ковш позолочений, розтрухан (з польської *roztruchan* – кубок, чара, чаша) позолочений з кришкою, кубків 6 з кришками, кубків 2 позолочених, ще 2 кубки, кубочок маленький, чарка срібна позолочена, чарка срібна велика, тузень ложок позолочених, 2 тузні ложок не позолочених, рондик (з польської мови *rondel* – каструля з одною ручкою), ніж з посрібленим черенком [3, арк. 1].

У реєстр посагу доньки стародубського полкового писаря Г. Скорупи Марини, яка 1744 року виходила заміж за Михайла Єсимонтовського, було внесено срібного посуду на 366 руб. 20 коп. [18, с. 218]. Другій доньці, згаданій вже Параскеві, було дано срібного посуду на 417 руб. [18, с. 237–238]. Детальний опис срібного посуду є в реєстрах посагу, який давав бунчуковий товариш Стефан Томара, онук переяславського полковника Василя Томари, своїм донькам, коли ті виходили заміж. Це до нього в с. Коврай 1753 року прибув за рекомендацією київського митрополита Тимофія Щербацького студент богослов'я Києво-Могилянської академії Григорій Сковорода для навчання його сина Василя.

У реєстрі посагу поряд із так званими клейнодами, коштовностями (золоті прикраси з дорогоцінним камінням, діамантами, сережки, ланцюжки, хрестики, дукати, перли) є перелік срібного посуду. Так, у посаг доньці Єлизаветі, яка 1772 року виходила заміж за воронківського сотника Матвія

Сулиму, було дано багато срібних столових приборів загальною вагою в 23 фунти, 16 лотів і два золотника. Срібло було оцінено в 960 руб. [2, арк. 110 зв.]. Іншій доньці Софії, яка виходила заміж 1783 року за Г. Краснокутського, також було дано чимало срібного посуду. Один фунт «визолоченого і невизолоченого срібла оцінювався в 20 руб. і вся сума становила 493 руб.» [1, арк. 157]. Цікаво, що для С. Томари відомий київський майстер золотар І. Равич виготовив срібний чайник з гербом Томар, який зберігся до нашого часу [16, с. 65].

Посуд, і не лише срібний, як сімейна цінність переходив у спадщину, вносився у заповіт. Прилуцький полковий суддя І. Маркович заповів дружині «сребра, цини, миди на 100 р.» [8, с. 157]. Прилуцький полковник Г. Галаган залишив у спадок своїм дітям «сундуков два з сребною посудом», а також вніс у заповіт мідний і циновий посуд, який заповідав розділити порівну між його трьома дітьми [14, с. 461]. Чимало його одержала у посаг донька Параскева, яка виходила заміж 1758 року за С. Лашкевича. Це «дві коновки з кришками, 7 великих кубків пивних позолочених, 18 кубків медових позолочених чеканих, 12 чарок чеканих, піднос чеканий, дві тарілки з позолотою, 24 ложки різного фасону, дві фляшки з кухлями з позолотою, цукорниця, чайник і кофейник» [14, с. 464]. Згадані речі були з родинними гербами Дуніних-Борковських, її мати була донькою А. Борковського та Галаганів [14, с. 464]. Срібний посуд дарували і молодим на весілля. Коли С. Сулима, баришівський сотник, а згодом переяславський полковник, одружувався 1729 року з Парасевою Савич, то його мати подарувала йому позолочені кухоль великий, 12 кубків малих, кубків два на галках з кришками, кубок з кришкою, розтруханів три, келишок високий, тузень два ложок. Кубки срібні й розтрухан подарували йому й інші знатні родичі, що було внесено в реєстр як особливі дарунки [18, с. 57]. Я. Маркович доньці Ганні, коли вона 1733 року виходила заміж

за С. Єсимонтовського, подарував півпуда срібла. Його батько також дарував нареченій срібний посуд – коновку, чарок 10, пугар і ложок 6 [10, с. 321]. Срібло, а також посуд з цини й міді разом з клейнодами повертався в родину дружини після її смерті, якщо не було спадкоємців. Коли померла дочка Я. Марковича Пелагея, заміжня за С. Пиковцем, то батькові з посагу повернули «клейноди», а також «серебро и цину», срібло він записав у щоденник. Це коновка, бокал без кришки, кубків з кришками два, тарілка «авшпурской роботи», кубочків 12, чарок 12, ложок 12, ложок не позолочених 11, рондов два «здишних» (тобто місцевого виробництва) [12, с. 227–228]. Після смерті батька Якова Андрія 1747 року його статки було поділено між усіма членами родини. Із срібла «расхожего», тобто того, що було у вжитку, кожному дісталось по 1 фунту, 25 лот, цини по 35 фунтів і по 2 пари ножів [12, с. 245]. Згадана вже М. Єсимонтовська, не маючи спадкоємців, у своєму заповіті дещо зі срібного посуду заповідала дядьку І. Шираю [18, с. 238].

Ужитковий срібний посуд мав і високу художню якість, про що можна судити з опису срібла Самойловичів. Це срібло з позолотою, з чеканкою, фініфтою, черню, кубки з парсунами чоловічими на кришках, один з парсуною і шаблею, кубок у вигляді коня з парсуною чоловічою в шляпі, з парсуною чоловічою і посохом, у вигляді сови, kota, кораблика, згадана кружка з кришкою, на ній лебідь срібний (срібний лебідь в чарці був і серед посуду П. Товстоліс), кубки на трилистнику, ложки золочені зі стебельцями витими, на кінцях деяких ложок личини медвежі, у Д. Апостола згадані «ложки з оленями». У П. Сулими ложки на кінцях з апостолами й ангелами, з написом «глагол да слово», латинськими літерами, можливо ініціалами майстрів [18, с. 237–238]. Художню майстерність виробів столового срібла цього часу можна побачити в каталозі колекції Чернігівського обласного історичного музею імені Василя Тарновського [6]. Там представ-

лено і срібло з гербами козацької старшини XVIII ст.: І. Мазепи, М. Ханенка, І. Чарниша, С. Бутовича і Т. Щербацького [6, с. 19].

Походженням столового срібла були німецькі землі, зокрема Аугсбург, Дрезден, Лейпциг, Нюрнберг. В Україну срібний посуд привозився з Гданська і Бреслау (нині – Вроцлав). Вироби «німецького діла» були у Самойловичів, згадані «ложки “німецькі”» у Д. Апостола, «тарілка авшпурской роботи» у Я. Марковича, вочевидь з Аугсбурга. Із Бреслау і Гданськом Гетьманщина підтримувала тісні торгівельні зв'язки. У 1727 році люди Я. Марковича та його батька, які ходили до Гданська з волами, привезли «млинок, чашок пар п'ять, на цукор скринечку срібну з 6 ложечками» [9, с. 196]. У щоденнику М. Ханенка є запис – «деякая посуда польская» [11, с. 106], та й назви багатьох виробів польського походження. Як зауважує Г. Арндар, «твори західноєвропейських майстрів відзначаються розмаїттям форм, ретельністю обробки поверхні металу, складним насиченим декором» [6, с. 17]. Це можна простежити в описі столового срібла гетьмана І. Самойловича та його синів.

Срібний посуд виготовляли і місцеві майстри. Золотарі працювали в Києві, Ніжині, Переяславі, Глухові, Стародубі. У 1733 році у Стародубі М. Ханенко дав срібло Антону золотарю для «роблення келиха вагою 21 лот і три золотника», а за роботу додав до заборгованих ним 30 коп. ще 20 коп. [11, с. 106]. У 1732 році для нього виконував роботи глухівський майстер Іванов Микита. У 1742 році в Глухові «иноземцу золотарю Івану Алберку» він дав для позолоти шість кубків срібних і три червоні швагра О. Корецького, а для виготовлення 6 ложок – срібла 106 золотників. За позолоту шести кубків золотар взяв 1 руб. 35 коп., за ложки 2 руб. 84 коп. [11, с. 173, 177]. М. Ханенко замовив йому ще велику столову ложку. У 1738 році В. Марковичу місцевий золотар привіз «здиланний поднос, у яком ваги 1 фунт и три лота» [13, с. 202]. Срібло купували і замовляли також у Москві й

Петербурзі. У Москві 1749 року М. Ханенко дав майстру «серебреннику» фунт срібла і $\frac{3}{4}$ золотника для виготовлення 12 стаканів (кубків), чайника і молочника [11, с. 400]. Тоді ж у Москві був куплений і піднос срібний за 29 руб. 20 коп., сільничка, чайниця. Як часто в щоденному вжитку був срібний посуд, важко сказати. Принаймні, в перших десятиліттях XVIII ст., імовірно, ним користувалися рідко. Судячи із заповіту генерального хорунжого Івана Забіли (1733), срібний посуд призначався до великих подій, одруження, прийому знатних гостей. Він наказував дітям «рухومية речи, серебро, цень, медь, оружие и прочие рухomości содержать в схованию, а употреблять когда кому случится жениться, або отправлять знатиме принятие особ» [6, с. 16]. Але вже Я. Маркович для повсякденного вжитку залишив чимало срібла. Вірогідно, наприкінці XVIII ст. його вже не клали у схованку. Я. Маркович брав срібло і в заставу, коли позичав гроші. Так, 1761 року позичив дружині глухівського сотника Туранській 100 руб., а в заставу взяв «конову и чарок 20» [12, с. 375].

Поряд зі сріблом, у вжитку був і порцеляновий посуд. Попит на нього зростав з поширенням серед старшини таких напоїв, як чай і кава. Узвичаєним напоєм стала кава. Її купували у великій кількості, зокрема фунт, півпуда чи пуд. Г. Полетика пересилав з Петербурга своїй дружині «кофи полпуда, которую я взял только на пробу и есть ли она вам понравится, то напишите, так я болше с собою привезу» [19, с. 503–504]. Бунчуковий товариш А. Войцехович повідомляв своїм синам у Глухів, що «кофи во сходе» й просив купити каву. Судячи із записів, Я. Маркович пив багато кави, купував її чимало – півпуда, пуд, як наприклад у березні 1757 року придбав у Глухові пуд кави за 13 руб. Цього ж року записав, що зелений чай і кава подорожчали, фунт чаю коштував 4,5 руб., а то і 5 руб., «так дорог за не приходом из Китая» [12, с. 409]. М. Ханенко, судячи із записів у щоденнику, надавав перевагу чаю. Купував його в Москві й Петербурзі. Старший канце-

лярист В. Туманський привіз йому з Москви 1753 року 5 фунтів чаю зеленого за 9 руб. [11, с. 494]. Проте і «кофе в шухлядке» пересилав для дружини з Глухова у Городище. Для порівняння, у щоденнику за цей час зустрічається і вартість корови – 3–4 руб., а добрий кінь – 18–20 руб.

Вживання кави і чаю вимагало відповідного посуду, який купували на ярмарках в Україні, а також у Петербурзі й Москві. Купували для себе, виконували замовлення родичів і друзів. Г. Полетика, перебуваючи в Петербурзі, купував порцелянові сервізи собі, брату Степану, приятелям. Так, син його приятеля М. Дуніна-Борковського Максим, який жив на Чернігівщині у своєму маєтку Вормин, надсилав йому реєстрик речей, які просив купити (1783), де зазначив передусім «скрипичние струни, ибо мои уже сошли и не имію нині чим времени скучного проводить», а також порцеляновий сервіз, чашки [20, с. 250]. М. Дунін-Борковський здобув вищу освіту в німецьких університетах, у 1770 році розпочав навчання в університеті м. Кіля, далі продовжив у Страсбурзькому університеті, куди записався 1774 року: «з України з Чернігова» [21, с. 278, 362]. У Петербурзі багато купував порцеляни М. Ханенко, за «6 пар чашок фарфорових» заплатив 1 руб. 40 коп., чайник за 1 руб., купив також «чашечку для закусок» [11, с. 245]. У щоденнику є також запис про купівлю «фарфорового посуду»: 10 штук за 3 руб., а шість пар чашок з золотом коштували 2 руб., дюжина чашок з синіми квітами – 2 руб. 90 коп. [11, с. 260]. А. Войцехович замовляв синам у Глухів купити красиві чашки: «поддюжини чашок хороших с фіалетовими и красними цвітками и чайник» [4, арк. 255 зв.]. Імовірно, для помолу кави купували мельнички. Приміром, М. Ханенко 1733 року купив у Петербурзі М. Скоропадському мельничку за 1 руб. 32 коп. Я. Маркович замовляв купити йому в Ризі, куди їздили купці з України, «чашек фарфорових білих дюжину» [12, с. 359]. Порцеляновий посуд також вносився

в реєстр посагу. У П. Скорупи було «чашок файфурних» 20 пар, 2 великі чашки з блюдцями і одна без «мисочки», 2 тарілки білі з синіми квітами [18, с. 238].

Важливо зазначити, що виробництво порцеляни в Росії розпочалося з середини XVIII ст. До цього часу порцеляна завозилася з Європи, переважно з Німеччини, так звана мейсенська. У середині XVIII ст. поблизу Петербурга була організована порцелянова мануфактура (з 1765 р. імператорський фарфоровий завод). На українських землях виробництво розпочалося з кінця XVIII ст. здебільшого на Правобережжі, а на Лівобережжі одним з перших був завод А. Миклашевського, нащадка Стародубського полковника М. Миклашевського, у с. Волокитине Глухівського повіту. Але це вже відбувалося у XIX ст.

Згадується також скляний і кришталевий посуд. Він був доволі різноманітним. У щоденнику Я. Марковича є записи про «карафнички» (з польської мови *karafka* – графин) кришталеві великі й малі, різні пляшки – фляші четвероугольні, восьмигранні, «слоїки для закусок», а також стакани, чарки великі й малі, кубки. Так Я. Маркович просив купити йому в Петербурзі «рюмок кристалних, малих и болших, по дюжини» [13, с. 1]. М. Ханенко в Петербурзі 1749 року за «4 стаканци хрусталние» заплатив 24 коп., а за 15 «рюмок хрусталних» дано 45 коп. [11, с. 361, 370]. Кришталевий посуд був і місцевого виробництва, зокрема у с. Гути на Новгород-Сіверщині. Скляні кубки цього виробництва М. Ханенку привіз бунчуковий товариш П. Юркевич [11, с. 119]. Я. Маркович записав вартість посуду, що вироблявся на гуті К. Розумовського (1751): кришталева фляшка 12 коп., прості світлі й білі – 6 коп., зелені прості – 3 коп., глечик на сік – 10 коп. [12, с. 310].

У харчуванні, посуді, аксесуарах певну роль відігравали не лише традиції й мода, а і властивий тим чи іншим представникам соціуму естетизм, що можна сказати, наприклад, про Я. Марковича. Він намагався обла-

штувати свій побут зі смаком як у побудові маєтку, інтер'єрі, квітникарстві, так і в столових аксесуарах. Для нього, напевно, найкращим відпочинком було усамітнитися десь на пасіці, де він «кофе пил, трубку курил и опочивал» [9, с. 27]. А пиття кави декорував серветами, записав у щоденник, що «купил у Ивановни хусток, или салфеток, до кофе настилаемых», дві «за 1 рубль 50 коп.» [9, с. 97]. У щоденнику згадуються «полотно и сервети заполочтю ткани». Я. Маркович любив красиві речі. Перебуваючи в Москві 1728 року, записав у щоденник, що їздив у Сибірський приказ, де купував китайські товари: картину, чашку черепахову, пару чашок і чайник «фарфорови», дерев'яні підноси, чарки, чайник горіховий. Ще перебуваючи в Гілянському поході, він купував

різні речі. У 1726 році замовив купити йому «коберець маленький на столик, обрус и ручник китайский» [9, с. 88]. Шість дюжин сервет «малоросійської роботи» згадано і в реєстрі посагу Є. Томари. Були там і скатертини тої ж «малоросійської роботи», вірогідно, ткані заполочтю. Згадано також у реєстрах посагу скатертини і сервети швабського полотна.

Козацька старшина при дотриманні певних традиційних рис, характерних для всіх соціумів, не відставала від нових віянь епохи, усвідомлювала себе шляхетством, що, зокрема, проявлялося і в побуті. Формувався певний етикет столу, посуд, яким вона користувалася, був різноманітним за якістю й вартістю, а срібний мав і високу художню цінність.

Список використаних джерел

1. Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського (ІР НБУВ). Ф. І. Спр. 66524–66621.
2. ІР НБУВ. Ф. І. Спр. 66578.
3. ІР НБУВ. Ф. І. Спр. 68650.
4. ІР НБУВ. Ф. VIII. Спр. 270–527.
5. Апостол П. Д. Дневник. *Киевская старина*. 1895. № 7–8. С. 100–155.
6. Арендар Г. Срібний посуд XVII – початку XX ст. Колекція Чернігівського історичного музею. Київ : Родовід, 2006. 174 с. : іл.
7. Джиджора І. Україна в першій половині XVIII ст. Розвідки і замітки. Київ, 1930. 171 с.
8. Дневник генерального подскарбья Якова Марковича (1717–1767 гг.). Ч. I (1717–1725). Киев, 1893. 329 с.
9. Дневник генерального подскарбья Якова Марковича. Ч. II (1726–1729). Киев, 1895. 346 с.
10. Дневник генерального подскарбья Якова Марковича. Ч. III (1730–1734). Киев, 1897. 418 с.
11. Дневник генерального хорунжего Николая Халенко. Киев, 1884. 524 с.

12. Дневные записки малороссийского подскарбья генерального Якова Марковича. Москва, 1859. Ч. II. 414 с.
13. Жерела до історії України-Руси. Т. XXII. Дневник Якова Марковича. Т. IV. 1735–1740 роки. Київ ; Львів, 1913. 395 с.
14. Лазаревский А. Галагановский семейный архив. *Киевская старина*. 1883. № 11. С. 452–456.
15. Лазаревский А. Заметки о Мазепе. По поводу книги Ф. М. Уманца «Гетман Мазепа». *Киевская старина*. 1898. № 4.
16. Петренко М. Українське золотарство. Київ : Наукова думка, 1970. 208 с. : іл.
17. Русская историческая библиотека. Санкт-Петербург, 1884. Т. 8.
18. Сулимовский архив. Семейные бумаги Сулим, Скороп и Войцеховичей. Киев, 1884. 316 с. : іл.
19. Частная переписка Григория Андреевича Полетики. *Киевская старина*. 1893. № 3. С. 493–527.
20. Частная переписка Григория Андреевича Полетики. *Киевская старина*. 1895. № 5. С. 239–262.
21. Oljancyn Demet. Aus dem Kultur und Geistsleben der Ukraine. Kyrios. München, 1937. Bd. 2.

References

1. Manuscript Institute of V. Vernadskyi National Library of Ukraine (thereafter –MIVNLU), fund 1, units of issue 66524–66621 [in Ukrainian].

2. MIVNLU, fund 1, unit of issue 66578 [in Ukrainian].
3. MIVNLU, fund 1, unit of issue 68650 [in Ukrainian].

4. MIVNLU, fund 8, units of issue 270–527 [in Ukrainian].
5. APOSTOL, Petr. Dairy. *The Kievan Past*, 7–8, 100–155 [in Russian].
6. ARENDAR, Hanna. *Silver Tableware of the 17th – Early 20th Century. Collection of Chernihiv Historical Museum*. Kyiv: Rodovid, 2006, pp. 174: ill. [in Ukrainian].
7. DZHYDZHORA, Ivan. *Ukraine in the First Half of the 18th Century. Studies and Articles*. Kyiv, 1930, pp. 171 [in Ukrainian].
8. LAZAREVSKIY, Aleksandr, ed. *Dairy of the General Treasurer Yakov Markovich (1717–1767): [In Three Parts]*, part 1 (1717–1725). Kiev, Tip. G. T. Korchak-Novitskogo, 1893, pp. 329 [in Russian].
9. LAZAREVSKIY, Aleksandr, ed. *Dairy of the General Treasurer Yakov Markovich (1717–1767): [In Three Parts]*, part 2 (1726–1729). Kiev, Tip. G. T. Korchak-Novitskogo, 1895, pp. 346 [in Russian].
10. LAZAREVSKIY, Aleksandr, ed. *Dairy of the General Treasurer Yakov Markovich (1717–1767): [In Three Parts]*, part 3 (1730–1734). Kiev, Tip. G. T. Korchak-Novitskogo, 1897, pp. 418 [in Russian].
11. LAZAREVSKIY, Aleksandr, ed. *Dairy of the General Cornet in the Cossack Cavalry Nikolai Khanenko 1727–1753. The Kievan Past*, appendix. Kiev, 1884, pp. 524 [in Russian].
12. MARKOVICH, Aleksandr, ed. *Dairy Notes of Ukrainian General Treasurer Yakov Markovich: [In Two Parts]*. Part 2. Moscow: v tip. V. Gotie, 1859, pp. 414 [in Russian].
13. ANON. *Sources to the History of Ukraine – Rus*. Vol. 22. Dairy of Yakiv Markovych. Vol. 4. 1735–1740. Kyiv; Lviv, 1913, pp. 395 [in Russian].
14. LAZAREVSKIY, Aleksandr. Galagan Family Archives. *The Kievan Past*, 1883, 11, 452–456 [in Russian].
15. LAZAREVSKIY, Aleksandr. Notes on Mazepa. Concerning the Book 'Hetman Mazepa' by F. Umanets. *The Kievan Past*, 1898, 4, 519–520 [in Russian].
16. PETRENKO, Mark. *Ukrainian Goldsmithing*. Kyiv: Naukova dumka, 1970, pp. 208: ill. [in Ukrainian].
17. BARSUKOV, Aleksandr, Sergei BELOKUROV, Ivan BYCHKOV et al., eds. *Russian Historical Library, Publishing by the Archaeographic Commission*. The eighth vol. Saint-Petersburg, Tip. F. G. Elkovskogo i Ko, 1884, 700 pp. [in Russian].
18. ANON. *Sulima Archives. Family Papers of Sulimy, Skorupy and Voitsekhovichy. 17–18 Centuries: With Five Portraits*. Kiev, Tip. K. N. Milevskogo, 1884, pp. 316: ill. [in Russian].
19. ANON. Private Letters of Grigoriy Andreevich Poletika. *The Kievan Past*, 1893, 3, 493–527 [in Russian].
20. ANON. Private Letters of Grigoriy Andreevich Poletika. *The Kievan Past*, 1895, 5, 239–262 [in Russian].
21. OLJANCYN, Demet. *Aus dem Kultur und Geistsleben der Ukraine*. Kyrios. Bd. 2. München, 1937 [in German].

УДК 398.8(=511.141)

DOI <https://doi.org/10.15407/nte2020.03.072>**ЮГАС КАТАЛІН**

доктор габілітований, старший науковий співробітник Інституту етнографічних досліджень Центру гуманітарних наук Угорської академії наук (Будапешт)

JUHÁSZ KATALIN

a habilitated doctor, adjunct senior research fellow at the Institute of Ethnology (Research Centre for the Humanities of the Hungarian Academy of Sciences)

Бібліографічний опис:

Югас, К. (2020) «Я відмиюся від усіх моїх гріхів...»: чистота й очищення в угорських народних піснях і баладах. *Народна творчість та етнологія*, 3 (385), 72–90.

Juhász, K. (2020) *I Am Washing Myself of All My Ills... Cleanliness and Cleaning in Hungarian Folk Songs and Ballads. Folk Art and Ethnology*, 3 (385), 72–90.

«Я ВІДМИЮСЯ ВІД УСІХ МОЇХ ГРІХІВ...»: ЧИСТОТА Й ОЧИЩЕННЯ В УГОРСЬКИХ НАРОДНИХ ПІСНЯХ І БАЛАДАХ

Анотація / Abstract

Між картиною світу, яку ми можемо отримати від зафіксованих справжніх звичаїв та традицій, пов'язаних з очищенням, та існуючою фольклорною лірикою може бути суттєва різниця, однак у цих фундаментальних тенденціях можна виявити й певні подібності. Нас не має дивувати такий помітний акцент ролі жінки, оскільки в більшості культур турбота про чоловіка та сім'ю, тобто дотримання чистоти й охайності в родині та будинку, є однією з первісних традиційних жіночих ролей. Однак несподіваним є те, що питання чистоти тіла (і загалом моральності), як це очікувалося в суспільстві, порушувалося виключно стосовно жінки. Чоловіки (та діти) не несли відповідальності за чистоту, а виключно їхні дружини (матері).

Абсолютно в усіх зібраних мною польових дослідженнях та зібраних відомостях прослідковується цілком очевидною в цьому контексті видатна роль жінок. Проте вона не була такою виразною, якою її можна виявити в текстах народних пісень і балад. Поза всяким сумнівом, це відкриття можна вважати вельми красномовним, бо на моє переконання, фольклорні тексти завжди містять сутнісні цінності та уявлення тої соціальної групи, яка їх створювала та використовувала.

1. Виходячи з того повідомлення, що містить текст, реальна дія майже ніколи не є важливою; саме по собі миття й очищення здебільшого мають символічне значення.

2. Більшість текстів стосується ролі жінки в їхньому зв'язку з чистотою.

3. Є лише кілька унікальних або дещо видозмінених «шаблонних» пісень, які стосуються символізму води в контексті чистоти.

Ключові слова: угорська народна пісенність, фізична чистота, моральне очищення, жіночі поведінкові ролі, символіка.

The difference between the picture that we can get from the actually recorded customs and traditions related to cleaning and from the folklore lyrics might be great, however the similarities can be detected in the fundamental tendencies. Such

a remarkable emphasis of women's role is not surprising as in most cultures taking care of the husband and family, that is, keeping the family and house clean and neat is one of the primary traditional feminine roles. The surprising thing is, the purity of the body (and morale) as a social expectation was only raised in connection to women. The cleanliness of men (and children) is not their responsibility, but the wife's or mother's, who lives with them in the family.

All through the fieldwork and data collection process that I have done, women's outstanding role in this respect became quite obvious, but it was not as emphatic as it can be detected from the lyrics of folk songs and ballads. By all means, I think this discovery is very illuminating as I believe that folklore texts always incorporate the essence of the values and views of the social group which created and used them.

1. From the viewpoint of the message of the text the actual action is hardly ever important: the act of washing oneself and cleaning mostly carry a symbolic meaning.

2. The majority of the texts refer to women's role in connection with cleanliness.

3. There are only a few unique, or hardly modified «routine» songs that refer to the symbolism of water in relation to cleanness and purity.

Keywords: Hungarian folk songs, cleanliness, purification, female behavioral roles, symbolism.

Повсякденні звички догляду за тілом, дотримання чистоти – органічна складова способу життя людини. Для цих звичаїв, як і для традиційних народних обрядів, властиве формування таких форм поведінки і діяльності, «які утворилися в результаті спільного проживання, тривалого часу, усталилися з огляду на повторення тих чи інших дій; їхні однорідні форми стали суспільно прийнятними і перетворилися на частину традиції» [20, р. 402]. «Догляд» у вузькому сенсі означає таку суму дій, які безпосередньо спрямовані на очищення тіла й упорядкування діючих норм. Обряди очищення і догляду за тілом демонструють тісний зв'язок з місцем особи й родини, яке вони посідають у системі суспільної ієрархії.

Я досліджую селянські (сільські) обряди очищення з 1989 року [4]¹. Одна з головних узагальнених тез моїх студій: очищення – це не тривіальне позбавлення від бруду. За допомогою очищення завжди набувають якомога «чистішого» і досконалішого зовнішнього вигляду, який видається для індивіда і зовнішнього світу бажанішим, прийнятнішим. Саме цим, зовнішнім, виглядом засвідчують, що, з огляду на смаки, мораль, характер та мислення даного індивіда, він виступає як повноправний і однорідний (чистий) член важливої для нього групи [4, р. 217].

Як професійна дослідниця народних пісень, я завжди зауважую, що той чи той текст пов'язаний з конкретною моєю науко-

вою тематикою. Відтак я вирішила простежити, у якому контексті тематика чистоти й очищення виявляється в народних піснях, тобто якою мірою тексти народних пісень корелюються з даними обрядами.

За основу дослідження було обрано дві репрезентативні антології текстів, що виявляють найповніші тематичні групи угорських народних пісень і балад у десятках тисяч прикладів², а також я проглянула чудову збірку Яноша Берзе-Надя, що містить 600 текстів. Окрім того, природно, вибрала з багатьох тисяч текстів відомі мені народні пісні й балади, які аналізувала як учений-дослідник чистоти упродовж останніх тридцяти років.

У текстах пісень і балад³ воду згадано досить часто, а от миття, умивання, купання або чистоту – значно менше. З переглянутих мною багатьох тисяч текстів, пов'язаних із чистотою і очищенням, число проаналізованих фрагментів текстів – майже 200.

Природно, що в запропонованій невеликій праці я не маю змоги докладно розглянути цей неймовірно цікавий і багатогранний масив текстів, у якому чистота і купання, миття, умивання водою наявні в багатьох значеннях та контекстах. Окреслю лише головні тенденції.

В угорській (і не тільки угорській) селянській традиції комплексна символіка води й чистоти виявляється в системі звичаїв очищення, яка охоплює очищення тіла, догляд за тілом та ритуальні очищення, спрямовані

проти причинності (порча), а також лікувальні й профілактичні магичні та раціональні дії. Водночас, розглянувши вищеподану систему звичаїв з погляду фольклорних текстів, отримуємо лише мозаїчну картину, в якій окремі елементи постають акцентованими, а інші – заледве виявляються. У відібраному за конкретними, особливими критеріями текстовому матеріалі поняття «чистота» і «акт очищення» фігурують у найрізноманітніших контекстах.

Переглянувши корпус текстів, одразу стверджуємо, що, зважаючи на текстову інформацію, конкретна дія нечасто важлива: акт очищення, позбавлення від бруду зазвичай має символічний зміст. Упадає у вічі й те, що більшість пов'язаних із чистотою текстів стосується жіночої поведінкової ролі. Віднайдені мною мотиви можна поділити на дві головні тематичні групи. Менша група дотична до ритуальних тілесно-душевних дій очищення, у якій лише кілька індивідуальних (чи тільки в небагатьох збережених версіях) обрядових пісень містять символіку, пов'язану із чистотою води. Вони не будуть предметом даного дослідження⁴. Більшість текстів становить значний, пов'язаний із жіночими поведінковими ролями, корпус, у якому виокремлюємо підтеми і розділяємо їх на дві великі групи, одна з яких (менша) дотична до власне жінки, інша (більша) – до членів родини.

1. «ЧИСТА ЖІНКА»

Очищення є не лише дією, спрямованою на позбавлення від фізичного або ритуального бруду, а водночас таке впорядкування (прикрашання) тіла і зовнішнього вигляду, що дозволяє людині з'являтися в соціумі. Охайний зовнішній вигляд передбачає укладання волосся відповідно до віку та сімейного статусу і гарний, чистий одяг. Чистота в селянській системі цінностей (і у фольклорі також) є очікуваною винятково стосовно жінки, а стосовно чоловіка, то загалом уважають, що для нього «достатньо бути трішки красивішим від чорта». Виписаний

у текстах народних пісень і балад ідеал краси не деталізовано, а подано лише кілька його головних ознак (серед них і чистоту), часто поряд з висміюванням протилежних рис. У згаданій нижче пісні в чотирьох, з рефреном, строфах перераховано критерії краси дівчини. В останній строфі йдеться про тілесну красу:

*Teli kertem zsályával, /
Szerelemnek langjával,
Gyönyörű violám, Gyönyörűszép rózsám!*

*A te szemed fekete, Az én szívem bélepte,
Gyönyörű violám, Gyönyörűszép rózsám!*

*Szemöldököd szivárván, A homlokod kőmárvány,
Gyönyörű violám, Gyönyörűszép rózsám!*

*Hajad le van eresztve /
Tested frissen feresztve.
Gyönyörű violám, Gyönyörűszép rózsám!*

Мій садок повен шавлії, /
Полум'я кохання,
Моя чудова фіалко, моя прекрасна трояндо!

Твої очі чорні запали мені в серце,
Моя чудова фіалко, моя прекрасна трояндо!

Твої брови – веселка, чоло – мармур,
Моя чудова фіалко, моя прекрасна трояндо!

Твоє волосся розпущене, /
Тіло свіжовимите.
Моя чудова фіалко, моя прекрасна трояндо!

(край Секей, нині – Румунія)
[10/I, р. 203–204].

Красу часто символізують світла шкіра або білий колір одягу, адже праця, надто в полі, забруднює вбрання, а під палючим сонцем шкіра темнішає. Отже, біла шкіра, з одного боку, – це символ чистоти, а з другого, – вишуканість (звільнення від важкої праці).

*Liliomszál a két karja, /
Nádmézből van az ajaka,
Képe rózsá, szája cukor, /
Szemöldöke selyemfodor.*

Твої руки – стебла лілеї, /
Уста – з очеретового меду,
Обличчя – троянда, рот – цукор, /
Брови – шовкові хвилі

(с. Гадьбатор, історична обл. Абауй-Торна)
[10/I, р. 203–204].

*Világra termötté Gyönyörű szép angyal.
Szöbbsz a mosolygásod, Mint a piros hajnal.
Fehérebb a képed Fehér patyolatná,
Feketébb a szömöd fekete bogárná...*

На світ тебе привів прекрасноликий янгол.
Твоя усмішка осяйніша від рожевого світанку.
Твоє обличчя біліше від білого батисту,
Твої очі чорніші від чорного жука...

(с. Сайас, історична обл. Торонтал)
[10/I, р. 205].

*Most akadtam egy csurgóra virágom, virágom,
A csurgóban egy leányra virágom...
Kinek tejfehér az arca...
Színaranyból van a lába...*

Я зараз натрапив у джерелі на мою квітку,
мою квітку,
У джерелі на дівчину-квітку...
У якої личко біле, як молоко...
Із чистого золота її ноги...

(край Мезьошер, регіон Молдова,
Румунія; текст відомий
у багатьох інших місцевостях).

Образи із цитованих текстів знаходимо і в значно давніших, зафіксованих у XVI–XVIII ст., поетичних творах. Один з улюблених жанрів давньої угорської поезії представлено у творі «Adhortatio mulierum» («Попередження жінок»), у якому вимоги до жінок перераховано від імені дружки, родича, учителя, мандрівного поета, інколи – нареченого. В одному разі – тон викладу серйозний, в іншому – жартівливий; незмінне єдине – вимоги завжди висуває чоловік. Природно, що вірші-висміювання жінок, подані водночас із попередженнями, доводять, що не кожна жінка сповнювала очікування:

*Tiszta légy te fejér öltözetekben,
Ne gyászoljad uradat még élteben.*

Будь чистою у своєму білому вбранні,
Не носи жалоби за чоловіком за його життя.

Або інший вірш:

*Ne járj, kérlek, szurkosan,
Viseld magad csinosan.*

Не ходи, прошу тебе, засмальцьована,
Поводься гарно

(«Збірка пісень Сенчеї», 1704) [див.: 19].

У численних версіях пісні про парубка, який має намір одружитися, у рядках почергово показано можливих обраниць, однак кожна має якусь ваду. Наприкінці, у розв'язці, пісні хлопець вирішив, що жодна дівчина не відповідає його вимогам, тому краще парубкувати далі. Як ваду селянської дівчини в багатьох варіантах тексту названо її неохайність:

*Ha falusit veszek, hon nevelt, tudatlan
Es a csinosághoz rossz kedvű szokatlan,
Semmi szép tréfa szót nem tud mordulatlan,
Nem kap tisztaságon, rusnyán jár, mosdatlan.*

Якщо я візьму із села (дівчину), невиховану,
неосвічену,
До її краси не пасуватиме поганий тон,
Адже жодного гарного жартівливого слова
не мовить без грубощів,
Не дбає про чистоту – ходить огидна, немита

(Bocskor K. 1722, фольклорна версія –
м. Дердьо, Румунія).

У висміюваннях дівчат також часто трапляється цей мотив, однак для нього невластиве детальне перерахування. Народна пісня характеризує неохайну, брудну дівчину, як правило, одною чи двома рисами:

*Recik Náni retkös lába
Nem illik a kettős táncra...*

Брудні ноги Нані Рецик
Непридатні для парного танцю...

(м. Могач, обл. Бараня)
[2/I, р. 645].

Неохайна дівчина не може бути гарною дружиною:

*Kiállították a karót, be is állították.
A lányoknak a javát is mind kiválogatták.
Maradt nekem egy nagy boglyas, mit csináljak véle
Kócot dugok az orrába, hadd ballagjon véle.*

Виставили палі і знову забрали.
Більшість дівчат уже порозбирали,
А мені лишилася велика копиця.

Що ж маю з нею робити?
Паклі їй на носа – і так буде ходити

(с. Йовшавьо, історична обл. Абауй-Торна)
[10/II, р. 579].

Що ж розуміють під бажаною чистотою? Чистоту і спосіб очищення згідно із селянськими звичаями, про що знаходимо посилення в поетичних текстах. Поряд зі звичними предметами і взуттям найпоширенішими знаряддями дотримання чистоти є гребінець, мило та жир для волосся, які, наприклад, перераховані у жнивній пісні, що виникла в середовищі поденників:

*Marokverő csongorádi lányok
Villát, bocskor itthon ne hagyjátok!
Fésűt, szappant, olajt is hozzatok,
Mert ha az nincs, jaj, de csúnyák vagytok!*

Чонградські дівчата, під час сінокошу
Виля, постолі вдома не залишайте!
Щітку, мило, олію також приносьте,
Бо без цього всього, йой, які ви потворні!

(м. Чонград, обл. Чонград)
[10/II, р. 515].

Змащення волосся жиром не випадково практикували в цій суспільній групі, адже в тимчасових, негігієнічних оселях лише в такий спосіб можна було вберегтися від педикульозу. Відповідно до запропонованих життєвих обставин жіночим ідеалом краси було пряме, гладенько зачесане та змащене (олією чи жиром) волосся. Однак ця мода в часи обуржуазнення поступово змінювалася: у новостворених тогочасних піснях

уже кучері були характеристикою красивої дівчини.

Наприкінці XIX ст. змащення жиром волосся зазвичай практикували в середовищі груп з маргінесу суспільства – пастухів, розбійників, наймитів. Відтак, найімовірніше, як приклад небажаного, аніж обов'язкового, змащення волосся згадано в цитованій нижче пастушій пісні. Зауважмо, що в даному випадку йдеться не про «чисту» жінку, а про чоловіка із жирним волоссям, якого засуджують уже більш цивілізоване село і місто (чи «світ»).

*Zsírral kenem, zsírral kenem a hajamat
Jóba foglalom magamat
A hajamról lefoly a zsír,
Ez a világ rólam beszél.*

Жиром мащу, жиром мащу своє волосся –
Роблю себе гарнішим.

З мого волосся стече жир,
Йй увесь світ про мене заговорить

[1, р. 67].

Змащення жиром волосся в наступній розбійницькій пісні означає суспільну маргінальність, відокремленість:

*Hát a betyár hol eszi a vacsorát?
Zöld erdőbe süti a szalonnát.
Bal markába csöpögteti a zsírtját,
Avva' kenyi fekete göndör haját.*

І де ж опришок споживає свою вечерю?
У зеленому лісі смажить сало.
Лівою рукою, по краплинах, збирає жир,
Аби ним намастити свої чорні кучері

(с. Банфа, обл. Бараня)
[2/I, р. 534].

Бажаним кольором шкіри обличчя був дещо червонуватий, помірно рум'яний відтінок. Занадто блідий відтінок часто вважали ознакою хвороби, а креольський колір шкіри – ознакою поганих рис. Макіяж обличчя та інші практики догляду за шкірою часто пов'язували з моральною зіпсованістю, тому їх уникали. В Абані, наприклад, казали: «Обличчя тоді красиве, коли його нічим не мазюкають». Умивання, купання

в молоці наводить на думку про легендарної краси Клеопатру, яку в історії, головню через панські примхи, наслідувало чимало жінок. Іштван Матюш у довіднику зі здоров'я також згадав засіб із цільного молока для усунення свербіння шкіри [15, р. 275]. Не забуваймо і про дівчаток-пастушок із Сентгаля, які задля краси шкіри обличчя іноді вмивалися овечим молоком або, частіше, сироваткою. У текстах народних пісень також описано вмивання молоком як засіб для досягнення білого (свіжого) кольору обличчя:

*Tejbe mosdik az én rózsám, ha fölkel,
Törülközik piros rózsalevéllél.
Fehérebb az orcája a fehér hónál,
Pirosabb is a hasadó hajnalnál.*

Моя троянда, прокинувшись, умивається
молоком,

Утирається червоною пелюсткою троянди.
Її обличчя біліше від білого снігу,
Червоніше від вранішньої зорі

(м. Чонград, обл. Чонград)
[10/І, р. 207].

Буржуазні верстви села згодом почали використовувати, замість виготовленого власноруч, ароматизоване мило, аптечний крем для обличчя, пудру та помаду. Починаючи з 1940-х років, радше після війни, селянські дівчата намагалися наслідувати ці кроки щодо догляду за собою. Проте, зважаючи на брак коштів або їхню відсутність, вони замінювали справжню фарбу якимись іншими фарбуючими речовинами. Креповий папір використовували для підрум'янювання обличчя та уст, для підмальовування брів – кіпоть напівзгорілого сірника, але більшість-таки цуралася фарбувати обличчя. Різницю між селянськими і буржуазними цінностями наочно проілюстровано в таких народних піснях:

*Nem kell nekünk maga büszke leánya;
Egész héten a zongoráját nyomdossa!
Mert minékünk dologra kell az asszony,
Ne púderozza magát a kisasszony!*

Нам не потрібна пихата дівчина,
Яка весь тиждень гратиме на піаніно!
А нам потрібна жіночка до праці,
Не варто їй пудритися!

(с. Терешке, обл. Ноград;
із записів авторки, 2001).

*Ha lepényem megettétek,
Sári lányom elvegyétek!
Nem köll nekünk a ke lánya,
Szőlőzsíros, pirosítás a pofája.*

Якщо ви з'їли мій пиріг, –
Забирайте мою дочку Шари!
Нам не потрібна така дівчина:
Напомаджена, нарум'янена її пичка

(с. Госсугетень, обл. Бараня)
[2/І, р. 642].

У жартівливій пісні також уміщено заувагу для дівчат про першочерговість чистоти:

*Palcsi Kata szép jány vóna Kata
Haja nyaka tiszta vóna Kata,
Mosd meg Kata a nyakadot,
Úgy pirosítsd ki magadot Kata!*

Ката Палчі, Ката, була б вродливою дівчиною,
Якби волосся, шия були чистими в Кати.
Помий, Като, свою ший,
Як ти нарум'янилася, Като!

(м. Мадярпечка, історична обл. Арад,
нині – Румунія)
[10/І, р. 552].

2. ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ ЖІНКИ ЗА ДОТРИМАННЯ ЧИСТОТИ

На всіх етапах культурного розвитку суспільства за дотримання чистоти помешкання традиційно відповідала жінка. Саме на цій особливості наголошено в більшості фольклорних текстів. Сакральним обов'язком господині було прибирання хати і двору, регулярне очищення вжиткових предметів, миття, купання, а також підготовка води для вмивання, розчісування волосся в дітей і літніх членів родини. Зазвичай вона

допомагала дбати про чистоту і своєму чоловіку. У пісенній і баладній ліриці прання, миття, розчісування волосся трапляються в різних контекстах як символ материнської і подружньої турботи.

Давніші фіксації цих пісень віднаходимо також у рукописних текстах XVI–XVII ст.:

*Gyermekidet ékes erkölcsre tanítsd,
Tűztől őrizd, az patakra ne taszítsd.
Szeresd őket, ruhájokat megtisztítsd,
Kérlek az fejeket meg ne koszosítsd.*

Своїх дітей навчай суворій моралі,
Оберігай від вогню і не штовхай у воду.
Люби їх, дбай про їхній одяг,
Прошу тебе, нехай їхні голови

не забруднюються
[18, р. 47] ⁵.

В уже згадуваному творі «Adhortatio mulierum» деякі закликають дбати не лише про молодь, а й про інших членів родини:

*Az mi házunkat te tisztán tartsad,
Kicsin cellánkat gyakran megsöpöröd,
Mert ha házunkat rusnyául tartod,
Ifjak, kik látják, csak megcsúfolnak,
Tégödet mondanak: rusnya cundorának.*

Нашу оселю тримай у чистоті,
Часто підмітай її,
Бо якщо наш дім викликатиме огиду,
Молодь, яка це побачить, буде тебе висміювати.
Казатимуть тобі: «Гидка нехлюя»

(бл. 1548 р., рукопис Лугошші)
[22, р. 532–534].

Поряд з текстами з подібними інтенціями набагато частіше трапляються пісні (здебільшого жартівливі), у яких висміяно неохайну, брудну жінку; відомі також і їхні фольклоризовані версії ⁶. Серед них – жартівлива пісня з початковим рядком «Я, Мішка, одружився», версії якої відомі по всій країні. У ній виявлені фізична занедбаність жінки з огляду на спорадичне купання і забрудненість її окремих частин тіла. Окрім того, неохайну жінку звинувачують у недосвідченості

у виконанні двох найважливіших (майже культових) жіночих робіт – у випіканні хліба і пранні. У деяких варіантах також відзначають недоліки в переробці молока або в чищенні посуду. Ось лише кілька віршів:

*Megházasodtam, te Miska, /
Feleségem van, Anniska.
Tisztaságra elég tisztá, /
Kétszer seper egy holnapba.
A fejibe olyan tetű, /
Mint egy valószínű keszű,
A szemibe olyan csapa, /
Mint egy hat koronás pipa.
Felkel reggel nyolc órákor, /
Feje olyan, mint egy bokor.
Az órába olyan verő, /
Mint egy puliszka keverő.*

Я, Мішка, одружився, /
Маю дружину, Аннішку.
Щодо чистоти, то доволі охайна, – /
Двічі за завтрашній день замітала в хаті.
На голові така воша, /
Як справжня рукавиця,
У кутиках очей таке закиснення, /
Як люлька за шість крон.
Устає рано, о восьмій годині, /
З головою, як кущ.
На носі такі соплі, /
Як перемішана мамалига

(с. Гьорбепатака, історичний регіон Чик,
нині – Румунія; із зібрань З. Каллоша,
1973).

Вочевидь у піснях мотив чистоти з'являється завжди у зв'язку з конкретною проблемою. У піснях-насмішках проблемою є погана дружина, у пастуших, солдатських, батрацьких піснях – це брак дружини чи турботливої жінки, але й досить літній чоловік може бути обтяжливим для своєї дружини. Розгляньмо кілька прикладів на підтвердження вищеподаного узагальнення.

Один зі словесних типів містить скарги чоловіків, які перебувають далеко від дому. У них часто йдеться про відсутність жінки (матері чи дружини) як символу турботи

й опіки в побуті, в обов'язки якої передовсім входить прання. Відтак самотній чоловік страждає від бруду, якого може позбутися лише жінка.

*Szennyes az én ingem, gatyám, /
Messze lakik édesanyám.
Nincsen fája, se hamuja, /
Hogy az ingem megszapulja.*

Брудна моя сорочка, штани, /
Моя мати мешкає далеко.
Немає ні дерева, ні попелу, /
Щоб випрати мою сорочку.

(с. Загон, історичний край Гаромсек,
нині – Румунія) [10/II, р. 254].

*Szennyes ingem, szennyes gatyám,
Mezőségben lakik anyám.
Nincsen fája, se hamuja,
Hogy az ingem megszapulja.*

*Ne nézd, hogy én szennyes vagyok,
Mert szívemben nincsen mocskok
Az az egy pecsét benne van:
Szeretlek én rózsám nagyon.*

Брудна моя сорочка, брудні штани,
Моя мати мешкає в Мезьошезі.
Ні деревця, ні попелу,
Щоб випрати свою сорочку.

Не дивися, що я брудний,
Однак у моєму серці немає бруду.
Лише одне в ньому закарбовано:
Я дуже кохаю тебе, моя трояндо

(секейський танок,
відомий у так званих танцювальних
будинках Угорщини; секеї – субетнос
угорців, які проживають у Румунії).

Брудна сорочка рибалок також слугує
доказом, що поряд немає жінки, яка б турбу-
валася про них:

*Hej, halászok, halászok, /
De szennyes a ruhátok.
Talán nincsen babátok, /
Aki mosna reátok.*

Ой, рибалки, рибалки, /
Ну й брудні у вас одяганки.

Либонь, вам бракує любасок, які б могли
випрати пасок

(м. Годмезевашаргей, обл. Чонград)
[10/I, р. 252].

Вигнання, перебування далеко від дому,
вівчарське життя – це таке «чоловіче» заня-
ття, яке супроводжує постійне забруднення
тіла й одягу, і яке можливо змінити за допо-
могою жінки, наприклад, шляхом одруження.

*Ingem, gatyám de szennyes, /
Magam vagyok tehenes
Ingem gatyám eladom, /
Magam megházasodom.*

Ну й брудні моя сорочка, штани, /
Я пастух, чередник.
Продам сорочку, штани /
Та й ожениюся

(с. Герездпуста, обл. Шомодь)
[16, р. 30].

Одним з типових мотивів невідільницьких
пісень є птах (пава або лелека), який при-
носить у дзьобі воду для купання. Пáva в
угорському фольклорі загалом постає у двох
контекстах. У невідільницьких піснях, згідно з
християнськими уявленнями, вона – символ
раю, вічного життя для невідільників. Однак і
кохання часто також уявляли в образі птаха.
Наприклад, це птах-вісник, тобто закоха-
на дівчина або наречена. Лелека, згідно з
народними віруваннями, знає, де джере-
ло життя (звідтіля приносить душі дітей).
Творення корелюється з водами – символом
народження та відродження (жіночий прин-
цип); повертаючись як перелітний птах,
воно означає відродження природи. Таким
чином, мотив птаха, що приносить воду для
миття, також потрапив до багатьох жанрів,
які зародилися в середовищі чоловіків –
робітників, вояків, котрі перебували далеко
від дому в некомфортних для себе умовах.
Під час створення невідільницьких пісень від-

повідні частини їх тексту були пристосовані до обставин військової чи сезонної робіт⁷.

Варіант невольницької пісні:

*Leszállott a páva /
Vármegye házára.
Hozott egy kis vizet /
A rabok számára.
Mosdjatok meg rabok, /
Ne szomorkodjatok:
Kérjétek az Istent! /
Majd megszabadultok.*

Сіла пава /
На будинок обласної ради.
Принесла трохи води /
Для невольників.
Умивайтесь, невольники, /
Не сумуйте.
Прохайте Бога! /
І згодом звільнитесь

(с. Юта, обл. Шомодь)
[10/II, р. 469].

Варіант солдатської пісні:

*A nagy bécsi kaszárnyára rászállott egy gólya,
Vizet hozott a szájába regruták számára.
Mosdjatok regruták, mert porosak vagytok!
Azt csak a Jóisten tudja, mikor szabadultok.*

На велику віденську казарму злетів голуб,
Приніс води у дзьобі для рекрутів.
Умивайтесь, рекрути, бо ви запилюжені!
Тільки Святий Бог знає, коли ви звільнитесь

(с. Барач, обл. Фейер)
[10/II, р. 368].

Варіант жнивварської пісні:

*A mi házunk tetejére rászállott egy gólya,
Vizet hozott a szájába aratók számára.
Mosdózzatok meg aratók, mert porosak vagytok!
Úgyis a Jóisten tudja, mikor szabadultok.*

На дах нашого будинку сів лелека,
У дзьобі приніс води для женців.
Мийтесь женці, бо ви всі в пилові!
Лише Бог знає, коли ви звільнитесь

(с. Кетгей, обл. Шомодь)
[10/II, р. 522].

З досвіду етнографічних експедицій відомо, що літні люди, особливо чоловіки, приділяли менше уваги чистоті. Від осіб старшого віку і не очікували дотримання чистоти, навіть ставлення до цієї дії було негативне. «Старому герб вже не до лиця», – казали, якщо ті надто дбайливо доглядали за собою, прикрашалися чи понад міру дбали про позакатний простір [3, р. 623]. Прикладом висловленого слугує народна пісня угорської етнографічної групи *матьо*: «Я стара людина, а не кавалер, / Тисне мою шию брудний комір сорочки».

У сув'язі з турботою дружини про чистоту може виникнути проблема зі значною різницею у віці, що виразно постає в баладному типі «старий чоловік». Досі із цього рідкісного типу ми зафіксували лише кілька версій. Записана в Беді версія поєднує в собі мотиви з низки балад, серед яких близький мотив до переказу про Синю Бороду – з дійовою особою-спокусником жінок та володарем дев'яти замків. У заключних рядках цієї короткої історії, у стилі балади, – бажання одружитися старого чоловіка пов'язане з браком чистоти, що супроводжує старість:

*...Hanem azért vettelek el, /
Koszok fejem keresgetni,
Koszok fejem keresgetni, /
Rühös hátam vakargatni.*

...Тому я тебе і взяв /
Брудну голову чесати,
Брудну голову чесати, /
Коростяву спину чухати

(с. Бед, історична обл. Нітра,
нині – Словаччина)
[12, р. 370].

Найдетальніший текст балади з висвітленням тематики чистоти містить версія з області Бараня:

*Mer nem azé vettelek e /
Ifjak közét mulatozni,
Hanem azé vettelek e /
Én ősz fejem vadarászni!*

*Puskos órom nyalogatni, /
Csipás szőtöm szorogatni.*

Бо не для того я з тобою одружився, /
Аби веселитися поміж молоді,
А для того я з тобою одружився, /
Щоб у моїй сивій голові воші шукати!
Шмаркатога носа облизувати, /
Гноєточиві очі смоктати

(с. Ержебет, обл. Бараня)
[2, р. 181].

Ще драматичнішим є зображення вимушеного обов'язку дотримання чистоти дружиною в баладах про злодіїв та розбійників. Балади містять загальнотиповий образ приниженої дружини, яка переодяг чоловіка, заплямований кров'ю його жертв. Наприклад:

*Férjhez adtál anyám hegyi tolvaj után.
A sok véres ruhát könnyeimmel mosom,
Könnyeimmel mosom, bánattal sulykolom,
Bánattal sulykolom, jajszóval szapulom.
Ha reggel kimosom, délben bevérezí,
Ha este kimosom, reggel bevérezí.*

Ти мене, мати, віддала заміж за розбійника з гір.
Заплямовану кров'ю одіж я перу своїми

сльозами,

Перу сльозами, тугою тру,
Тугою тру, зойками золю.
Як вранці поперу, – в обід закривавиться,
Як увечері поперу, – вранці закривавиться

(с. Вайдакамараш, край Мезьошег, нині – Румунія) [8, р. 81];

*Már én ha jóllaktam, jó regvel felkelni
Jó regvel felkelni, s az patakra menni.
S az patakra menni, véres ruhát mosni.
Könnyűvel áztatni, jajszóval sulykolni...*

Коли вже я гарно наїмся, то треба
буде рано встати.
Рано-вранці встати і піти до потічка.
Піти до потічка прати закривавлену сорочку.
Змочувати її слізьми, йойканнями терти...

(с. Герлен, регіон Молдова,
нині – Румунія).

У багатьох баладах злочинець перед вироком просить свою кохану (або матір) випрати йому одяг, забруднений кров'ю. Здебільшого це прохання пророкує смерть розбійникові: воно слугує покаанням перед стратою і моральному, духовному очищенню, а також і його символізує. Шандор Ружа, найвідоміший угорський розбійник, у багатьох пісенних версіях перед смертю звертається до матері:

*Édesanyám, édesem /
Van-e ingem szennyesen?
Ha nincs ingem szennyesen, /
Küldök kettőt véresen.
Menjen le a Tiszára /
Menjen le a Tiszára
Mossa ki szép tisztára, /
A fia halálára.*

– Моя матусю, моя солодка, /
Чи брудна моя сорочка?
– Як сорочка не брудна, /
Принесу ще дві закривавлені.
– Піди до Тиси, /
Піди до Тиси,
Випери її начисто, /
На смерть свого сина

(с. Вайдакамараш, край Мезьошег, нині – Румунія [8, р. 281];
майже аналогічний текст: с. Кьолкед, обл. Бараня [2, р. 235]; див. також: с. Банфа, обл. Бараня [2, р. 285]).

Янчі Барна, який на прохання коханки вбив свою матір, просить дочку випрати одяг:

*...Véres lett a Barna Jani ruhája,
Nincsen anyja, ki kimossa simára.
Mosd ki babám a ruhámat fehérre,
Holnap megyek csendbiztos úr elébe.*

... Кривавим став одяг Яні Барни,
Немає матері, яка випере його начисто.
Випери, дитино, мій одяг набіло,
Завтра я стану перед паном урядником

(с. Буза, край Мезьошег, нині – Румунія)
[8, р. 322].

Серед пісень немає як прикладу тієї, що змальовувала б турботливу діяльність дружини як ідилічну картину. Нижчегадана пісня, у якій висміяно циган, з певного погляду є винятком, водночас власне жанр чи те, як саме зображено етнічну групу, яку вважають найнеохайнішою, радше виявляє іронічне ставлення до дійсності:

*Kondor hajú feleségem /
A Jóisten adta nékem.
Az fog engem ébreszteni, /
Az fog engem megfésüljni...*

Моя кучерява дружина, /
Її мені дав Бог.
Вона буде мене будити, /
Буде мене причісувати...

(м. Совата, історична обл. Марош-Торда,
нині – Румунія) [10/I, р. 617].

Як і в попередніх прикладах, більшість текстів про материнську турботу про дітей демонструють певну проблемну життєву ситуацію. Почнемо з винятково «безпроблемного» тексту. Не випадково, що саме в колисковій з'являється мати, яка дбає про чистий одяг дитини:

*Tente, tente kisbaba /
Anyádnak sok a dolga:
Mos, ruhát szappanoz, /
Egykettőre kimossa,
Gyorsan ki is vasalja, /
A kötélre akasztja.
Mire felkel a baba, /
Ki is legyen vasalva.*

Люлі, люлі, дитинча, /
У твоєї матері багато роботи:
Пере одяг милом, /
Миттю відпрала,
Швидко попрасувала, /
Повісила на мотузку.
Коли прокинеться дитина, – /
Буде все попрасоване

(с. Надьрозвадь, історична обл. Земплен)
[10/I, р. 75];

*Holnap az Úr napja leszén,
Nem lesz a ruhája készen (...)
Hogy öltöztetem szent fiamat,
Hófehérben Jézuskámat (...)
Mosni kezde, de hiába
Mosna könnyhullatásába,
Az eget felhő borítja,
Nem süt le a nap sugára a ruhájára.
Az eget sírva kéri,
A napot sírva kéri
Szűz Mária, hogy süssön ki. (...)
Eloszlott a bús felhő,
A nap szépen süt elő,
Szűz Mária kérésére
Szépen szárad öltözője. (...)
Ezért mi is hálát adjunk,
Szombaton Szűz Máriát áldjuk.*

Завтра буде Божий день,
Його одіж не підготовлена (...)
Аби вбрати мого святого сина,
Ісуса, у сніжно-біле (...)
Почала прання – та дарма.
Випрала би слізьми, що ллються.
Небо затягнули хмари,
Промені сонця не осяють вбрання.
Плачучи, благаю небо,
Плачучи, благаю сонце,
Діву Марію, аби осяяла (...)
Розвіялася сумна хмара,
Сонце гарно засяяло,
На прохання Діви Марії
Його вбрання чудово висохло. (...)
Ми за це складаємо дяку,
У суботу благословляємо Діву Марію

(с. Дімеш, Трансильванія,
нині – Румунія).

У сув'язі з материнською турботою проблемною ситуацією може стати непосильна праця матері, яка має важку долю, жорстокість мачухи або скарга дорослої людини у кризовий її період, котру знову огортає материнська турбота. Продемонструємо кілька прикладів щодо висловленого.

У сповненому гіркоти тексті змальоване важке життя матері, яка самотужки виховує своїх дітей:

*Édesanyám is volt nékem,
Keservesen nevelt engem.
Éjszaka font, nappal mosott,
Jaj, de keservesen tartott.*

У мене була мати,
Важко їй було мене виховувати.
Вночі прjala, вдень мила,
Ох і гірко це їй давалося

(с. Мезьотаркань, обл. Гевеш)
[10/II, р. 25].

В Угорщині відомо чимало текстових і мелодійних варіантів баладного типу про трьох сиріт. У більшості версій сироти скаржаться своїй мертвій матері на поведінку мачухи:

*Kelj föl, kelj föl édesanyánk, /
Mert elrongyollott a ruhánk.
Mosogasd ki ruháinkat /
Törölgesd mög fejeinket. (...)
Tova megyen egy menyecske, /
Két orcája ki van festve.
A'llesz néktek mostohátok, /
Ki gondot visel majd rátok
Mikor fejért ad reátok, /
Vérrel virágzik hátatok.
Mikor fejeteiket mossa, /
Könnyűvel ázik orcátok*

– Уставай, уставай, наша люба матінко, /
Бо обшарпаний наш одяг.
Випери наше вбрання, /
Вимий наші голови. (...)
– ...Іде молодиця до озера, /
Її щоки нафарбовані.
Вона стане вашою мачухою. /
Хто ж турбуватиметься про вас?
Коли голову даєте, /
Криваво цвітуть ваші спини.
Коли миє ваші голови, /
По ваших обличчях течуть сльози

(с. Торвай, обл. Шомодь)
[12, р. 321].

У багатьох типах балад і народних пісень трапляється мотив, коли обділений долею (або перебуваючи в критичній ситуації) головний герой говорить, що, мовляв, краще б його мати не родила, не доглядала – купала, укривала, гойдала тощо, краще б він помер. Належний догляд за дитиною, її купання, що символізує материнську турботу, в цих текстах обертається майже протилежністю, адже виявляється марним і не захищає дитину, яка стає на дорослий шлях життя, від випробувань. Наприклад, Ержі Сабо, мати-дітовбивця, зітхає:

*Anyám édesanyám, /
Mikor engem szültél,
Mikor engem szültél, /
Szültél volna követ!
Mikor feresztgetett /
Gyenge melegvízbe,
Mé nem feresztett vót /
Forró lobogóba!*

Мамо, люба мамо, /
Коли ти мене народила,
Коли ти мене народила, /
То краще б народила камінь!
Коли ти мене клала /
У тиху теплу воду,
Чому не поклала /
У палячий окріп?!

(с. Леспед, регіон Молдова,
нині – Румунія) [8, р. 98].

3. КУПАННЯ, МИТТЯ, УМИВАННЯ НЕ У ВОДІ

Загалом уважаємо природним, що (миль-на) вода є основним засобом позбавлення від бруду. Однак фізичної та ритуальної чистоти організму можна досягти за рахунок використання інших речовин (замість води чи одночасно з нею). Прикладів цього в історії чимало, ними послуговуються і нині [4, р. 117–120]. У контексті баладних і ліричних пісень розгляньмо мотиви, у яких замість води користуються іншими засобами позбавлення від бруду. Щодо очищення без застосування води спадають на думку три метафоричні вирази: «купання в моло-

ці-маслі», «купання у крові» та «купання у сльозах», які також містяться в баладах і у сповнених гіркоти текстах, популярних константних формулах. Перші два метафоричні вирази слугують улюбленими поетичними висловами поводження.

Коли хтось «купається в молоці-маслі», у того буде щаслива доля. Страждання новобранця і виданої заміж у чужу сторону дівчини протиставлені м'якому відношенню матері. Останнє означене виразом «купання в молоці-маслі»:

*Édésanyám tejbe-vajba /
Fürdēti a fiját,
Még húsz évet sēm töltött be, /
Katonának híjják.*

Моя рідна матір у молоці-маслі /
Купає свого сина,
Ще не сповнилося двадцяти років, /
Як його забрали в солдати

(с. Цеказа, історична обл. Абауй-Торна)
[21, р. 576].

У весільному привітанні родина нареченого обіцяє його обраниці щасливу долю в їхньому домі:

*Örömanya ne bánkódjék (...)
Jó helyen van a leánya (...)
Tejbe-vajba fürösztgetik, /
Paplános ágyba fektetik...*

Мати нареченої не сумуватиме (...)
Її дочка в хорошому місці (...)
Купається в молоці-маслі, /
Лежить на засланому ковдрою ліжку...

(с. Чикменашаг, регіон Чик)
[10/I, р. 416].

У баладі про заможну жінку, яка не одразу впізнала в жебрачці свою матір, перша звертається до неї:

*Jer bé mostan, mondom, jer bé, édösanyám,
Tejbe megfürösztlek, vajjal megkenetlek!..
Ne förössz ingömöt, ne keness ingömöt,
Mert eleget kentél sötét tömlöcömben,
Istenem, leányom, neköd fizessen meg.*

– Тепер заходь, кажу, заходь, моя мамо,
Я викупаю тебе в молоці, змащу маслом!..
Не чіпай сорочку, не брудни мою сорочку,
Бо досить ти бруднила її в темній в'язниці.
– О Господи, дочко, я відплачу тобі

[13, р. 19–21].

«Купання у крові» – це символ найбільшої жорстокості, війни, убивства людей, смерті. Кров постає як заміник води для миття у кращих баладних формулах проклять: «Твоя вода для вмивання нехай перетвориться на кров, твій рушник нехай запалає вогнем!» («Анна Фегер», балада про дівчину, яка пожертвувала цнотою задля брата). Таким чином, після статевого акту дівчина не пристає на спільну долю з насильником. Вона заперечує саме те, що кожному чоловіку належить дати дружині – чисту воду, символ подружньої турботи в господарюванні.

0218

Parlando

*Hadnagy uram, hadnagy uram, /
Átkozott légy, hadnagy uram!
Mosdóvized vérré váljon, /
És a kendőd langot hányjon!
Törülköződ langot hányjon, /
Mindened hamuvá váljon!
Kíméletet ne találjon! /
S téged Isten még ne áldjon!*

Пане лейтенанте, пане лейтенанте, /
Будь ти проклятий, пане лейтенанте!
Воду для вмивання ти перетворюєш на кров, /
І хустину жбурляєш у вогонь!
Рушника жбурляєш у вогонь, /
Все стає попелом!
Хай тобі не буде пощади! /
І тебе не благословить Господь!

(с. Іштеншегич, історичний край Буковина,
нині – Румунія; с. Надъвейке, обл. Толна)
[21, р. 563].

«Купання у крові» – це вияв насилья, неприродної смерті в баладах і піснях. Парубок через заборонене кохання вмирає від смутку або стає самогубцем, що в баладах символізує занурення у криваву купіль:

*Édös fijam gyűjj haza /
Édös fijam gyűjj haza
Nem megyök én ma haza, /
Nem megyök én ma haza,
Vérbe fürdök én még ma. /
Vérbe fürdök én még ma.*

– Любий сину, вертайся додому. /
Любий сину, вертайся додому.
– Я сьогодні не піду додому. /
Я сьогодні не піду додому.
Сьогодні я купаюся в крові. /
Сьогодні я купаюся в крові

(с. Ержебет, обл. Бараня)
[2/I, р. 256].

У баладі про затанцьовану до смерті дівчину парубок закликає музикантів:

*Hújátok cigányok /
Estétől reggelig
Szegedi Mariska /
Míg vérben feredik!*

Грайте, цигани, /
Звечора до рання,
Сегедська Марішка /
Уже в крові купається!

(с. Мадярчюгеш, регіон Чик,
нині – Румунія) [8, р. 60].

Отже, «купання у крові» є символічним виразом суму:

*Minden napszentület előtt /
Könnyembe' megmosdom előbb
Mosdóvízre nincsen gondom, /
Mer' a könnyembe' megmosdom.*

Перед кожним божим днем /
Я спершу вмиваюся слізьми.
Не бракує мені води для вмивання, /
Бо я вмиваюся слізьми

(с. Дімеш, Трансильванія,
записано З. Каллошем).

ДОДАТКИ

«Я ВІДМІЮ ВСІ СВОЇ ГРІХИ» – РИТУАЛЬНЕ МИТТЯ

*Árok árok, jaj, de széles árok
Oda járnak fürödni a lányok.
Édesanyám kimenek hozzájuk,
Fáj a szívem, meghasad utánuk.*

Потоки, потоки, ой, та широкі потоки,
Сюди ходять купатися дівчата.
Мамо, я піду до них,
Болить моє серце, розривається від них

(с. Барач, обл. Фейер)
[16, р. 218].

*Kiöntött a Tisza vize,
Szőke kislány fürdik benne.
Én is megfürödtem benn,
Rám is ragadt a szerelme.*

Розлилися води Тиси,
Біляве дівча купається в них.
Я також викупався в річці,
Мене також охопило кохання

(м. Сегед, обл. Чонград)
[10/I, р. 211].

*Folydogál, folydogál a szép Duna vize,
Rajta mosakodik Piros szép Örsébet...
Rajta mossa rajta két szép fehér karját,
Két szép fehér lábát, piros szép orcáját.
Mindjárt ott mögfogta a fő török basa.*

Тече, протікає вода прекрасного Дунаю,
У ній купається чудова красна Ержебет...
У ній мие, у ній, двійко своїх білих рук,
Двійко своїх білих ніг, чудове рожеве личко.
Ось-ось її схопить головний турецький паша
(с. Паде, історична обл. Торонтал)
[10/I, р. 151].

Guzsalyra se néze, /
 Feredőhöz mene.
 Nagyot es rikojta, /
 Hogy mindenki hallja:

«Rabolják országod, /
 Pusztítják népedet!»
 Mindenki ellépe, /
 Még rea se néze.

Dancia leánya /
 Szépen megferede
 Szépen megferede /
 S onnan visszatére.

Nem tudták kilelni /
 Kegyesi mivoltát
 Kegyesi mivoltát, /
 Csak vitézi voltát.

На кужіль не дивиться, /
 Йдучи до купальні.
 Голосно заводала, /
 Щоб кожен почув:

«Грабують твою країну, /
 Знищують твій народ!»
 Усі відступають, /
 Не дивляться на неї.

Дочка Данція /
 Гарно викупалася,
 Гарно викупалася /
 Й звідтіля вернулася.

Не могли вони знати, /
 Що вона, насправді, дівчина,
 Що вона дівчина, /
 А не витязь

(с. Леспед, регіон Молдова,
 нині – Румунія) [8, р. 250].

Fehér liliomszál ugorj a Dunába
 Támaszd meg oldalad két aranypálcába
 Mosakodjál szépen az aranylavórból
 Törölközzél szépen az aranytörölővel,
 Fésülködjél szépen az aranyfésűvel
 Imádkozzál szépen az aranyasztalnál...

Моя біла ліліє, стрибай до Дунаю,
 Обіприся на дві золоті палі,
 Гарненько вмивайся із золотої миски,

Гарненько утрися золотим рушником,
 Гарненько розчешися золотою щіткою,
 Гарненько помолися біля золотого столика...

Én felkelék jó regvel, hajnalban,
 Kimosdódám minden bűneimből,
 Megkendőzém arany kendőcskével
 Kimenék én ajtóm elejibe,
 S feltekinték nagy magos mennyégbe.
 Nyitva látám mennyország kapuját,
 S azon belül mennyeknek ajtóját,
 S azon belül egy terített asztalt,
 S azon vala egy rengő bölcsocske.
 Abba fekszik vala Urunk Jézus Krisztus,
 Ül mellette vala anyánk Szűz Mária...

Я піднімаюся чудовим ранком, удосвіта,
 Відмиваюся від усіх своїх гріхів,
 Утираюся золотою хустинкою,
 Стою біля дверей
 І дивлюся в неозорі високі небеса.
 Бачу відчиненими ворота раю
 І там, усередині, – двері небесні,
 І там, усередині, – накритий стіл,
 І там гойдається колисочка.
 У ній лежить наш Пан Бог Ісус Христос,
 Поряд стоїть наша Мати Непорочна Діва
 Марія...

(с. Леспед, регіон Молдова,
 нині – Румунія).

Ma van Húsvét napja, másod éjszakája, jól tudjátok
 kinek első napján Jézus feltámadván dicsőséggel.

Lám, a madárkák is hangicsálnak, ők is
 vigadoznak,
 Szép plánták újulnak, termőfák vidulnak,
 virágoznak.

Máriska, Zsuzsánna, Rebeka, Borbála,
 kegyes szüzek,
 Keljetek fel ágyból, cifra nyoszolyából,
 mit alusztok!
 Hímes tojás legyen, tizenkét pár készen mi
 számunkra,
 Ha pedig nem lesz, vízi puskám készen
 számotokra.

*Ha reátok lövök, ha reátok lövök, összeáztok!
Téli-nyári piszkot és az őszi mocskot mind
lemossuk.*

Сьогодні день Пасхи, друга ніч,
ви добре знаєте,
Якого саме дня славлять воскресаючого
Ісуса.

Ну ось, і птахи теж щебечуть, вони теж
веселяться,
Чудові паростки сходять, плодючи дерева
радіють, розквітають.

Марішко, Жужанно, Ребеко, Борбало,
благочестиві незайманиці,
Уставайте з ліжка, пишного ложа, на
якому ви спали!

Хай будуть писанки, дванадцять пар
підготовлено для вас,
А якщо не буде, моя поливальниця буде
підготовлена для вас.

Якщо вдасться полити вас, якщо поллю, –
ви змокнете!

Зимово-літній бруд і осінню нечистоту
всю змиємо
[11, р. 141–146].

*Csütörtökön virradóra, Készül a lány a fonóba,
Kezét lábát mossa, jó' megszappanozza
hogy ő legyen legszebb a fonóba.*

*Elvitte a viz a szappant,
Utána küldték a kappant,
Míg a kappan szállott, a szappan elázott
a folyóba.*

*Elmennék én tihozzátok,
De szemetes a szobátok.
Sörörd ki a házat, csókolom a szádat
Minden este.*

У четвер, на світанні, дівчина готується
до прядок,

Міє руки, ноги, гарно намилюється,
Щоб бути найкрасивішою на прядках.

Вода понесла мило,
За ним відіслали каплуна,
Доки каплун летів, мило розтануло в річці.

Я би пішов до вас,
Та брудні ваші кімнати.
Прибери в хаті, цілуватиму твого ротика
щовечора

(с. Бюкксек, обл. Гевеш, 51-річна жінка)
[21, р. 229].

ВИСНОВКИ

Проаналізувавши фольклорні тексти про чистоту й очищення, я намагалася, ґрунтуючись на змісті цих зразків, сформулювати символічне значення пісенних образів та ліричних ситуацій. Звісно, що опрацьовані мною тексти я не вважаю правдивими документами дійсності. Однак погоджуюся з Іштваном Паллом-Деменем, який висловився щодо певної інтерпретації символічних мотивів: «Наші пісні часто лише натякають, покликаються на щось. За можливістю, – і доволі часто, – виявляють себе як символи. Наука ці символи, на жаль, вивчає спорадично. Деякі дилетанти їх розуміють

як алегорію, кожній частині надавши, тією чи іншою мірою, якомога обсценного значення. Натомість народні пісні є символічними, а символ саме тому є символом, бо не має простого, чітко окресленого сенсу; радше натякає, створює настрій; є химерним; його значення часто загальне, іноді воно може змінюватися»⁸. Водночас не вважаємо випадковим, що хоч як відрізняються ретельно задокументований матеріал обряду очищення і лірична картина, що постає з фольклорних текстів, у кількох головних тенденціях таки можна знайти співпадіння. Значне підкреслення жіночих ролей

не дивує, адже в більшості культур серед традиційної жіночої діяльності на першому місці перебуває турбота про чоловіка, родину: утримання в чистоті членів сім'ї та оселі. Таким чином, охайність дорослого чоловіка – це не його турбота чи відповідальність, а жінки, яка живе з ним в одній родині або перебуває в душевному зв'язку (дружина, матір, коханка). Це ж стосується й давньої угорської (селянської) культури. Дещо наштотує на роздуми те, що тілесна (і моральна) чистота, як суспільне очікування, формулювалася лише стосовно жінок, а у випадку чоловіків була сама собою зрозумілою або ж виключно обов'язком жінки. Поряд із численними пісennими текстами, що висміюють неохайну, належним чином не доглянуту, жінку, постає ідеал «чистої жінки» (який, як правило, символізує білий колір), подібно до лицарської поезії, лише в ліричних картинах стосовно молодих (незаміжних) дівчат. Цей, «чистий», стан порушує саме чоловік [9, р. 24]. (Додам лише, що побутують такі пісенні й баладні сюжети, у яких дівчина купається, умивається і через це стає незахищеною перед чоловіком, який «псує» її. Прикладом може слугувати балада

про викрадену турками дівчину, однак баладу в запропонованому дослідженні я не розглядаю.) Заслугує на увагу й те, що жінок, яких, згідно з традиційним ритуальним трактуванням (через місячні й народження), вважають «нечистими» (чи, можливо, саме тому?), саме вони здатні забезпечити всім членам родини тілесну чистоту і чистоту в середовищі проживання. Це, несправедливе, суспільне розрізнення має давні культурно-історичні традиції: у кожній культурі можемо виокремити таку (нижчого формування) суспільну групу, завданням якої є позбавлення від бруду (включаючи особисту гігієну), спричиненого особами, які перебувають на вершині соціальної драбини [9, р. 40–42]. Під час моїх польових робіт та збору даних про звичай очищення було усвідомлено визначну роль жінок у такому розподілі обов'язків, однак аж ніяк не з такими акцентами, як це подано в текстах ліричних пісень і балад. У будь-якому разі, я вважаю досягнутий результат повчальним, оскільки переконана, що фольклорні тексти, разом зі своєю символікою, завжди містять квінтесенцію цінностей та поглядів суспільних груп, які їх формують і використовують.

Примітки

¹ Серед моїх численних праць, у запропонованому дослідженні я покликаюся лише на монографію за підтримки фонду ОТКА (Országos Tudományos Kutatási Alapprogramok – Основні державні наукові дослідницькі програми) (див.: «Умивайся». Очищення в угорській народній традиції ХХ століття. Будапешт, 2006 [4]).

² Двотомна праця «Magyar népdalok» («Угорські народні пісні») містить 2400 текстів, згрупованих за 47-ма пісennими типами [див.: 10], а «Magyar népballedák» («Угорські народні балади») – 300 текстів [див.: 12].

³ І. Кюльош розглядає символіку води в уснопетичній творчості (див.: Тропи і символи. Конотація природних вод в угорських народних піснях і баладах. «Спільними зусиллями, суспільною свідомістю, у всіх на устах»: фольклористичні праці. Будапешт, 2012 [14]).

⁴ Більш розлогу мою працю з даної тематики див.: «Я змиваю все своє горе...». Вода, очищення й чистота в угорських народних піснях і баладах» [7].

⁵ Інші варіанти тексту вміщено в таких рукописних книгах: «Komáromi énekeskönyv» («Книга пісень з Комарома») (1701), «Szentsey daloskönyv» («Збірка пісень Сенчеї») (1704), «Pál énekeskönyv» (1801 körül) («Збірка пісень Пала») (бл. 1801).

⁶ Я їх цитую у своїй розлогішій праці [див.: 7].

⁷ Це твердження ґрунтоване на проведеному мною широкому аналізі залучених текстів американських шахтарських пісень (див.: Югас К. «Повага до гірничої галузі...». Пісні угорських гірників. *Inde Aurum – Inde Vinum – Inde Salutem* / упоряд. Я. Балі, А. Баті, Р. Кіш. Будапешт, 2010 [5]; Югас К. Народні пісні серед угорських американців. *Угорська спадщина*. Будапешт, 2010. Вип. 11: Угорські американці / ред. М. Гоппал [6]).

⁸ Іштвана Палла-Деменя процитував І. Кюльош [див.: 14, р. 544].

Список використаних джерел

1. Bencze L. Szivárványos az ég alja : Bihari népdalok. Berettyóújfalu : Bihari Múzeum, 1982.
2. Berze Nagy J. Baranyai magyar néphagyományok. Pécs : Baranya Vármegye Közönsége, 1940.
3. Jávör K. A magyar paraszti erkölcs és magatartás. Paládi-Kovács A. (főszerk.): *Magyar néprajz. VIII. Társadalom*. Budapest : Akadémiai Kiadó, 2000. P. 601–692.
4. Juhász K. Meg is mosakodjál. Magyar népi tisztálkodás a 20. században. Budapest : Timp, 2006.
5. Juhász K. «Tisztelet a bányász szaknak...» Magyarországi bányászdalok. Bali János – Bati Anikó – Kiss Réka *Inde Aurum – Inde Vinum – Inde Salutem*. Budapest : ELTE BTK Tárgyi Néprajzi Tanszék – MTA Néprajzi Kutatóintézet, 2010. P. 193–209.
6. Juhász K. Folksongs among the American-Hungarians. Hoppál Mihály (szerk.): *Hungarian-Americans (Hungarian Heritage 11)*. Budapest : Európai Folklor Intézet, 2010. P. 61–78.
7. Juhász K. «I am washing myself of all my ills...». Water, cleaning, and cleanliness in Hungarian folk songs and ballads. URL : <https://mta.academia.edu/KJuh%C3%A1sz>.
8. Kallós Z. Balladák könyve. Budapest : Magyar Helikon, 1977.
9. Kapitány Á., Kapitány G. Néhány gondolat a tisztaság szimbolikájáról. Juhász K. (szerk.). *Tiszta sorok. Tanulmányok a tisztaságról és a tisztálkodásról. (Documentatio Ethnographica 25)*. Budapest : L'Harmattan, Angyalföldi Helytörténeti Gyűjtemény, MTA Néprajzi Kutatóintézete, 2009.
10. Katona I., Ortutay Gy. Magyar népdalok. Budapest : Szépirodalmi Kiadó, 1975.
11. Kerényi Gy. (szerk.): A Magyar Népzene Tára II. Jeles napok. Budapest : Akadémiai Kiadó, 1953.
12. Kriza I., Ortutay Gy. Magyar népballadák. Budapest : Szépirodalmi Kiadó, 1976.
13. Kriza J. Vadrózsák. Székely népköltési gyűjtemény I–II. (Magyar népköltési gyűjtemény. XI). Budapest : Atheneum, 1911.
14. Küllös I. Szóképek és jelképek. Természetes vizeink konnotációja a magyar népdalokban és balladákban. *Közkézen, közszájon, köztudatban. Folklorisztikai tanulmányok*. Budapest : Akadémiai Kiadó, 2012. P. 543–564.
15. Mátyus I. A jó egészség megtartásának módjáról [válogatás, utószó és jegyzetek. Szlatky M.]. Budapest : Magvető, 1989.
16. Pesovár F. Béres vagyok, béres. Fejér megyei népzene. Székesfehérvár : István király Múzeum, 1982.
17. Rajeczky B. (szerk.). Hungarian Folk Music 3. (LPX 1805–53). Budapest : Hungaroton, 1982.
18. RMKT: Régi Magyar Költők Tára. XVII. 3. Szerelmi és lakodalmi versek (szerk. Stoll B., Klaniczay T.). Budapest : MTA Irodalomtudományi Intézet, 1961.
19. Szilágyi M. Adhortatio mulierum a Szentsej-daloskönyvben és a Mahábháratában. 2006. URL : http://indiahangja.blog.hu/2006/06/07/adhortatio_mulierum (letöltve 2010.07.15).
20. Verebélyi K. Szokás. Voigt V. (szerk.): A magyar folklór. Budapest : Osiris Kiadó, 1998. P. 400–450.
21. Vargyas L. A magyarság népzeneje. Budapest : Zeneműkiadó, 1981.
22. Varjas B. Szombatos énekek. Budapest : Akadémiai Kiadó, 1979.

References

1. BENCZE, Lászlóné. Szivárványos az ég alja: Bihari népdalok [The Bottom of the Sky is Rainbow: Bihari Folk Songs]. Berettyóújfalu: Bihari Múzeum [Museum of Bihar], 1982 [in Hungarian].
2. BERZE NAGY, János. Baranyai magyar néphagyományok [Hungarian Folk Traditions of Baranya]. Pécs: Baranya Vármegye Közönsége [Baranya County's Audience], 1940 [in Hungarian].
3. JÁVÖR, Kata. A magyar paraszti erkölcs és magatartás [The Hungarian Peasant Morality and Behavior]. In: Attila PALÁDI-KOVÁCS (ed.-in-chief). *Magyar Néprajz. VIII. Társadalom* [The Hungarian Ethnography. Vol. VIII: Society]. Budapest : Akadémiai Kiadó [Academic Publisher], 2000, pp. 601–692 [in Hungarian].
4. JUHÁSZ, Katalin. Meg is mosakodjál: Magyar népi tisztálkodás a 20. században [You Should Wash Yourself. The Hungarian Folk Cleaning Customs in the 20th Century]. Budapest: Timp K., 2006 [in Hungarian].
5. JUHÁSZ, Katalin. «Tisztelet a bányász szaknak...» Magyarországi bányászdalok [«Respect for the Mining Industry...» Songs of Hungarian Miners]. In: János BALI, Anikó BÁTI, Réka KISS, eds., *Inde Aurum – Inde Vinum – Inde Salutem*. Budapest: ELTE BTK Tárgyi Néprajzi Tanszék – MTA Néprajzi Kutatóintézet [Ethnography Department (Eötvös Loránd University) & Ethnographic Research Institute of the Hungarian Academy of Sciences Publishers], 2010a, pp. 193–209 [in Hungarian].
6. JUHÁSZ, Katalin. Folksongs among the American-Hungarians. In: Mihály HOPPÁL, Katalin JUHÁSZ, Hanga GEBAUER, eds., *Hungarian-Americans (Hungarian Heritage 11)*. Budapest: Európai Folklor Intézet [European Folklore Institute Publishers], 2010b, pp. 61–78 [in English].
7. JUHÁSZ, Katalin. «I am Washing Myself of All My Ills...» Water, Cleaning, and Cleanliness in Hungarian Folk

Songs and Ballads [online]. Available at: <https://mta.academia.edu/KJuhász> [in English].

8. KALLÓS, Zoltán. *Balladák könyve* [The Book of Ballads]. Budapest: Magyar Helikon [Hungarian Helicon], 1977 [in Hungarian].

9. KAPITÁNY, Ágnes, Gábor KAPITÁNY. Néhány gondolat a tisztaság szimbolikájáról [Some Thoughts on the Symbolism of Purity]. In: Katalin JUHÁSZ, ed., *Tiszta sorok. Tanulmányok a tisztaságról és a tisztálkodásról*. (Documentatio Ethnographica 25) [Clean Lines. Studies on the Cleanliness and Cleansing. (Documentatio Ethnographica 25)]. Budapest: L'Harmattan, Angyalöldi Helytörténeti Gyűjtemény [Angyalöld Local History Collection], MTA Néprajzi Kutatóintézete [Ethnographic Research Institute of the Hungarian Academy of Sciences], 2009 [in Hungarian].

10. KATONA, Imre, Gyula ORTUTAY. *Magyar népdalok* [Hungarian Folk Songs]. Budapest: Szépirodalmi Kiadó [Belles-Lettres Publisher], 1975 [in Hungarian].

11. KERÉNYI, György. (ed.). *A Magyar Népzene Tára II. Jele napok* [The Collection of Hungarian Folk Music II: Good days]. Budapest: Akadémiai Kiadó [Academic Publisher], 1953, pp. 141–142 [in Hungarian].

12. KRÍZA, Ildikó, Gyula ORTUTAY. *Magyar népbaldák* [Hungarian Folk Ballads]. Budapest: Szépirodalmi Kiadó [Belles-Lettres Publisher], 1976 [in Hungarian].

13. KRIZA, János. *Vadrózsák. Székely népköltési gyűjtemény I–II* [Wild Roses. Szeklers' Folk Poetry Collection, Vols. I–II]. (Magyar népköltési gyűjtemény. XI) [Hungarian Folk Poetry Collection. Vol. XI]. Budapest: Atheneum, 1911 [in Hungarian].

14. KÜLLÖS, Imola. Szóképek és jelképek. Természetes vizeink konnotációja a magyar népdalokban és balladákban [Word Images and Symbols. The Connotation of Our Natural Waters in Hungarian Folk Songs and Ballads]. In: Imola KÜLLÖS. *Közkézen, közszájon, köztudatban. Folklorisztikai tanulmányok* [In Public Hands, in Public Speech, in the Public Consciousness. Folklore Studies]. Budapest:

Akadémiai Kiadó [Academic Publisher], 2012, pp. 543–564 [in Hungarian].

15. MÁTYUS, István. *A jó egészség megtartásának módjáról* [válogatás, utószó és jegyzetek. Szlatky M.] [On How to Maintain Good Health]. Compiled, prefaced and annotated by Mária SZLATKY. Budapest: Magvető [The Sower], 1989 [in Hungarian].

16. PESOVÁR, Ferenc. *Béres vagyok, béres. Fejér megyei népzene* [I'm Hired, Hired. Folk Music of Fejér County]. Székesfehérvár: István király Múzeum [King Stephen Museum Publishers], 1982 [in Hungarian].

17. RAJECZKY, Benjámín (ed.). *Hungarian Folk Music 3. (LPX 1805–53)*. Budapest: Hungaroton, 1982 [in English].

18. KLANICZAY, Tibor, Béla STOLL (eds.). *RMKT: Régi Magyar Költők Tára. XVII. 3. Szerelmi és lakodalmi versek* (szerk. Stoll B., Klaniczay T.) [The Library of Old Hungarian Poets. Vol. XVII. Ch. 3: Love and Wedding Poems (edited by B. Stoll and T. Klaniczay)]. Budapest: MTA Irodalomtudományi Intézet [Institute of Literary Studies of the Hungarian Academy of Sciences Publishers], 1961 [in Hungarian].

19. SZILÁGYI, Márta. *Adhortatio mulierum a Szentsey-daloskönyvben és a Mahábháratában*. 2006 [Adhortatio mulierum in the Szentsey Songbook and the Mahabharata. 2006] (online). Available at: http://indiahangja.blog.hu/2006/06/07/adhortatio_mulierum (downloaded on 2010.07.15) [in Hungarian].

20. VEREBÉLYI, Kincső. Szokás [Habit]. In: Vilmos VOIGT, ed., *A magyar folklór* [The Hungarian Folklore]. Budapest: Osiris Kiadó [Osiris Publisher], 1998, pp. 400–450 [in Hungarian].

21. VARGYAS, Lajos. *A magyarság népzeneje* [The Hungarian Folk Music]. Budapest: Zeneműkiadó [Music Publisher], 1981 [in Hungarian].

22. VARJAS, Béla. *Szombatos énekek* [Saturday Songs]. Budapest: Akadémiai Kiadó [Academic Publisher], 1979 [in Hungarian].

Переклала з угорської Леся Мушкетик

До 125-річного ювілею Максима Рильського

*Л. Зущик. Портрет М. Рильського.
1982 р.*

М. Маловський. 1 – «Максим Рильський біля Тарасової гори». 1985 р. Папір, олівець.

2 – портрет М. Рильського. 1973 р. Папір, олівець.

Архів Літературно-меморіального музею Максима Рильського

Під час святкування 60-річчя М. Рильського.

Нижній ряд: В. Бобкова, М. Рильський, Г. Сухобрус, В. Хоменко.

Верхній ряд: Г. Рубай, М. Родіна, О. Маркіянова, О. Чікіна, М. Ліждвой

А. Арутюнянц (Арутюнян).
Дружні шаржі на М. Рильського.
Архів Літературно-меморіального музею
Максима Рильського:
1 – КВ № 20344, інв. № 91;
2 – КВ № 17251, інв. № 85

УДК 929Рил+78.071.1Лис]:37.015.311

КОРНІЙ ЛІДІЯ

доктор мистецтвознавства, провідний науковий співробітник відділу екранно-сценічних мистецтв та культурології Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України

KORNIY LIDIYA

a Doctor of Art Studies, a chief research fellow at the Department of Screen-Stage Arts and Culturology of the NASU M. Rylskyi Institute for Art Studies, Folkloristics and Ethnology

Бібліографічний опис:

Корній, Л. (2020) Тадей і Максим Рильські та Микола Лисенко: вплив середовища на формування особистості. *Народна творчість та етнологія*, 3 (385), 94–103.

Korniy, L. (2020) Tadey and Maksym Rylski with Mykola Lysenko: Influence of the Surroundings on the Personality Formation. *Folk Art and Ethnology*, 3 (385), 94–103.

ТАДЕЙ І МАКСИМ РИЛЬСЬКІ ТА МИКОЛА ЛИСЕНКО: ВПЛИВ СЕРЕДОВИЩА НА ФОРМУВАННЯ ОСОБИСТОСТІ

Анотація / Abstract

У статті розглянуто, як мікросередовище «Київської Старої громади» та Микола Лисенко позначилися на формуванні особистості Максима Рильського. Висвітлено вплив студентського руху Київського університету кінця 50-х – 60-х років XIX ст. на становлення національно-демократичних світоглядних принципів Тадея Рильського та М. Лисенка, що відбулося на способі їхнього життя та різнобічній діяльності. Звернено увагу на культурницьку діяльність «Київської Старої громади» й активну участь у ній Т. Рильського та М. Лисенка. Відзначено формування в середовищі «Київської Старої громади» нового типу особистості – інтелектуала – громадянина з національною самосвідомістю. Громадянськість особистості з народолюбним та патріотичним світоглядом була характерна для багатьох громадянців, зокрема, для Т. Рильського та М. Лисенка. Способом свого життя та діяльністю вони вплинули на погляди, життєві пріоритети і мистецькі принципи молодого М. Рильського. Подано відомості про їхні дружні та творчі стосунки. Розкрито роль М. Лисенка, як одного з найвидатніших представників українського національного відродження другої половини XIX – початку XX ст., та його середовища у формуванні особистості М. Рильського, зокрема, представлено інформацію щодо наближення до музичної сфери, яка вплинула і на його поетичну творчість. У пропонованій статті відзначено діяльність М. Рильського в музикознавчій сфері, при цьому звернено особливу увагу на його праці про М. Лисенка. Підкреслено, що автор виділяв громадянськість як найважливішу рису особистості композитора, а також зауважував нову якість народності та національну самобутність його творчості. Ці риси були характерні і для самого М. Рильського, що підтвердила його поетична творчість і багаторічна самовіддана праця на розвиток української культури як директора Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнографії. У цьому він

продовжив традиції свого батька, громадівців та М. Лисенка. Наголошено на значній ролі М. Рильського в справі адукування, редагування та виконання спадщини композитора.

Ключові слова: мікросередовище, українська культура, особистість, громада, громадянськість, народність, національне, поетична творчість, композиторська творчість, музикознавча сфера.

An influence of the microhabitat of the 'Kyivan Old Society' and Mykola Lysenko on the formation of Maksym Rylskyi personality is considered in the article. The peculiarities of the students' movement of Kyiv University of the late 1850s – 1860s on the development of national-democratic world-view principles of Tadey Rylskyi and Mykola Lysenko are described. It has affected the way of their life and versatile activities. Attention is focused on the cultural work of the 'Kyivan Old Society' and active participation of T. Rylskyi and M. Lysenko in it. The formation of a new type of personality, known as an intellectual, in the surroundings of the 'Kyivan Old Society' is noted. Intellectual is a person with the national self-consciousness. The civil consciousness of the personality with love to nation and patriotic world-view are typical for the many representatives of hromady, in particular T. Rylskyi and M. Lysenko. They have influenced on the ideas, life priorities and artistic principles of a young M. Rylskyi by the way of their life and activities. The facts on their friendly and creative relations are submitted. M. Lysenko significance as one of the most outstanding representatives of Ukrainian national revival of the second half of the 19th – early 20th century and his surroundings in the formation of M. Rylskyi personality is described. In particular, information concerning the approaching to musical sphere, that has influenced on his poetical works, is proposed. The M. Rylskyi activities in the field of musicology is mentioned in the article. Peculiar attention is paid to his works about M. Lysenko. It is emphasized, that the author has distinguished the civil consciousness as the most important feature of the composer's personality and also as a new quality of the national character and national originality of his works. These features are typical for M. Rylskyi himself. It is confirmed with his poetical heritage and unselfish work for the development of Ukrainian culture as the director of the Institute for Art Studies, Folkloristics and Ethnography of many years. He has continued his father's traditions, hromadivtsi and M. Lysenko in such a way. A great significance of M. Rylskyi in the cause of publication, editing and execution of the composer's heritage is emphasized.

Keywords: microhabitat, Ukrainian culture, personality, hromada, civil consciousness, national character, national, poetical works, composer works, the sphere of musicology.

Загальновідомою є теза, що середовище, у якому живе особа (географічне, домашнє, соціальне), впливає на її розвиток. Компонентом соціального середовища є мікросередовище, де відбуваються безпосередні контакти особи з її найближчим оточенням, наприклад, у межах певної групи людей, у навчальному закладі та інших інституціях. Мікросередовища можуть мати суттєвий вплив на свідомість особи, змінювати напрям її діяльності тощо.

Мікросередовища групи українських студентів Київського університету кінця 50-х – 60-х років XIX ст. та української інтелігенції, що об'єдналася в «Київську Стару громаду», мали визначальну роль у формуванні світоглядних орієнтирів Тадея Рильського та Миколи Лисенка. Способом свого життя та діяльністю вони вплинули на погляди, життєві пріоритети та мистецькі принципи молодого Максима Рильського.

У 60-х роках XIX ст., як відзначають дослідники, сформувалася національно

свідома інтелігенція і розпочалося «українське відродження» [24, с. 22]. Почалося це наприкінці 1950-х років зі студентського руху в Київському університеті Св. Володимира. У ньому сформувалися студентські угруповання – польське, російське та українське, члени яких були прихильниками народницької ідеології, але різнилися національними пріоритетами. До польського об'єднання належали, зокрема, студенти, що походили зі спольщених шляхетських родин (так звані «хлопома-ни»). Вони пройнялися любов'ю до українців (переважно селян) і усвідомили, що мають служити тому народові, серед якого живуть. Серед учасників цієї групи були Володимир Антонович, Тадей Рильський, Богдан Познанський та ін. Ці студенти оголосили себе українцями і приєдналися до української групи. На її засіданнях обговорювали питання про окремішність українського народу, що має багату культуру, яку слід пізнавати, а також про необхідність

проводити просвітницьку роботу серед простих людей.

У це мікросередовище студентського руху потрапив М. Лисенко 1860 року, коли перевівся з Харківського до Київського університету. Тут він, очевидно, уперше зустрівся з Т. Рильським, який став його близьким приятелем на багато років. М. Старицький у спогадах про М. Лисенка писав, що на студентському зібранні «було вирішено, що український народ складає особливу національність, багату усіма даними для культурного розвитку та участі на повний голос в слов'янському концерті» [27, с. 27]. М. Старицький відзначив також особливу дієвість таких зібрань на М. Лисенка, котрий вийшов з одного з них, «немов п'яний і з того часу став найбільш завзятим українофілом, як охрестили нас потім <...> Все, що зберігалося в таїнах його серця, спалахнуло яскравим полум'ям, у якому згоріли його барські спогади, аристократичні тенденції, світські прив'язаності, а всі прагнення з'єдналися в одну широку любов до свого рідного народу і до духовного прояву його особи» [27, с. 28–29]. Письменниця Олена Пчілка зазначила, що переїзд М. Лисенка до Києва був переломним у житті юнака, який «опинився у свідомій і могутній течії національно-українського напрямку» [13, с. 44]. Отже, київське студентське мікросередовище вплинуло на формування в нього української національної ідентичності, а також породило особливий інтерес до народної сфери, зокрема, народної пісні. М. Лисенко згодом став, за його словами, «запеклим фанатичним народовцем» [8, с. 163] та «глибоким, гостро пересвідченим патріотом» [9, с. 272].

На основі українського студентського гуртка на рубежі 1860–1861 років з ініціативи його членів, зокрема «хлопоманів», була створена таємна організація «Київська громада» («Київська Стара громада»). Вона, а також інші громади, що виникли в різних містах України, відіграла важливу роль в українському національно-культурному відродженні другої полови-

ні XIX – початку XX ст. Кількість членів «Київської громади» поступово зростала від 10–20 до 300 осіб. Активними її учасниками були В. Антонович, Т. Рильський, М. Лисенко, П. Чубинський, П. Житецький, М. Драгоманов, М. Старицький, О. Русов, Олена Пчілка та ін. Це була культурницька організація. У ній об'єдналася патріотична, високоінтелектуальна інтелігенція (науковці, митці). Їхньою метою було всебічне вивчення українського народу в антропологічному, філологічному, етнографічному, фольклорному, психологічному і культурно-історичному аспектах [30, с. 90–91].

У середовищі «Київської громади» формувалася новий тип особистості – інтелектуала – громадянина з національною самосвідомістю, у якого на першому плані були не власні інтереси, а потреби народу та нації. Громадянськість особистості з народолюбним та патріотичним світоглядом була характерна для багатьох громадянців, зокрема, для Т. Рильського і М. Лисенка. Останній в одному з листів писав: «Не моє особисте я мені любе в моїх роботах, бо я освічений собі чоловік і перейнятий глибокою ідеєю добра до моєї вітчизни, роблю й працюю на користь їй. Під цим стягом тільки й повинен ходити й ділати» [7, с. 254].

Т. Рильський був нащадком старовинного спольщеного роду, його батько – заможний польський поміщик. Під впливом студентського руху, зокрема, приятеля В. Антоновича, Тадей відмовився від поглядів своїх батьків і перейнявся долею українського народу. У перших статтях, написаних 1861 року («С правого берега Дніпра», часопис «Киевская старина»; «Несколько слов о дворянах правого берега Дніпра», часопис «Основа»), він у полемічній формі пояснює, чим був викликаний його відхід від польського дворянства. Т. Рильський зазначав, що «більша частина українських дворян правого берега Дніпра не що інше, як ополячені українці» [23, с. 65]. «Молоде покоління перестає себе вважати чужим народові, земля якого їх вигодувала, пісня котрого пробудила

у них перші сердечні думи, з котрим вони мають зійтися в майбутньому суспільному житті» [22, с. 59]. «Ці люди, які вийшли з середовища української ополяченої шляхти, вивчаючи місцеве минуле життя, сучасні її потреби, прийшли до свідомості своєї національної солідарності з місцевим українським населенням і вважають інтереси його найбільш близькими своїм інтересам» [23, с. 73]. Сучасник Т. Рильського Гліб Лазаревський процитував його слова про те, що український народ «може добре вирішити свою волю, тільки будучи освіченим, а тому перший обов'язок тих, хто почуває себе сином цього народу, вжити всіх зусиль, допомогти йому скоріше одержати освіту, скоріше вивести цим з пригнобленого соціального і національного становища» [6, с. 505].

Ще будучи студентами, Т. Рильський та В. Антонович подорожували Правобережною Україною. Вони спілкувалися з селянами, пізнавали їхнє життя, побут, народну творчість. Такий крок, як засвідчив у спогадах М. Рильський, «дав привід польським панам на Україні писати на Тадея Рильського численні доноси; серед авторів цих доносів був і мій дід красивий бонвіан Розеслав Рильський – і Тадеєві Рильському загрожувало заслання. Тільки допомога “впливових людей” <...> врятувала його. Звичайно в доносах акцентовано не “зраду” польського народу, а освітньо-демократичну роботу серед селян, участь у недільних потаємних школах із забороненою викладовою мовою українською» [19, с. 33].

Народодлюбні та патріотичні погляди Т. Рильського підтверджувалися його способом та сенсом життя. Г. Лазаревський у спогадах зазначив, що він зрікся свого минулого, батьків, багатства і залишився жити в селі заради українського селянства [6, с. 504].

Після закінчення університету Тадей оселився в успадкованому селі Романівка (нині – село Попільнянського р-ну Житомирської обл.). Він одружився з неписьменною і набагато молодшою селянкою Меланією Чуприною.

Т. Рильський побудував там школу для селянських дітей, яку утримував своїм коштом і в якій учителював близько 20 років. Організував вечірнє навчання для дорослих, писав книжки для народу, зібрав чималу бібліотеку. Допомігав селянам, був для них порадиником, мировим суддею.

Цінним є науковий доробок Т. Рильського, який відзначається різноманітною тематикою: фольклористично-етнографічні, історичні та економічні праці, надруковані в різних часописах («Киевская старина», «Основа») або окремими брошурами. Серед них фундаментальні праці – «Довивчення українського народного світогляду» («Киевская старина», 1888 р., 1890 р., 1903 р.), у якій розглянуто релігійні, сімейні та економічні відносини українського народу; «Студії над основами розкладу багатства» («Записки НТШ», 1892 р., т. 1) та ін.¹.

І. Франко вважав, що Т. Рильський – «високоідеальний чоловік і чесний характер <...> один із немногих поляків, що цілим своїм життям доказали серйозність своєї любові до рідної України й її народу» [28, с. 290]. М. Лисенко в листі до Б. Познанського писав у зв'язку зі смертю Т. Рильського: «Померла квітка юнацтва 60-х років, славних років обчеської [громадянської – Л. К.] свідомості й відродження українського національного почуття» [10, с. 343].

Дружні і творчі стосунки Т. Рильського з М. Лисенком тривали зі студентських років і до кінця життя. У 1896 році вони записували українські народні пісні у с. Романівка [15, с. 273]. Там же в 1900 році М. Лисенко гостював у Т. Рильського. Тоді ж розпочалася їхня подорож з метою етнографічних та фольклорних записів, що була перервана через хворобу Тадея [11, с. 136–146].

Найпершим середовищем, у якому формувалася особистість М. Рильського, був батьківський дім у с. Романівка. З автобіографії поета дізнаємося, що читати й писати Максима навчав батько, і «диковиною в ті часи було те, що це була українська мова» [19, с. 37]. Зростав Максим у середовищі

селянських дітей і, за його словами, «з ними вчився розуміти життя» [20, с. 431–432]. Діяч писав, що «зlidні тодішнього села і його темряву я бачив, я знав, я розумів. Проте це якось проходило повз мене, і тільки набагато пізніше спомини про всі ті речі помогли сформуванню мого справжнього світогляду» [19, с. 37]. У рідному домі розпочалася його освіта, він багато читав, писав вірші, оповідання, драми [19, с. 38]. З дитинства у Максима з'явилася любов до української народнописенної творчості, з якою, за його словами, він, здається, й родився. Вона виникла в нього під впливом старших братів – Івана («дуже музично обдарованого») та Богдана («прекрасного виконавця українських пісень») [20, с. 435].

З дитячих років у М. Рильського було шанобливе та піететне ставлення до М. Лисенка. У спогадах він зазначав, що «зріс у сім'ї та в оточенні, де Лисенкове ім'я завжди вимовлялося з особливою пошаною та любов'ю» [15, с. 273]. У 1900 році композитор приїхав погостювати в с. Романівка, і з цього приводу М. Рильський писав: «Того літа я вперше побачив свідомим, хоча ще й дитячим оком славного “возлюбленника муз і грацій” – і, звісно, поділяв зі старшими, сам ще гаразд не знаючи що й до чого, захоплення його особою» [16, с. 294].

У 1903 році українська громадськість відзначала 35-річний ювілей діяльності М. Лисенка. Як згадував М. Рильський, його, восьмирічного, брати обіцяли взяти із собою на цей ювілей, але «з різних прикрих для мене причин обіцянки не виконали» [15, с. 274]. Р. Скорульська припустила, що недавно віднайдений вірш М. Рильського, присвячений «Славному Кобзареві Миколі Лисенкові», був написаний, вірогідно, 1903 року з нагоди цього ювілею [25, с. 231–232].

Коли в 1902 році помер Т. Рильський, Максимові було лише 7 років. Їхня родина переїхала до Києва й оселилася у помешканні Тадеєвого приятеля – професора В. Антоновича. У 1908 році Максим почав навчання в приватній 1-й Київській

гімназії, директором якої був громадівець В. Науменко. На прохання дружини Т. Рильського юного гімназиста взяв до себе М. Лисенко. Можливість жити в домі славетного композитора Максим сприйняв з великою радістю. Остап Лисенко у «Спогадах...» так характеризує Максима, який мешкав у їхньому домі: «Маленький гімназист, прудкий, дотепний і водночас ввічливий, надзвичайно м'якої вдачі, одразу став улюбленцем всієї нашої сім'ї» [11, с. 154–155]. У родині М. Лисенка він прожив два роки, а потім оселився в домі громадівців Олександра та Софії Русових. Отже, у юнацькі роки М. Рильський перебував у середовищі діячів «Київської Старої громади».

У будинку М. Лисенка, за спогадами його сина Остапа, постійно звучала музика, і ця атмосфера полонила молодого Максима. Він був «від природи дуже музикальним хлопцем, <...> що почує в оперному театрі або на концерті, куди не раз водив його батько, те й підбирає на слух». Його музичні здібності відзначав і М. Лисенко: «І слухом музикальним, і пам'яттю природа-мати не зобидила нашого Максима. Хто знає <...> може, й музикантом буде» [11, с. 155].

М. Рильський захоплювався грою композитора на фортепіано. За визнанням поета, слухаючи його гру, він «буквально п'янів від звуків фортепіано» [31, с. 74]. У ті роки майбутній діяч, очевидно, опановував гру на цьому інструменті й згодом, як свідчать деякі мемуаристи, досягнув значних успіхів [26, с. 259]. Разом з родиною Лисенків Максим часто бував на симфонічних і камерних концертах у так званому Купецькому зібранні, де слухав видатних піаністів-композиторів О. Скрябіна та С. Рахманінова, які справили на нього неабияке враження [19, с. 40].

Молодий М. Рильський був також зачарований процесом творення музики М. Лисенком, який він міг спостерігати дистанційно, про що писав у своїх спогадах. Це юнацьке захоплення передане у вірші «Був теплий вересень» з 4 розділу поеми «Мандрівка в молодість», написаної 1942 року.

У родині М. Лисенка Максим мав можливість слухати не тільки фортепіанні, а й інші твори композитора. Він згадував виконання урочистого маршу з нагоди відкриття «Українського клубу», а також презентацію композитором опери «Енеїда» у колі найближчих друзів. За спогадами поета, у домі М. Лисенка відбувалися музикування з виконавцями на різних інструментах: на скрипці, віолончелі, кларнеті, а також зі співаками, які виконували твори господаря та інших композиторів.

Музика стала для М. Рильського невід'ємним компонентом його духовного світу, натхненницею в поетичній творчості. Дослідники відзначають вплив музики на його поезію, що надало їй музичальності [31]. Обізнаність М. Рильського з музичним мистецтвом і тонке відчуття музики засвідчують його статті цього напрямку. Протягом 1927–1964 років було опубліковано понад 60 музикознавчих статей, написаних на належному фаховому рівні.

Слід також відзначити, що середовище родини М. Лисенка мало вплив на М. Рильського не тільки у сфері музичного мистецтва, а й формувало його світогляд, громадянські риси.

Громадivecь Євген Чикаленко у своїх «Спогадах...» писав: «Микола Лисенко з-поміж старших українців був найвідданіший справі українського відродження. <...> Він був найпопулярнішою людиною в Києві не тільки серед свідомих українців, а взагалі серед київського населення, як артист-музикант. <...> В його помешканні збиралися українські студентські гуртки» [29, с. 245]. Бували в домі М. Лисенка громадівці В. Антонович, М. Старицький, П. Житецький, Олена Пчілка та ін. Його особа мала величезний вплив на молодь. Один з членів «Київської Старої громади» й учасник хору М. Лисенка Люцій Кобилянський (1855–1941) писав: «Лисенко був для нас, української молоді, олицетворенням української ідеї, він був той жрець, Sacerdos, через якого до нас промовляла

вища істота – сама душа українського народу. <...> Але тут не без великого впливу були ще й особисті духовні прикмети Лисенка: його лагідна вдача, його надзвичайна делікатність, привітність, щирість. Він для кожного мав на устах ласкаве слово, до всіх однаково широко-привітний, він просто чарував своїм голосом, поглядом своїх очей, своєю усмішкою, стиском своєї руки... Ми вважали за щастя бути біля нього, слухати його, говорити з ним» [цит. за: 2, с. 42].

Дім М. Лисенка разом з квартирами М. Старицького та Косачів був одним з «найповажніших осередків тодішньої української інтелігенції в Києві» [12, с. 18], де в колі близьких друзів обговорювалися найважливіші питання існування та розвитку української культури. Переймався цією атмосферою і юний Максим та, як пише Л. Новиченко, «мабуть не проходили повз його увагу думки М. Лисенка про народ і обов'язки митця перед ним, хоч по справжньому він збагне і оцінить їх уже значно пізніше» [12, с. 18]. Проте ще під час перебування в цьому домі М. Рильський написав присвячений композитору вірш «Вийся, жайворонку, вийся над полями», який мав, за оцінкою Л. Новиченка, народницьке й громадянське спрямування [12, с. 19]. Цей вірш увійшов до його першої збірки «На білих островах», надрукованої 1910 року.

Протягом 1927–1964 років М. Рильський опублікував низку статей про М. Лисенка: спогади про композитора («Клаптики споминів», 1927 р., 1941 р.), статті з нагоди прем'єрних вистав та ювілейних дат («Робота над оперою “Тарас Бульба”», 1936 р., «Опера “Тарас Бульба” (до прем'єри в столичному театрі)», 1937 р., «Рицар української пісні (До сотих роковин з дня народження Миколи Лисенка)», 1942 р., «Різдвяна ніч», 1958 р., «Про “Енеїду” М. Лисенка в Київському театрі опери та балету», 1958 р.), вступні статті («Спомин О. М. Лисенка про батька», 1957 р., «Про листи Миколи Лисенка», 1964 р.). Крім того, іноді згадував його і в інших статтях.

У працях М. Рильського про М. Лисенка, написаних у різні періоди, автор виділив громадянськість як характерну рису особистості композитора, що відповідало ідеалам київських громадівців. Він відзначав, що композитор знехтував своєю кар'єрою піаніста й обрав «громадське слугування». За словами М. Рильського, для М. Лисенка була характерна «любов до народу, високе почуття обов'язку, розуміння мистецтва як служіння» [18, с. 346]. Поет бачив у М. Лисенкові «образ музики-громадянина, людини, що символізувала і втілювала відродження української пісні й відродження української культури» [16, с. 273].

Статті про М. Лисенка засвідчують, що М. Рильський був дуже добре обізнаний з творчістю композитора. У юнацькі роки він спостерігав велике захоплення простого народу та української інтелігенції музикою М. Лисенка, а також і вороже ставлення до композитора представників царської влади та кореспондентів газети «Кіевлянин» та ін.

М. Рильський, високо оцінюючи творчий доробок композитора, зробив акцент на тому, що народність його музики набула нової якості. Він відзначив плідну фольклористичну діяльність композитора (записи народних пісень, їх аранжування, теоретичне вивчення, пропаганду) і найголовнішим його досягненням вважав знаходження відповідної музичної мови в опрацюванні народнопісенних джерел, в обробках та адаптації цих джерел у різних жанрах творчості. Тобто М. Лисенко, як поетично сказав М. Рильський, «подав самоцвіти нашого мелосу в золотій оправі тогочасної музичної мислі» [17, с. 312].

Дослідник усвідомлював, що М. Лисенко розпочав новий етап розвитку української національної музики і назвав композитора «загальноновизнаним батьком нової української музики, більше того – вінчаного лаврами вождя тогочасної української культури і громадськості» [16, с. 296]. Особливо високо цінував М. Рильський твори М. Лисенка на тексти Т. Шевченка і підкреслював, що

«ішов Лисенко тим же самим шляхом, що й автор самих текстів: від народу і до народу». Поет писав, що кожен твір Шевченка «безмежне поле для музикальних тлумачень, і тому і писали, і пишуть, і писатимуть композитори післялисенківської доби на тексти Шевченка до кінця віку. Але Лисенкова «Музика до “Кобзаря”» – це є пам'ятник нерукотворний, до якого – ніколи не заросте народна тропа» [17, с. 314].

Народницький напрям діяльності й творчості М. Лисенка був близький М. Рильському, який з дитинства любив народу пісню. Закріпилася ця любов, за його словами, під час життя в родині М. Лисенка [20, с. 435]. Олександр Дейч, приятель М. Рильського ще з часів навчання в гімназії, у спогадах про нього писав, що «українська пісня і музика були завжди його стихією». Він зазначив, що Максим знав велику кількість українських народних пісень і «його поетичне обдарування підносилося на крилах народної пісні» [4, с. 54]. Народність та національність мистецтва для М. Рильського були найважливішими його ознаками. Про це він писав у статті «Література і народ» (1957): «Народність і національність – незмінні ознаки справжньої літератури, справжнього мистецтва» [14, с. 170].

Творча індивідуальність М. Рильського була багатогранною. У нього поєднався талант поета і вченого. Значним є його поетичний доробок, він здійснив чимало поетичних перекладів з різних мов, а також написав багато наукових праць із літературознавства, фольклористики, етнографії, мистецтвознавства та лінгвістики. Від 1944 року й до кінця життя М. Рильський очолював Інститут мистецтвознавства, фольклору та етнографії АН УРСР. Під його керівництвом Інститут здійснював велику науково-дослідну роботу й став визначним науковим центром вивчення української культури. Крім того, важливе місце в його житті посідала громадська діяльність. Сучасники поета відзначали неабияку працездатність М. Рильського, жадіб-

ність до роботи, що, на думку Олеся Гончара, була в нього «від невтолимого і пристрасного бажання принести як можна більше користі народові, рідній культурі» [3, с. 22]. У цьому М. Рильський продовжував традиції свого батька та М. Лисенка, глибоку пошану й любов до якого він проніс крізь усе своє життя.

Розуміючи велике значення особи М. Лисенка і його творчості для України та її культури, М. Рильський піклувався про друкування творів композитора та їх виконавство, брав безпосередню участь у підготовці повного видання його творів. За літературною редакцією М. Рильського протягом 1950–1959 років було опубліковано 20-томне зібрання творів М. Лисенка. Разом з Л. Ревуцьким та Б. Лятошинським М. Рильський працював над новою редакцією опери М. Лисенка «Тарас Бульба» (вистава відбулася 1937 р. в Академічному театрі

опери та балету). З листів дізнаємося, що він піклувався також про встановлення в Києві пам'ятника М. Лисенкові, що здійснилося в 1965 році уже після смерті поета. Видатний співак Іван Козловський, який приятелював з М. Рильським, писав, що «велика заслуга Максима Тадейовича в тому, що тепер виконується музика Лисенка» [5, с. 287].

Стилістика поетичних творів М. Рильського змінювалася і модернізувалася. Проте демократичні ідеали громадівців, які він засвоїв ще в молодому віці, – передусім служіння митця українському народові, його культурі, залишалися в його житті незмінними. Літературознавець В. Агеєва в дослідженні про М. Рильського писала: «Він завжди почувався спадкоємцем Лесі Українки, Миколи Лисенка, Володимира Антоновича – усіх, хто так чи так сприяв його духовному, письменницькому становленню» [1, с. 312].

Примітка

¹ Праці Тадея Рильського надруковані в книзі: Рильський Т. «В житті ніколи неправді не служив» [21, с. 58–461].

Список використаних джерел

1. Агеєва В. Мистецтво рівноваги. Максим Рильський на тлі епохи. Київ : Києво-Могилянська академія, 2012. 392 с.
2. Андрієвський В. Микола Лисенко. В соту річницю з дня народження. Львів : Українська академія наук, 1942. 63 с.
3. Гончар О. Щедрый сердцем. *Воспоминания о Максиме Рильском*. Москва : Сов. писатель, 1984. С. 21–22.
4. Дейч А. По дороге дружбы. *Воспоминания о Максиме Рильском*. Москва : Сов. писатель, 1984. С. 29–75.
5. Козловский И. Слово о друге. *Воспоминания о Максиме Рильском*. Москва : Сов. писатель, 1984. С. 284–287.
6. Лазаревський Г. Київська старовина. *Рильський Т. В житті ніколи неправді не служив* / упоряд. М. Г. Рильський ; автор передм. та комент. Н. М. Пазяк. Київ : Успіх і кар'єра, 2013. С. 501–509.
7. Лисенко М. В. Лист до Ф. М. Колесси № 242 від 22 квітня 1896 р. *Лисенко М. В. Листи* / упоряд. текстів, передм., комент. анов. імен. показчик Р. М. Скорульської. Київ : Музична Україна, 2004. С. 254–259.
8. Лисенко М. В. Лист до І. Я. Франка № 109 від 8 грудня 1885 р. *Лисенко М. В. Листи* / упоряд. текстів, передм., комент. анов. імен. показчик Р. М. Скорульської. Київ : Музична Україна, 2004. С. 163–164.
9. Лисенко М. В. Лист до О. М. Куліш (Ганни Барвінок) № 260 від 20 серпня 1897 р. *Лисенко М. В. Листи* / упоряд. текстів, передм., комент. анов. імен. показчик Р. М. Скорульської. Київ : Музична Україна, 2004. С. 271–272.
10. Лисенко М. В. Лист до Б. С. Познанського № 369 від 22 листопада 1902 р. *Лисенко М. В. Листи* / упоряд. текстів, передм., комент. анов. імен. показчик Р. М. Скорульської. Київ : Музична Україна, 2004. С. 342–343.

11. Лисенко О. Спогади про батька. Київ : Музична Україна, 1991. 368 с.
12. Новиченко Л. М. Поетичний світ Максима Рильського (1910–1941). Київ : Наукова думка, 1980. 406 с.
13. Олена Пчіла. Микола Лисенко (Спогади і думки). *Микола Лисенко у спогадах сучасників* : у 2 т. Т. 1. / упоряд. текстів, передм. та коментарі Р. Я. Пилипчука. Київ : Музична Україна, 2003. С. 40–63.
14. Рильський М. Література і народ. *Рильський М. Твори* : у 10 т. Київ : Художня література, 1962. Т. 9. С. 169–181.
15. Рильський М. Лисенко (Клаптики споминів). *Рильський М. Зібрання творів* : у 20 т. Київ : Наукова думка, 1986. Т. 15. С. 273–277.
16. Рильський М. Микола Лисенко (Клаптики споминів). *Рильський М. Зібрання творів* : у 20 т. Київ : Наукова думка, 1986. Т. 15. С. 294–301.
17. Рильський М. Рицар української пісні. *Рильський М. Зібрання творів* : у 20 т. Київ : Наукова думка, 1986. Т. 15. С. 311–315.
18. Рильський М. Про Михайла Микишу. *Рильський М. Зібрання творів* : у 20 т. Київ : Наукова думка, 1986. Т. 15. С. 346–347.
19. Рильський М. Із спогадів. *Рильський М. Зібрання творів* : у 20 т. Київ : Наукова думка, 1988. Т. 19. С. 32–47.
20. Рильський М. Автобіографія. *Воспоминания о Максиме Рильском*. Москва : Сов. писатель, 1984. С. 428–444.
21. Рильський Т. В житті ніколи неправді не служив / упоряд. М. Г. Рильський ; автор передм. та комент. Н. М. Пазяк. Київ : Успіх і кар'єра, 2013. 576 с.
22. Рильський Т. С правого берега Дніпра. *Рильський Т. В житті ніколи неправді не служив* / упоряд. М. Г. Рильський ; автор передм. та комент. Н. М. Пазяк. Київ : Успіх і кар'єра, 2013. С. 58–63.
23. Рильський Т. Нескільки слов о дворянах правого берега Дніпра. *Рильський Т. В житті ніколи неправді не служив* / упоряд. М. Г. Рильський ; автор передм. та комент. Н. М. Пазяк. Київ : Успіх і кар'єра, 2013. С. 64–73.
24. Сарбей В. Національне відродження України. Київ : Альтернатива, 1999. 333 с.
25. Скорульська Р. М. «Від поживклих сторінок на нас життя безсмертне віє». *Слов'янський світ*. Київ, 2011. Вип. 9. С. 230–232.
26. Смолич Ю. Рильський. *Київські неокласики* / упоряд. В. Агеєва. Київ : Факт, 2003. С. 253–270.
27. Старицький М. К біографії Н. В. Лысенка (вспоминання). *Микола Лисенко у спогадах сучасників* : у 2 т. Т. 1. / упоряд. текстів, передм. та коментарі Р. Я. Пилипчука. Київ : Музична Україна, 2003. С. 11–63.
28. Франко І. Пам'яті Тадея Рильського. *Франко І. Зібрання творів* : у 50 т. Київ : Наукова думка, 1986. Т. 47. С. 289–290.
29. Чикаленко Є. Спогади 1861–1907. Нью-Йорк : Українська вільна академія наук у США, 1955. 502 с.
30. Чирикало Н., Беззубець О. Спогади діячів українського національно-визвольного руху 60–90 років XIX століття. *Етнічна історія народів Європи*. 2001. Вип. 9. С. 90–94.
31. Шеффер Т. Музичні образи в поезії. *Рильський і музика*. Київ : Наукова думка, 1969. С. 15–78.

References

1. AHEYEVA, Vira. *The Art of Equilibrium. Maksym Rylskiy on the Background of the Epoch*. Kyiv: Kyievo-Mohylianska akademiya, 2012, 392 pp. [in Ukrainian].
2. ANDRIYEVSKIY, Viktor. *Mykola Lysenko. On the Occasion of the Centenary of Birthday*. Lviv: Ukrayinska akademiya nauk, 1942, 63 pp. [in Ukrainian].
3. HONCHAR, Oles. With a Generous Heart. In: Evgeniya DEICH, Bogdan RYLSKIY, compilers. *Reminiscences on Maksim Rylskiy*. Moscow: Sov. pisatel, 1984, pp. 21–22 [in Russian].
4. DEICH, Aleksandr. Along the Road of Friendship. In: Evgeniya DEICH, Bogdan RYLSKIY, compilers. *Reminiscences on Maksim Rylskiy*. Moscow: Sov. pisatel, 1984, pp. 29–75 [in Russian].
5. KOZLOVSKIY, Ivan. A Word on a Friend. In: Evgeniya DEICH, Bogdan RYLSKIY, compilers. *Reminiscences on Maksim Rylskiy*. Moscow: Sov. pisatel, 1984, pp. 284–287 [in Russian].
6. LAZAREVSKIY, Hlib. The Kyivan Past. In: Maksym RYLSKIY, a compiler. *Rylskiy Tadei. I've Never Served to Untruth in My Life*. Preface and comments by Nadiya PAZIAK. Kyiv: Uspikh i kariyera, 2013, pp. 501–509 [in Ukrainian].
7. LYSENKO, Mykola. A Letter to F. M. Kolessa # 242 on April 22, 1896. In: Roksana SKORULSKA, a compiler. *LYSENKO M. V. Letters*. Kyiv: Muz. Ukrayina, 2004, pp. 254–259 [in Ukrainian].
8. LYSENKO, Mykola. A Letter to I. Ya. Franko # 109 on December 8, 1885. In: Roksana SKORULSKA, a compiler. *LYSENKO M. V. Letters*. Kyiv: Muz. Ukrayina, 2004, pp. 163–164 [in Ukrainian].
9. LYSENKO, Mykola. A Letter to O. M. Kulish (Hanna Barvinok) # 260 on August 20, 1897. In: Roksana SKORULSKA, a compiler. *LYSENKO M. V. Letters*. Kyiv: Muz. Ukrayina, 2004, pp. 271–272 [in Ukrainian].
10. LYSENKO, Mykola. A Letter to B. S. Poznanskyi # 369 on November 22, 1902. In: Roksana SKORULSKA, a compiler. *LYSENKO M. V. Letters*. Kyiv: Muz. Ukrayina, 2004, pp. 342–343 [in Ukrainian].

11. LYSENKO, Ostop. *Reminiscences on the Father*. Kyiv: Muzychna Ukrayina, 1991, 368 pp. [in Ukrainian].
12. NOVYCHENKO, Leonid. *Poetical World of Maksym Rylskiy (1910–1941)*. Kyiv: Naukova dumka, 1980, 406 pp. [in Ukrainian].
13. Olena PCHILKA. Mykola Lysenko (Memoirs and Reflections). In: Rostyslav PYLYPCHUK, a compiler. *Mykola Lysenko in the Contemporaries Reminiscences: In Two Volumes*. Kyiv: Muzychna Ukrayina, 2003, vol. 1, pp. 40–63 [in Ukrainian].
14. RYLSKYI, Maksym. Literature and People. *Maksym Rylskiy. Works: In Ten Volumes*. Kyiv: Khud. literatura, 1962, vol. 9, pp. 169–181 [in Ukrainian].
15. RYLSKYI, Maksym. Lysenko (The Shreds of Reminiscences). In: *Maksym RYLSKYI. Collected Works: In Twenty Volumes*. Kyiv: Naukova dumka, 1986, vol. 15, pp. 273–277 [in Ukrainian].
16. RYLSKYI, Maksym. Mykola Lysenko (The Shreds of Reminiscences). In: *Maksym RYLSKYI. Collected Works: In Twenty Volumes*. Kyiv: Naukova dumka, 1986, vol. 15, pp. 294–301 [in Ukrainian].
17. RYLSKYI, Maksym. The Knight of Ukrainian Song. *Maksym RYLSKYI. Collected Works: In Twenty Volumes*. Kyiv: Naukova dumka, 1986, vol. 15, pp. 311–315 [in Ukrainian].
18. RYLSKYI, Maksym. On Mykhailo Mykysha. *Maksym RYLSKYI. Collected Works: In Twenty Volumes*. Kyiv: Naukova dumka, 1986, vol. 15, pp. 346–347 [in Ukrainian].
19. RYLSKYI, Maksym. From the Reminiscences. *Maksym RYLSKYI. Collected Works: In Twenty Volumes*. Kyiv: Naukova dumka, 1988, vol. 19, pp. 32–47 [in Ukrainian].
20. RYLSKIY, Maksim. Autobiography. In: Evgeniya DEICH, Bogdan RYLSKIY, compilers. *Reminiscences on Maksim Rylskiy*. Moscow: Sov. pisatel, 1984, pp. 428–444 [in Russian].
21. RYLSKYI, Maksym, a compiler. *Rylskiy Tadei. I've Never Served to Untruth in My Life*. Preface and comments by Nadiya PAZIAK. Kyiv: Uspikh i kariyera, 2013, 576 pp. [in Ukrainian].
22. RYLSKIY, Tadei. From the Right Bank of the Dnepr. In: Maksym RYLSKYI, a compiler. *Rylskiy Tadei. I've Never Served to Untruth in My Life*. Preface and comments by Nadiya PAZIAK. Kyiv: Uspikh i kariyera, 2013, pp. 58–63 [in Russian].
23. RYLSKIY, Tadei. Some Words on the Noblemen of the Right Bank of the Dnepr. In: Maksym RYLSKYI, a compiler. *Rylskiy Tadei. I've Never Served to Untruth in My Life*. Preface and comments by Nadiya PAZIAK. Kyiv: Uspikh i kariyera, 2013, pp. 64–73 [in Russian].
24. SARBey, Vitaliy. *The National Revival of Ukraine*. Kyiv: Alternatyva, 1999, 333 pp. [in Ukrainian].
25. SKORULSKA, Roksana. 'Immortal Life Breathes on Us from the Yellowed Pages'. *The Slavic World*. Kyiv, 2011, 9, 230–232 [in Ukrainian].
26. SMOLYCH, Yuriy. Rylskiy. In: Vira AHEYEVA, a compiler. *Kyivan Neoclassics*. Kyiv: Fakt, 2003, pp. 253–270.
27. STARYTSKYI, Mykhailo. To the Biography of N. V. Lysenko (Reminiscences). In: Rostyslav PYLYPCHUK, a compiler. *Mykola Lysenko in the Contemporaries Reminiscences: In Two Volumes*. Kyiv: Muzychna Ukrayina, 2003, vol. 1, pp. 11–63 [in Russian].
28. FRANKO, Ivan. To the Remembrance of Tadei Rylskiy. In: *Franko Ivan. Collected Works: In Fifty Volumes*. Kyiv: Naukova dumka, 1986, vol. 47, pp. 289–290 [in Ukrainian].
29. CHYKALENKO, Yevhen. *Reminiscences of 1861–1907*. New-York: Ukrayinska vil'na akademiya nauk u SShA, 1955, 502 pp. [in Ukrainian].
30. CHYRYKALO, Nina, Olha BEZZUBETS. Reminiscences of the Figures of Ukrainian National-Liberation Movement of the 1860s – 1890s. *Ethnic History of European Nations*, 2001, 9, 90–94 [in Ukrainian].
31. SHEFFER, Tamara. Musical Images in the Poetry. In: BOROVYK, Mykola, Tamara BULAT, Tamara SHEFFER. *Rylskiy and Music*. Kyiv: Naukova dumka, 1969, pp. 15–78 [in Ukrainian].

УДК 78.083:78.071.1(100=161.2)

КАРАСЬ ГАННА

доктор мистецтвознавства, професор ДВНЗ «Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника». ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-1440-7461>

KARAS HANNA

a Doctor of Art Studies, a professor at the State Higher Educational Institution *Vasyl Stefanyk Ciscarpathian National University*. ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-1440-7461>

Бібліографічний опис:

Карась, Г. (2020) Солоспіви композиторів української діаспори на тексти Максима Рильського крізь призму синтезу слова і музики. *Народна творчість та етнологія*, 3 (385), 104–111.

Karas, H. (2020) The Solo-Songs of the Ukrainian Diaspora Composers to Maksym Rylskyi Texts through the Lens of the Synthesis of Word and Music. *Folk Art and Ethnology*, 3 (385), 104–111.

СОЛОСПІВИ КОМПОЗИТОРІВ УКРАЇНСЬКОЇ ДІАСПОРИ НА ТЕКСТИ МАКСИМА РИЛЬСЬКОГО КРІЗЬ ПРИЗМУ СИНТЕЗУ СЛОВА І МУЗИКИ

Анотація / Abstract

Актуальність дослідження зумовлена поглибленим вивченням спадщини видатного українського поета та вченого Максима Рильського, особливо її інтерпретації в музичному мистецтві.

У статті здійснено огляд вокальної творчості композиторів української діаспори (Антон Рудницького, Василя Шута та Івана-Богдана Весоловського) на вірші Максима Рильського. Уперше аналізуються солоспіви «Мати» із циклу «Чотири пісні про поневолену Україну» Антона Рудницького (США), «Марія» Василя Шута (США), «Хто?», «Моряк» і «На білу гречку впали роси» Івана-Богдана Весоловського (Канада) крізь призму синтезу слова й музики.

Джерельною основою дослідження є поетичні тексти Максима Рильського із зібрання його творів та нотні тексти вокальних творів композиторів діаспори, які надруковані в Україні та США.

У статті використано історичний, аксіологічний, культурологічний підходи та відповідні їм методи, які визначають методологію дослідження. Зокрема, історико-хронологічний метод використаний для розгляду часу та обставин створення творів, музикознавчий метод – для аналізу форми солоспівів та їх музичних особливостей, аксіологічний – для визначення їх цінності, культурологічні методи сприятимуть різновекторному представленню внеску діячів культури у світову та українську скарбниці.

Наукову новизну дослідження становить введення до наукового обігу невідомих раніше в Україні вокальних творів на тексти Максима Рильського.

Висновки. Вокальна творчість композиторів української діаспори (Антон Рудницького, Василя Шута та Івана-Богдана Весоловського) на вірші Максима Рильського засвідчує зацікавленість цих митців поезією видатного майстра поетичного слова, створення оригінальних солоспівів – зразків синтезу слова й музики, суголосних часу, нерозривну єдність мистецького українства.

Ключові слова: вірші Максима Рильського, вокальні твори, композитор, українська діаспора.

The relevance of the research is caused by the profound study of the heritage of the famous Ukrainian poet and scientist Maksym Rylskyi, especially its interpretation in musical art.

A review of the vocal works of the Ukrainian diaspora composers (Anton Rudnytskyi, Vasyl Shut', and Ivan-Bohdan Vesolovskyi) to Maksym Rylskyi verses is proposed in the article. The solo-songs 'Mother' from the cycle 'Four Songs about the Enthralled Ukraine' by Anton Rudnytskyi (the USA), 'Mariya' by Vasyl Shut' (the USA), 'Who?', 'The Sailor', 'The Dews Have Fallen on the White Buckwheat' by Ivan-Bohdan Vesolovskyi (Canada) are analyzed for the first time through the lens of the synthesis of word and music.

Poetical texts by Maksym Rylskyi from the collection of his works and the Ukrainian diaspora composers' musical scores published in Ukraine and the USA are used as the source base of the study.

Historical, axiological, culturological approaches and their corresponding methods determine the research methodology of the article. In particular, the historical-chronological method is used for the consideration of time and circumstances of the works creation; the musicological method is applied to analyze the shape of the solo-songs and their musical peculiarities; the axiological method has helped to determine their value; culturological methods contribute to the versatile compound introduction of the contribution of the workers of culture to the world and Ukrainian treasures.

Scientific novelty of the research is in the introduction of previously unknown in Ukraine vocal works to Maksym Rylskyi poetry to the scientific circulation.

Conclusions. The vocal works of the Ukrainian diaspora composers (Anton Rudnytskyi, Vasyl Shut' and Ivan-Bohdan Vesolovskyi) to Maksym Rylskyi poetry assure the interest of these artists in the poetry of the outstanding master of a poetic word, the creation of original solo-songs as the samples of the word and music synthesis relevant to our time and the indissoluble unity of artistic Ukrainianhood.

Keywords: Maksym Rylskyi poetry, vocal works, composer, Ukrainian diaspora.

Постать і творчий доробок видатного майстра поетичного слова і вченого-філолога Максима Тадейовича Рильського (1895–1964) не перестає зацікавлювати дослідників різних галузей гуманітаристики, у тому числі мистецтвознавців, адже він був блискучим знавцем мистецтва, зокрема музичного. Музика ввійшла в його життя органічно. Хоч тема «Рильський і музика» ще наприкінці 1970-х років була висвітлена українськими науковцями Миколою Боровиком, Тамарою Булат, Тамарою Шеффер [1] та Богданою Фільц вже на початку 2000-х [17], однак залишилися невисвітлені лакуни, пов'язані з резонансом поетичної творчості М. Рильського в українській діаспорі. Це пов'язано із соціокультурними умовами радянського періоду, коли не могло бути мови про тих, хто творив у вільному світі. Серед кількох сотень музичних творів на тексти М. Рильського доробок композиторів діаспори є скромним, однак він засвідчує зацікавлення поетичним словом Максима Тадейовича далеко за межами рідної землі.

Метою нашої розвідки є висвітлення вокальної творчості композиторів української діаспори на вірші Максима Рильського крізь призму синтезу слова і музики.

Тамара Шеффер підкреслювала, що М. Рильський «був одним з наймузикальніших поетів сучасності. При першій же зустрічі з його поезіями підкоряє співучість, мелодійність їх словесної течії, ритмічна організованість і різноманітність, гармонійність віршованих форм» [1, с. 15–16]. Отож, музикальність його поезії вже є передумовою для органічного синтезу слова й музики. Микола Боровик теж був суголосний із цією думкою, наголошуючи, що мова й форма поезії М. Рильського значною мірою сприяла широкому втіленню її в музиці: «Вміння митця лаконічно, образно висловити свою думку, передати певний настрій, ясна, проста, стисла, відточена мова, мелодійність її звучання, музикальність, а до всього того національна визначеність і водночас індивідуальна самотність стилю – це головні риси, що приваблювали і продовжують приваблювати музикантів» [1, с. 132].

Олександр Козаренко стверджує, що в національному музичному мисленні «відбилася» рідна мова, її ритм, структура, інтонація. Мовна інтонація як емоційний підтекст вислову впливає на формування музичної інтонаційності. Це пояснюється довготривалим синкретичним співіснуванням мови

і музики. Він припускає, що власне в мовній практиці кристалізувалися основні інтонаційні парадигми, на основі яких виник оригінальний комплекс звукових співвідношень, притаманний українській музичній інтонації. Учений обґрунтовує думку про те, що *національна музична мова* «є феноменом музично-історичного процесу, що має здатність об'єктивуватися у реальних знакових текстах, викладених індивідуальними мовленнєвими кодами – варіантами загальнонаціонального інваріанту мови» [8, с. 256], не є застиглим набором інтонацій чи правил, а весь час перебуває у процесі становлення-змінювання.

Аналізуючи стильову специфіку творів композиторів української діаспори другої половини ХХ ст. та значення їхньої творчості для розвитку українського музичного мистецтва в цілому, А. Пискач вважає, що творчість цих композиторів «об'єднує в собі “старе” і “нове”, “своє” і “чуже”, традиції і новації в художньому світогляді. Звичайно, культурна діяльність на новій землі – це нова культурна парадигма, новий кут зору на буття, на себе й на світ» [13, с. 227]. Українські композитори діаспори зберігають у своїх творах національні традиції, хоча нерідко в досить опосередкованій трансформованій формі, особливо в другій половині ХХ ст.

Виходячи з умов та традицій, домінуючим жанром творчості композиторів діаспори була вокально-хорова музика. Домінування пісенних форм в українській музичній творчості філософ Микола Шлемкевич обґрунтовує специфікою української душі: «Пісенна ліричність – це протоплазма нашої душі, її праматерія, в якій вона народжується, росте, розцвітає, в'яне й умирає» – та славнозвісною характерною особливістю – «індивідуалізмом»: «Наш індивідуалізм – це боязнь форми» [18, с. 7, 10]. Провідним жанром вокальної музики композиторів діаспори є солоспів, романс, авторська пісня. Важливе місце посідає камерний вокальний цикл, який як художнє явище остаточно сформувався у ХІХ ст. «Епоха романтизму, –

як підкреслює А. Горелік, – «підіймає на щит» пісенно-романсову галузь творчості, зокрема вокальний цикл, у якому «пам'ять жанру» віднині зникається з різними проявами музично-творчої індивідуальності композитора» [4, с. 3].

Буття романтичного камерно-вокального циклу, що є одним з показових у мистецтві камерного вокалу, активно продовжується у ХХ ст., адже він «в символічній формі фіксує уяву про життєвий *Шлях* людини у буттєво-суттєвому та побутово-життєвому проявах», а «суттєвий сенс цього жанру камерної вокальної музики узгоджується також з етимологією слова “цикл”, що у культурологічній символіці уособлює “коло” (втілення “Нескінченності”, “Бога”, “Космосу”), досить значущих життєвих явищ, тобто “життя Серця, Духу, Душі”, найбільш повно та ємно реалізованих в епоху романтизму саме засобами камерного вокалу» [4, с. 4]. Щоправда, мистецтво модерну та авангарду визначило кардинальне оновлення художньої мови, що знайшло відображення і в сфері камерної вокальної творчості. Хоча монодійність вокального циклу зберігає колорит «висловлювання від першої особи», принципову символічну персоніфікацію, сформовану онтологічністю романтизму та використаною в ролі його ознаки-емблеми, проте він набуває нового, неоромантичного сенсу.

Більшість композиторів із третьої хвилі були народжені в Україні наприкінці ХІХ або на початку ХХ ст. і виїхали в еміграцію сформованими, зрілими митцями.

Музична мова вихованця Берлінської Hochschule für Musik Антона Рудницького (1902–1975) спочатку розвивалася в модерному тональному напрямі. Наприкінці 1920-х років стиль його творів змінився в напрямі імпресіонізму й романтики. З одного боку, у його творах відчувається велика напруженість – драматизм, а з другого – ніжна, позбавлена будь-якого сентименту лірика. Добре опанування композиторською технікою дало йому можливість проявити ефекти

фортепіанної й вокально-хорової фактури. Мелодійні лінії творів короткі, проте багаті. На творчості А. Рудницького позначилися різні впливи (імпресіонізм, неокласицизм, неофольклоризм), і з погляду стилю вона виявилася доволі різною. Композитор плідно працював у жанрі солоспіву, написавши близько 70-ти вокальних творів. Більшість із них – для високого жіночого голосу в супроводі фортепіано та об'єднані в цикли. Одним з них є «Чотири пісні про поневолену Україну», ор. 26, написаний у 1945 році до поем визначних українських поетів А. Малишка («Українська земля»), П. Тичини («Київ»), М. Рильського («Мати») та В. Сосюри («Ти воскреснеш, Україно») [16]. Усі вони були написані поетами під час війни, і композитор вибрав найбільш яскраві й характерні, які передають радість визволення Батьківщини, віру в її краще майбутнє.

Поетичний текст солоспіву «Мати» – частина з поеми-видіння «Жага», що входить до циклу «Велика година» (1943) [15, с. 50–51]. З перших днів Другої світової війни на території України М. Рильський відгукується патріотичною поезією. Для солоспіву, який написаний для колоратурного сопрано, композитор використовує просту тричастинну побудову зі вступом та закінченням. Перші дві частини, що мають розмір 6/8 передають почуття матері, котра прощається із сином, який іде на війну: у першій – ліричний, щемливий настрій – мати гладить кучері сина, немовби співаючи йому колискову, у другій – благословення-прощання. У третій частині розмір змінюється на 4/4, це ритмічний, величний марш-наказ бити ворога. Закінчення в розмірі 6/8 повертає партію солістки до початкової теми, передає біль від розставання й чекання на щасливе повернення. Музична мова твору насичена хроматичними ходами, використанням збільшених і зменшених інтервалів, складною експресивною і загостреною дисонансами гармонією, віртуозним супроводом, що споріднює його з експресіонізмом. Водночас

спостерігається прагнення композитора розширити рамки солоспіву і «монологізувати» його, створити концертну арію, адже твір досить розгорнутий (79 тактів). Уперше цикл виконала того ж 1945 року на концерті в Ньюарку відома оперна й камерна співачка, дружина композитора Марія Сокіл у супроводі автора.

У доробку Василя Шутя (1899–1982) зі США, який був одним з найдосвідченіших українських композиторів діаспори, і «не втратив у своїй творчості українського струменя: національні риси його безсумнівні» [10, с. 310], 34 вокальні твори на слова українських поетів, видрукувані коштом автора. Одним з них є солоспів «Марія» [9]¹, присвячений Валентину Шугаєвському². Поетичний текст солоспіву входив до другої збірки лірики М. Рильського «Під осінніми зорями» (1926) без назви [14, с. 121–122], коли поет входив до групи неокласиків. Вірш позначений рисами романсовості. З цього приводу М. Боровик писав, що поширений в Україні «жанр народної пісні-романсу, без сумніву, мав значний вплив і на такого прекрасного знавця фольклору, яким був М. Рильський. <...> Завдяки пісенності, романсовості та іншим рисам поетичне слово М. Рильського легко лягає на музику, воно ніби передає її» [1, с. 132–133].

Вокальні твори композитора свідчать про його високу технічну майстерність, уміння зберегти всю красу та щирість народної мелодії, органічно поєднати слово та музику. Композитор Микола Недзведський, аналізуючи окремі твори В. Шутя, відносить солоспів «Марія» на слова М. Рильського до жанру інтимної поеми, при цьому підкреслює «єдність слова і музики – це неначе один і той же майстер у творчому пориві враз створив і слова, і музику. Витонченіші переходи в гармонії, гнучкі, неначе золоті струмки, інтонації передають внутрішній трепет душі; несподівані контрасти гармонійного і ладового порядку, раптові зміни регістрів та нюансів підкреслюють моменти відчаю чи радості; спокійне коливання гармонійної

тканини та поліфонічне сплетіння голосів – відривають слухача від нудної повсякденності та несуть його кудись у замріяну далечінь» [12, с. 7].

Романс «Марія» написаний для високого голосу (сопрано або тенор) у супроводі фортепіано в тональності Фа-мажор. Композитор створює доволі вибагливий мелодичний малюнок, побудований на хроматичних тріолях. Наростаючі й спадаючі мелодійні ходи вокальної партії наближають твір до жанру баркароли, а прозора фактура супроводу додає чуттєвості. У сукупності всі засоби музичної виразності, які передають плин часу й поклоніння перед іменем «Марія», створюють яскравий ліричний художній образ.

Малодослідженим є жанр *вокальної розважальної музики*, що його в діаспорі (Канада) розвивав Іван-Богдан Весоловський (1915–1971). Олександр Зелінський упорядкував, видав і пропагує творчість композитора [2; 3]. Сторінкам життя й творчості митця присвячені статті Уляни Молчко [11] та Володимира Конончука [9], які розглядають її в контексті становлення розважальної музики Галичини в 1930-х роках, адже Б. Весоловський був причетними до цього процесу.

Понад 20 солоспівів написав композитор на вірші українських поетів у ранній період своєї творчості. Вони «засвідчують неординарне музичне мислення молодого митця, його прагнення творити у душі тогочасного українського мистецтва» [7, с. 3]. Зразком для нього в цьому жанрі були солоспівні С. Людкевича, В. Барвінського, Н. Нижанківського, Я. Лопатинського. Від першого Б. Весоловський брав масштабність мистецького осмислення теми, від двох наступних – психологізм драматичної ситуації, від Лопатинського та інших галицьких композиторів – простоту викладу, наспівність та прагнення бути доступним і зрозумілим слухачу. На думку дослідника творчості композитора О. Зелінського, твори Б. Весоловського «мають ознаки високого рівня і є цікавим документом української

музичної культури тридцятих років ХХ ст.» [7, с. 3].

На слова Максима Рильського Богдан Весоловський написав три солоспівні: «На білу гречку впали роси», «Хто?», «Моряк». Усі вони наслідують романтичними мотивами. Це час, коли поет наслідував українських модерністів (О. Олеся, М. Вороного, М. Філянського), французьких парнасців і символістів (Бодлера, Рембо, Верлена), російських символістів (О. Блока, А. Белого, І. Анненського). Основою тодішнього художнього світогляду М. Рильського, як підкреслює Степан Крижанівський, «був гамсунівський пантеїзм, злиття з природою» [14, с. 11].

Поетичний текст пісні «Хто?» (1919) входив до другої збірки лірики М. Рильського «Під осінніми зорями» (1926) без назви [14, с. 116–117]. За жанром це ліричний вальс про кохання, має просту двочастинну форму. У другій частині композитор використовує репризу, однак викладає її як триголосої вокаліз без слів. Твір був записаний квінтетом «Верховина» (Канада) на грамплатівку, а згодом – на CD в Україні [6].

Поетичний текст пісні «На білу гречку впали роси» теж входив до другої збірки лірики М. Рильського «Під осінніми зорями» (1926) без назви [14, с. 113] і позначений рисами романсовості. Ця пейзажна лірика сповнена розкішних фарб: «біла гречка», що в ній одгули «веселі бджоли», замовкло «поле стоголосе», в обіймах «золотої мли». «Велика любов до рідної землі, замилювання нею, спостережливість художника, що виявляється у поетичному відтіненні найхарактерніших деталей, – усе це розкривається в поезіях М. Рильського через глибоке, сильне і щире почуття» [1, с. 134]. Поезія стала основою для солоспіву М. Дремлюги (1950), акапельного хору Г. Майбороди (1962) і для пісні Богдана Весоловського [2, с. 67–69], яку композитор присвятив пам'яті Маркіяна Охримовича³. Б. Весоловський обирає для свого твору просту двочастинну форму з інструментальним вступом та завершеним

ням-вокалізом, який побудований на основі вступу. За жанром це меланхолійний вальс, у якому композитор передає замилювання неповторною природою рідного краю. Цю пісню у виконанні відомого співака діаспори Антона Дербіша та Віри Байрак було записано на платівку в Канаді, а в часи незалежності України – на CD [5].

Поетичний текст солоспіву «Моряк» входив до збірки лірики М. Рильського «Крізь бурю і сніг» (1925) без назви [14, с. 225]. Це танго, побудоване на коротких поспівках, закінчення фраз яких імітується в партії фортепіано. Ці відголоски-імітації передають настрій прощального гудка бригантини, на якій відпливає в новий край моряк, покинувши зражену дівчину.

Як стверджує О. Зелінський, пісні композитора написані в основному за еталоном тогочасної західної естрадної музики, у манері, якою він почав писати ще у Львові. Танцювальні ритми танго, фокстроту, легкого вальсу були тут домінуючими. Невеличкий поетичний текст лише підкреслював жанрово-прикладні підвалини твору. Змістом віршових текстів цих пісень була переважно любовна лірика. Проте багатий внутрішній світ композитора, як і ситуації, у яких він опинився, спричинилися до того, що деякі пісні, хоч і перебували у сфері інтимних почуттів та популярних танцювальних ритмів, набували яскравого громадянського звучання. Композитор багато пісень писав на тексти українських поетів з материкової України. Вони створювалися в той час, коли Б. Весоловський працював головним редактором української редакції Канадського радіо і мав додаткові можливості читати українські журнали, зокрема літературні. Там він, завжди спраглий на досконалі поетичні тексти, міг добирати для своєї роботи поезії.

Пісні, написані Б. Весоловським на тексти видатного поета-лірика М. Рильського, розкривають різні життєві ситуації, характери, стани людської душі. Аналізуючи створені композитором пісні на вірші поетів з України, О. Зелінський припускає, що Богдан Весоловський був також зорієнтований і в основних тенденціях розвитку тогочасного пісенного жанру в Україні. Принаймні не виникає сумніву, що йому були знайомі пісні П. Майбороди, А. Кос-Анатольського, І. Шамо. Як і в піснях цих авторів, танцювальна ритміка тут не є визначальною і звучить не ізольовано від змісту поезії. Пісні внаслідок цього стають мелодійнішими, тонше передають зміст співаної поезії. Це все ще раз підкреслює, що, перебуваючи у вимушеній еміграції, Б. Весоловський мислив себе тільки у духовному контексті України, працював і далі для рідної землі [7, с. 4]. Естрадний жанр мінливий, проте, як підкреслює О. Зелінський, «композитор не піддавався течіям швидкоминучої моди. <...>. Богдан Весоловський залишився при тому вірним собі, вірним своїй молодості, вірним Україні. Тим, власне, і є цінною для нас його пісенна спадщина. Вона має в собі достатньо потенціалу, щоб стати активним чинником українського музично-культурного процесу» [7, с. 4].

Підсумовуючи, зауважимо, що вокальна творчість композиторів української діаспори Антона Рудницького, Василя Шутя та Івана-Богдана Весоловського на вірші Максима Рильського засвідчує зацікавленість цих митців поезією видатного майстра поетичного слова, створення оригінальних солоспівів – зразків синтезу слова і музики, суголосних часу, нерозривну єдність мистецького українства.

Примітки

¹ Висловлюємо вдячність п. Уяні Граб за копіювання твору з архіву І. Соневицького у фондах Українського католицького університету у Львові, що зумовило можливість його аналізу.

² Шугаєвський Валентин Андрійович (1884–1966) – український історик, археолог, музейний діяч. У 1940-х роках працював в Інституті археології АН УРСР та Інституті історії АН УРСР. У 1944 році

виїхав до Праги, після Другої світової війни жив в еміграції в Німеччині (1945), з 1947 року – у США, був заступником головного редактора українського відділу «Голосу Америки».

³ Охримович Маркіян (1915–1966) – очільник Суспільної служби українців Канади, член ОУН, родич дружини композитора Олени, яка походила з роду Охримовичів.

Список використаних джерел

1. Боровик М., Булат Т., Шеффер Т. Рильський і музика. Київ : Наукова думка, 1969. 279 с.
2. Весоловський Б. Прийде ще час... (Пісні і танцювальні мелодії) / упоряд. і ред. О. Зелінський. Львів : Галицька видавнича спілка, 2001. Ч. I. 160 с.
3. Весоловський Б. Усе моє життя... (Пісні, романси, танцювальні мелодії, фортепіанна музика) / упоряд. і ред. О. Зелінський. Львів : Галицька видавнича спілка, 2006. Ч. III. 111 с.
4. Горелік Л. Вокальний цикл у жанрово-видовій специфіці камерного співу : автореф. дис. ... канд. мистецтвознавства : 17.00.03. Одеса, 2006. 16 с.
5. Збірка «Мрійливий ритм несеться вдаль...» Пісні на музику Б. Весоловського. Ч. 1. № 16. «На біду гречку...». Виконують А. Дербіш і В. Байрак, слова М. Рильського. CD-Audio: Студія звукозапису «На Майдані». Івано-Франківськ, 2015. URL : <http://www.ukrmusic.org/catalog/zbirka-mrijlyvyj-rytm-nesetsya-vdal-pisni-na-muzyku-b-vesolovskoho-chastyna-1.html> (дата звернення 02.03.2020).
6. Збірка «Мрійливий ритм несеться вдаль...» Пісні на музику Б. Весоловського. Ч. 2. № 15. «Хто?». Квартет «Верховина», слова М. Рильського. CD-Audio: Студія звукозапису «На Майдані». Івано-Франківськ, 2017. URL : <http://www.ukrmusic.org/catalog/zbirka-mrijlyvyj-rytm-nesetsya-vdal-pisni-na-muzyku-b-vesolovskoho-chastyna-2.html> (дата звернення 02.03.2020).
7. Зелінський О. Що писав Богдан Весоловський і хто співав його пісні. *Весоловський Б. Усе моє життя... (Пісні, романси, танцювальні мелодії, фортепіанна музика)* / упоряд. і ред. О. Зелінський. Львів : Галицька видавнича спілка, 2006. Ч. III. С. 3–4.
8. Козаренко О. Феномен української національної музичної мови. Львів : НТШ, 2000. 285 с.
9. Конончук В. Богдан Весоловський та його світ танкової музики. *Музикознавчі студії : наук. зб.* Львівської держ. муз. академії ім. М. Лисенка. Львів, 2004. Вип. 9. С. 20–31.
10. Лисенко І. Трагедія талановитого композитора (Василь Шуть). *Лисенко І. Музики сонячні дзвони : статті, рецензії, спогади.* Київ : Рада, 2004. С. 307–311.
11. Молчко У. Сторінки життя та творчості композитора і диригента Богдана Весоловського. *Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету ім. В. Гнатюка та НМАУ ім. П. І. Чайковського. Мистецтвознавство.* 2003. № 2 (11). С. 9–14.
12. Недзведський М. Визначний творець музики. *Нові дні.* 1961. Чис. 140. С. 3–7.
13. Пискач Л. Національна музична мова у творах композиторів української діаспори другої половини ХХ століття. *Актуальні проблеми історії, теорії та практики художньої культури: зб. наук. праць.* Київ : Міленіум, 2006. Вип. XVII. С. 225–231.
14. Рильський М. Зібрання творів : у 20 т. Київ : Наукова думка, 1983. Т. 1 : Поезії 1907–1929. Проза 1911–1925. 535 с.
15. Рильський М. Зібрання творів : у 20 т. Київ : Наукова думка, 1983. Т. 3 : Поезії 1941–1950. 439 с.
16. Рудницький А. 4 пісні про поневолену Україну (оп. 26). 1. Українська земля (Андрій Малишко). 2. Київ (Павло Тичина). 3. Мати (Максим Рильський). 4. Ти воскреснеш, Україно (Володимир Сосюра). [Солоспіви у супроводі фортепіано]. *Музична бібліотека.* Ч. 1. Нью-Йорк : Наукове товариство ім. Шевченка. 18 с.
17. Фільц Б. М. Максим Рильський в історії української музичної культури. *Слов'янський світ.* 2011. С. 174–196.
18. Шлемкевич М. Володарка – пісня. *Невмируща пісня: ювілейний альманах хору «Думка». 1949–1959.* Нью-Йорк, 1960. С. 7–11.
19. Шуть В. Два романси: Марія; Як почуєш вночі. Для голосу з ф-но. Chicago : Вид. автора W. Huron St., 1811. 22. III. 7 с.

References

1. BOROVYK, Mykola, Tamara BULAT, Tamara SHEFFER. *Rylskiy and Music*. Kyiv: Naukova dumka, 1969, 280 pp. [in Ukrainian].
2. VESOLOVSKYI, Bohdan. *The Time will Come Yet... (Songs and Dancing Tunes)* (compiled and edited by Oleksandr ZELINSKYI). Lviv: Halytska vydavnycha spilka, 2001, part 1, 160 pp. [in Ukrainian].
3. VESOLOVSKYI, Bohdan. *My Whole Life... (Songs, Romances, Dancing Tunes, Piano Music)* (compiled and edited by Oleksandr ZELINSKYI). Lviv: Halytska vydavnycha spilka, 2006, part 3, 111 pp. [in Ukrainian].
4. HORIELIK, Liudmyla. *The Vocal Cycle in the Genre-Specific Peculiarity of the Chamber Singing: Extended Abstract of Candidate's Thesis*. Odesa, 2006, 16 pp. [in Ukrainian].
5. ANON. Collection 'Dreamy Lilt is Flying Afar...' The Songs to the Music of B. Vesolovskyi. Part 1, # 16. 'The Dews Have Fallen on the White Buckwheat'. Executed by A. Derbish and V. Bairak, verses by M. Rylskiy. CD-Audio: The Studio of Sound Recording 'On the Square'. Ivano-Frankivsk, 2015 [viewed March 02, 2020]. Available from: <http://www.ukrmusic.org/catalog/zbirka-mrijlyvyj-rytm-nesetsya-vdal-pisni-na-muzyku-b-vesolovskoho-chastyna-1.html> [in Ukrainian].
6. ANON. Collection 'Dreamy Lilt is Flying Afar...' The Songs to the Music of B. Vesolovskyi. Part 2, # 15. 'Who?'. 'Verkhovyna' Quartette, poetry by M. Rylskiy. CD-Audio: The Studio of Sound Recording 'On the Square'. Ivano-Frankivsk, 2017 [viewed March 02, 2020]. Available from: <http://www.ukrmusic.org/catalog/zbirka-mrijlyvyj-rytm-nesetsya-vdal-pisni-na-muzyku-b-vesolovskoho-chastyna-2.html> [in Ukrainian].
7. ZELINSKYI, Oleksandr. What Has Bohdan Vesolovskyi Written and Who Has Sung His Songs. In: Oleksandr ZELINSKYI, compiler and editor. *VESOLOVSKYI, Bohdan. My Whole Life... (Songs, Romances, Dancing Tunes, Piano Music)*. Lviv: Halytska vydavnycha spilka, 2006, part 3, pp. 3–4 [in Ukrainian].
8. KOZARENKO, Oleksandr. *The Phenomenon of Ukrainian National Musical Language*. Lviv: NTSh, 2000, 285 pp. [in Ukrainian].
9. KONONCHUK, Volodymyr. Bohdan Vesolovskyi and His World of Dancing Music. *The Musicological Studies: Collection of Scientific Papers of Mykola Lysenko Lviv State Musical Academy*. Lviv, 2004, 9, 20–31 [in Ukrainian].
10. LYSENKO, Ivan. The Talented Composer Tragedy (Vasyl Shut'). In: Ivan LYSENKO. *The Sunny Bells of Music: Articles, Reviews, Reminiscences*. Kyiv: Rada, 2004, pp. 307–311 [in Ukrainian].
11. MOLCHKO, Uliana. The Pages of Life and Creative Work of the Composer and Conductor Bohdan Vesolovskyi. *Proceedings of Volodymyr Hnatiuk Ternopil National Pedagogical University and The Ukrainian National Tchaikovsky Academy of Music. The Art Studies*, 2003, 2 (11), 9–14 [in Ukrainian].
12. NADZVEDSKYI, Mykola. The Prominent Author of the Music. *New Days*, 1961, 140, 3–7 [in Ukrainian].
13. PYSKACH, L. National Musical Language in the Works of the Composers of Ukrainian Diaspora of the Second Half of the 20th Century. *Actual Problems of the History, Theory and Practice of the Artistic Culture: Collection of Scientific Papers*. Kyiv: Milenium, 2006, 17, 225–231 [in Ukrainian].
14. RYLSKYI, Maksym. *Collected Works: In Twenty Volumes*. Kyiv: Naukova dumka, 1983, vol. 1: Poetry of the 1907–1929. Prose of the 1911–1925. 535 pp. [in Ukrainian].
15. RYLSKYI, Maksym. *Collected Works: In Twenty Volumes*. Kyiv: Naukova dumka, 1983, vol. 3: Poetry of the 1941–1950. 439 pp. [in Ukrainian].
16. RUDNYTSKYI, Anton. Four Songs on the Enthrallled Ukraine (opus 26). 1. Ukrainian Land (Andriy Malysenko). 2. Kyiv (Pavlo Tychyna). 3. Mother (Maksym Rylskiy). 4. Ukraine, You'll Revive (Volodymyr Sosiura). [Solo-Songs in the Piano Accompaniment]. *Musical Library*, part 1. New-York: Shevchenko Scientific Society, 18 pp. [in Ukrainian].
17. FILTS, Bohdana. Maksym Rylskiy in the History of Ukrainian Musical Culture. *The Slavic Word*, 2011, 9, 174–196 [in Ukrainian].
18. SHLEMKEVYCH, Mykola. The Mistress-Song. *Immortal Song: Jubilee Almanac of the 'Dumka' Chorus. 1949–1959*. New-York, 1960, pp. 7–11 [in Ukrainian].
19. SHUT', Vasyl. *Two Romances: Mariya; If You'll Hear at Night. For the Voice with the Piano*. Chicago: The Publishers of the Author W. Huron St., 1811. 22.3, 7 pp. [in Ukrainian].

УДК 82-94:82.091]:929Рил

КОВАЛЬ-ФУЧИЛО ІРИНА

кандидат філологічних наук, старший науковий співробітник відділу української та зарубіжної фольклористики Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України

KOVAL-FUCHYLO IRYNA

a Ph.D. in Philology, a senior research fellow at the Department of Ukrainian and Foreign Folkloristics of the NASU M. Rylskyi Institute for Art Studies, Folkloristics and Ethnology

Бібліографічний опис:

Коваль-Фучило, І. (2020) Історія вивчення усних спогадів: позиція Максима Рильського і сучасні підходи. *Народна творчість та етнологія*, 3 (385), 112–117.

Koval-Fuchylo, I. (2020) The History of Oral Memories Study: Maksym Rylskyi Standpoint and Modern Approaches. *Folk Art and Ethnology*, 3 (385), 112–117.

ІСТОРІЯ ВИВЧЕННЯ УСНИХ СПОГАДІВ: ПОЗИЦІЯ МАКСИМА РИЛЬСЬКОГО І СУЧАСНІ ПІДХОДИ

Анотація / Abstract

У статті проаналізовано фольклористичні проблеми, порушені в статті Максима Рильського «Краса і велич народної творчості» (1957). Багато з цих проблем актуальні до нашого часу. Це стосується провідної проблеми фольклористики – визначення основного предмета дослідження, тобто означення меж такого явища, як фольклор, що є фольклором, які терміни використовують для його номінації.

М. Рильський аналізує вживання терміна *словесність* на означення фольклору. Автор, покликаючись на авторитет словника Ушакова, словесністю вважав усю творчість, виявлену в слові, не лише в художньому слові. Термін *народна поетична творчість* не задовольняв Максим Тадейовича якраз у зв'язку з тим, що він не охоплював «споминів учасників визначних подій», які сьогодні дослідники номінують *меморатами* (усні спогади) і *мемуарами* (письмові спогади). І хоча ці тексти не надто художні, тобто їхня мова не така поетично довершена, як у класичних фольклорних жанрах, як-от обрядові та ліричні пісні, фольклористи, на думку Рильського, повинні залучати їх до поля свого дослідження. Удруге Максим Рильський згадав народні оповідання у визначенні терміна *словесний фольклор*, коли відстоював думку про те, що фольклор надалі активно побутує.

Сьогодні ми щоразу переконалися, що народне слово активно реагує на різні події, і результати цієї словесної діяльності важко вписати у звичну класифікацію фольклорних жанрів. Цю тенденцію помітив свого часу й М. Рильський, у переліку нових записів він знову не забув зазначити народні оповідання. На означення текстів, що їх сьогодні найчастіше називають *усною історією*, дослідник вжив такі номінації: *оповідання, усні оповідання, розповіді, усні розповіді, оповідання бувалих людей, спомини учасників визначних подій*. Цей перелік свідчить про те, що автор аналізованої розвідки надавав важливого значення усноісторичним текстам. Три терміни – *розповіді, усні розповіді, спомини учасни-*

ків визначних подій – свідчать, що М. Рильський усвідомлював принципову різницю між літературним і фольклорним текстом.

Ключові слова: Максим Рильський, усна історія, літературний текст, фольклорний текст, усні спогади.

Folkloristics problems raised by Maksym Rytskyi in the article 'The Beauty and Greatness of Folk Art' (1957) are analyzed. Many of them are relevant till the present time. This concerns the leading problem of folkloristics – the definition of the main subject of the research, i. e. the determination of the limits of the folklore as a phenomenon, what is folklore, which terms are used to nominate it.

Rytskyi has analysed the use of the term *slovesnist'* (literature) to define folklore. The author, referring to the authority of Ushakov's dictionary, has considered that *slovesnist'* includes all the creativity found out in the word, not only the artistic word. The term *Folk Poetical Art* did not satisfy Maksym Tadeyovych just because it did not cover the 'memories of the participants of the significant events', that scholars today call memorials (oral memoirs) and memoirs (written reminiscences). Although these texts are not too artistic, that is their language is not as poetically completed as in classical folklore genres, such as ritual and lyric songs. Folklorists, according to Rytskyi opinion, should attract them to the field of their research. Maksym Rytskyi has referred to folk narrations for the second time in the definition of the *verbal folklore* term, when he defends the idea that folklore is still used actively.

Today we are convinced every time that the folk word responds actively to different events, and the results of this verbal activity are difficult to fit into the usual classification of folklore genres. Rytskyi has noticed this tendency at that time, and in the list of new records he again does not forget to mention folk stories. The researcher has used the following nominations for the definition of the texts, which today are often called the *oral history*: *stories, oral stories, short stories, stories of experienced people, memories of the participants of the significant events*. This list indicates that the author of the analyzed work has considered that oral stories are very important. Three terms: *narratives, oral narratives, the reminiscences of the participants of significant events* affirm that Rytskyi has comprehended the fundamental difference between literary and folklore text.

Keywords: Maksym Rytskyi, oral history, literary text, folklore text, oral memoirs.

У добре відомій фольклористам статті «Краса і велич народної творчості» (1957) її автор Максим Рильський порушує чимало важливих фольклористичних проблем [14]. Багато з них не втратили актуальності до нашого часу. Це стосується провідної проблеми фольклористики – визначення основного предмета дослідження, тобто означення меж такого явища, як фольклор, що є фольклором, які терміни використовують для його номінації.

Уперше до з'ясування зазначеної проблеми М. Рильський звертається у зв'язку з аналізом термінів на означення фольклору. Він висловлював жаль через те, що з наукового обігу поступово зникає термін *словесність*: «У нас якось майже вийшов з ужитку термін *с л о в е с н і с т ь*. Тимчасом це дуже місткий і дуже точний термін. Іноді його нічим і не замінити» [14, с. 55]. Найбільш точним визначенням словесності Максим Тадейович вважав дефініцію дуже авторитетного в той час тлумачного словника Ушакова: «Творчість, виявлена в слові, як уснім, так і письмовим, словесна творчість» [14, с. 55]. Тут Рильський навів

лише першу частину визначення цього терміна із цитованого словника. Ціла словникова стаття містить чотири значення. Два останні сьогодні, та й у час, коли Максим Рильський писав свою студію, вийшли з ужитку («3. Слова, балачки замість діла (розмовне, жартівливе, зневажливе) <...> 4. Заняття із солдатами для вивчення військових уставів (дореволюційне)» [15, т. 4, с. 269]), а перше і друге зрозумілі сучасному читачеві, хоча належать швидше до пасивної наукової термінології: «1. Сукупність творів такої [словесної. – І. К-Ф.] творчості якого-небудь народу. *Народна словесність. Усна словесність* <...>. 2. Філологічні науки (лінгвістика, стилістика, літературознавство та ін.; застаріле). *Займатися словесністю*» [15, т. 4, с. 269].

Сьогодні для першого значення вживаємо термін *фольклор*, а для другого – *філологія*. Тут важливо, що Рильський, покликаючись на авторитет словника Ушакова, словесністю вважав усю творчість, виявлену в слові, не лише в художньому слові. Далі він уточнює свою позицію: «Пишуть і говорять: народна поетична творчість, народно-

поетична творчість (останнє здається мені трохи штучним), вживають термін “народна поезія”. Але ж, по-перше, у нас на практиці під словом поезія розуміють звичайно творчість віршовану. Та припустимо, що ми повернемо слову поезія його повне значення – художня словесна творчість, “мислення в образах”, – і тим повернемо титул поетів і авторам прозаїчних оповідань, повістей, романів, і драматургам... А як же все-таки бути з такими, скажімо, продуктами народної словесної творчості, як-от спомини учасників визначних подій, “оповідання бувалих людей” і т. ін., в яких елемент власне поезії (художнього мислення) якщо й є, то звичайно в досить скромних розмірах? А тимчасом ці жанри набули саме за нашого часу великих прав, і минати їх увагою сучасний фольклорист ніяк не може» [14, с. 55].

Термін *народна поетична творчість* не задовольняв Максим Тадейовича якраз у зв’язку з тим, що він не охоплював «споминів учасників визначних подій», що їх сьогодні дослідники номінують *меморатами* (усні спогади) і *мемуарами* (письмові спогади). І хоча ці тексти не надто художні, тобто їхня мова не така поетично довершена, як у класичних фольклорних жанрах, як-от обрядові та ліричні пісні, фольклористи, на думку М. Рильського, повинні залучати їх до поля свого дослідження.

Удруге Максим Рильський згадав народні оповідання у визначенні терміна *словесний фольклор*, коли відстоював думку про те, що фольклор надалі активно побутує: «Коли ми умовимось, що словесний фольклор (ми говоримо про словесний, хоч це ж із відповідними змінами можна застосувати і до музичного фольклору, і до народного образотворчого мистецтва), або, точніше, народна словесність – це сума всіх пісень, казок, оповідань, приказок і т. ін., які творяться в широких масах трудящих, а не письменниками-професіоналами, там живуть, розвиваються (“шліфуються”) і побутують, то виникає думка, що прибічники теорії “неможливості існування” і “відмирання” народ-

ної творчості в радянському суспільстві не хочуть бачити очевидних фактів» [14, с. 57]. М. Рильський не наводить прізвищ адептів теорії занепаду фольклору, хоча відомо, що такі думки побутували віддавна в науковому середовищі.

Сьогодні ми щоразу переконуємося, що народне слово активно реагує на різні події, і результати цієї словесної діяльності важко вписати у звичну класифікацію фольклорних жанрів. Цю тенденцію помітив свого часу й М. Рильський: «Справді: кожна фольклористична експедиція в будь-який із районів Радянської України щороку, щоразу привозить дуже щедрий “улов” нових пісень, частушок, коломийок, усних оповідань, приказок, прислів’їв і т. д. й т. ін., причому все це н о в і твори на н о в і теми (звичайно, в різних варіантах), все це с у ч а с н а творчість – і ніяк не література, а таки народна творчість» [14, с. 57]. У переліку нових записів Максим Тадейович знову не забув зазначити народні оповідання.

Далі автор аналізованої статті згадував прозовий фольклор, коли пропонував своє тлумачення процесу «шліфування народної творчості»: «Народ творить. Колективно? Так, поряд з відомими на ім’я і невідомими широкому загалу, але відомими близькому оточенню народними творцями ми бачимо й незчисленні приклади колективної творчості. Умовимось: вислів колективна творчість має подвійне значення. По-перше, колективність творення в часі, про що вже вище згадувалося. Це означає: автор А чи Б творить пісню, казку, розповідь і т. ін. Ця пісня, казка, розповідь і т. ін. подобається товаришам спочатку найближчим, вони підхоплюють її й починають виконувати, вносячи свідомо й несвідомо свої поправки, варіації, додатки (іноді спричинені прямо “злобою дня”)... А далі йде за законами кола на воді: все ширше й ширше, і вже нарешті не видно, відкіль, власне, той рух на воді почався...» [14, с. 67].

В останній цитаті двічі вжито термін *розповідь*. Трохи вище в аналізованій статті «Краса і велич народної творчості»

Рильський подав термін *усні розповіді*, коли переконував читача, що грамотність людей не є перешкодою для творення фольклору: «Суцільна письменність нібито стоїть на перешкоді народній творчості, просто-таки вбиває її... Дозволимо собі нагадати слова Возного в “Наталці Полтавці”: “Письменство не єсть преткновеніє ілі поміха ко вступленію в законний брак...”. Замінімо тільки слова “законний брак” словами “народна творчість” і скажемо серйозно: ми на власні очі бачимо, кожна наша фольклористична експедиція на сотнях прикладів переконується, що з дня на день наші письменні робітничі й робітники, наші письменні колгоспники й колгоспниці творять нові пісні, балади, коломийки, частушки, прислів'я, усні розповіді і т. ін. Деякі з них з часом стають професійними письменниками чи композиторами? – Стають, – і на здоров'я їм! Але ж на сорок із чимось мільйонів населення Радянської України маємо лише кілька сот професійних письменників! А вся країна співає, грає, творить щодня!» [14, с. 66].

Для означення прозового неказкового фольклору М. Рильський у своїй статті, крім уже названих, вжив також терміни *легенда* і *чудесні оповіді* як синоніми («Прочитаймо записану П. Байдебурою ¹ від старого шахтаря П. Гуслія на шахті “Кочегарка” “шахтарську легенду” “Вогнедайний камінь”, надруковану в збірнику “Донбас у радянській народній творчості” (упорядкувала Н. Д. Тарасенко, Сталіно, 1956), – і ми мимоволі згадуємо чудесні оповіді (“скази”) П. Бажова ²» [14, с. 59]), а ще терміни *анекдоти*, *перекази* («Робітничий фольклор, дитячий, анекдоти і легенди, перекази і оповідання, народні вірші і драма народна – та всіх видів і жанрів зразу й не перелічиш» [14, с. 51]).

Загалом «Краса і велич народної творчості» дає підстави твердити, що Максим Рильський досить уважно замислювався над фольклористичною термінологією. На означення текстів, що їх сьогодні найчастіше називають *усною історією*, дослідник вжив

такі номінації: *оповідання*, *усні оповідання*, *розповіді*, *усні розповіді*, *оповідання бувалих людей*, *спомини учасників визначних подій*. Цей перелік свідчить про те, що автор аналізованої розвідки надавав важливого значення усноісторичним текстам. Показово, що серед шести номінацій половина містить назву *оповідання*. Отже, М. Рильський перебував під впливом літературоцентричного бачення фольклору, коли до текстів усного походження намагаються застосувати літературознавчу термінологію і підходи. Ця тенденція тривалий час була провідною у фольклористичних студіях, у способах подачі фольклорних текстів у збірниках, коли упорядник на власний розсуд виокремлював з інтерв'ю певний фрагмент тексту, давав йому заголовок і поміщав у певну тематичну рубрику. Такий підхід щодо текстів усного походження є непродуктивним, оскільки він не відображає специфіки побутування цих текстів, не дає уявлення про причини виникнення, про збереження їх у пасивній / активній пам'яті оповідача тощо. На жаль, літературоцентричні підходи дотепер досить відчутні і в професійних, і в аматорських публікаціях усних спогадів [2; 11; 16], коли упорядники вилучають з публікації свої запитання, на власний розсуд редагують і без коментарів скорочують тексти спогадів, ділять їх на різні тематичні рубрики, руйнуючи канву інтерв'ю.

У наведеному переліку більшої уваги заслуговують інші три терміни: *розповіді*, *усні розповіді*, *спомини учасників визначних подій*. Вони свідчать, що М. Рильський усвідомлював принципову різницю між літературним і фольклорним текстом, а тому не обмежився номінацією *оповідання*, а шукав точнішої дефініції. Мало того, фрагмент статті про «закони кола на воді» [14, с. 67] підтверджує факт, що Максим Тадейович роздумував про способи фольклорної трансляції і трансмісії. Ці проблеми тривалий час були на маргінесі наукових студій. Свого часу про ці процеси досліджував Степан Мишанич [13], проте лише в останній час власне фольклористич-

ний підхід став провідним у відповідних наукових студіях [1; 4].

Сучасні дослідники аналізують фольклорні концепти усних спогадів [6; 7; 10], особливості композиції тексту [12], їхні жанрові та художні риси [17], особливу увагу звертають на оповідача й тематичну зумов-

леність оповіді [3; 5; 8], на методологію та інструментарій різних наук у вивченні усно-історичних наративів [9]. Метою цієї студії було наголосити, що ці актуальні проблеми певною мірою були порушені ще 1957 року в статті М. Рильського «Краса і велич народної творчості».

Примітки

¹ Байдебуря Павло Андрійович (1901–1985) – український письменник і журналіст. Член Спілки письменників СРСР (з 1934), після Другої світової війни очолював Донецьку організацію Спілки письменників України.

² Бажов Павло Петрович (1879–1950) – російський письменник, фольклорист; уперше виконав літературну обробку уральських легенд.

Список використаних джерел

1. Брицина О. Ю. Українська усна традиційна проза: питання текстології та виконавства. Київ, 2006. 396 с.
2. Затоплений рай: Андруші у спогадах та документах / упоряд. М. К. Михняк. Київ, 2018. 400 с.
3. Іваннікова Л. Голодомор у селі Губча Хмельницької обл.: причини, наслідки, історична пам'ять. *Подвижник : Ювілейний наук. збірник на пошану д-ра філол. наук, проф. Миколи Дмитренка*. Київ, 2015. С. 316–327.
4. Іваннікова Л. Фольклоризація усної історії як механізм збереження історичної пам'яті народу. *Український фольклор: методологія дослідження, динаміка функціонування : колективна монографія*. Київ, 2014. С. 58–70.
5. Коваль-Фучило І. Біографічний наратив: чоловічий варіант презентації досвіду примусового переселення із зони затоплення. *Міфологія і фольклор*. 2016. № 3–4. С. 35–47.
6. Коваль-Фучило І. Концепт «земля» в оповідях про примусове переселення. *Lemkovia, Bojkovia, Rusini – dejiny, súčasnosť, materiálna a duchovná kultúra*. Banská Bystrica, 2018. T. VII. Časť 2. С. 25–40.
7. Коваль-Фучило І. Концепт дому в оповідях про примусове переселення. *Lemkowie, Bojkowie, Rusini: historia, współczesność, kultura materialna i duchowa*. Słupsk, 2016. T. 6. С. 147–158.
8. Коваль-Фучило І. Сучасна оповідальна традиція: особливості функціонування. *Український фольклор: ме-*

тодологія дослідження, динаміка функціонування : колективна монографія. Київ, 2014. С. 90–106.

9. Коваль-Фучило І. М. Усні оповіді як предмет дослідження фольклористики: підсумки і завдання. *Слов'янський світ*. 2017. Вип. 16. С. 198–221.

10. Кузьменко О. Драматичне буття людини в українському фольклорі: концептуальні форми вираження (період Першої та Другої світових воєн). Львів, 2018. 728 с.

11. Кузьменко-Лісовенко К. Затоплена Придніпровська цивілізація. Історія. Людські долі. Київ, 2018. 264 с.

12. Лабащук О. Натальний наратив: синтактика, семантика, прагматика. Тернопіль, 2013. 320 с.

13. Мишанич С. Усні народні оповідання. Київ, 1986. 327 с.

14. Рильський Максим. Краса і велич народної творчості. *Рильський М. Наша кровна справа. Статті про літературу*. Київ, 1959. С. 50–71.

15. Толковый словарь русского языка : в 4 т. / сост. Г. О. Винокур, Б. А. Ларин, С. И. Ожегов, Б. В. Томашевский, Д. Н. Ушаков ; под ред. Д. Н. Ушакова. Москва, 1935–1940.

16. Усна історія Степової України. Запоріжжя, 2008–2012. Т. 1–10.

17. Халюк Л. Усні народні оповідання українців-переселенців Лемківщини, Хошмищини, Підляшшя та Надсяння: жанрово-тематична специфіка, художні особливості. Київ, 2013.

References

1. BRITSYNA, Oleksandra. *Ukrainian Oral Traditional Prose: Issues of Textology and Performance*. Kyiv, 2006, 396 pp. [in Ukrainian].

2. MYKHNIAK, Mykola, compiler. *Flooded Paradise: Andrushy in the Reminiscences and Documents*. Kyiv, 2018, 400 pp. [in Ukrainian].

3. IVANNIKOVA, Liudmyla. Holodomor in the Village of Hubcha, Khmelnytskyi Region: Causes, Consequences, Historical Memory. *A Devotee: Jubilee Proceedings to Honour a Doctor of Philology, professor Mykola Dmytrenko*. Kyiv, 2015, pp. 316–327 [in Ukrainian].
4. IVANNIKOVA, Liudmyla. Folklorization of Oral History as a Mechanism for the Historical Memory of the People Preservation. *Ukrainian Folklore: Methodology of the Research, Dynamics of Functioning: A Collective Monograph*. Kyiv, 2014, pp. 58–70 [in Ukrainian].
5. KOVAL-FUCHYLO, Iryna. Biographical Narrative: A Male Version of the Presentation of the Experience of Forced Resettlement from the Flooding Zone. *Mythology and Folklore*, 2016, 3–4, 35–47 [in Ukrainian].
6. KOVAL-FUCHYLO, Iryna. The 'Land' Concept in the Narrations on the Forced Displacement. *Lemkovia, Bojkovia, Rusini – dejiny, súčasnosť, materiálna a duchovná kultúra*. Banská Bystrica, 2018, vol. 7, part 2, pp. 25–40 [in Ukrainian].
7. KOVAL-FUCHYLO, Iryna. The Home Concept in the Stories on Forced Resettlement. *Lemkowie, Bojkowie, Rusini: historia, współczesność, kultura materialna i duchowa*. Vol. 6. Słupsk, 2016, pp. 147–158 [in Ukrainian].
8. KOVAL-FUCHYLO, Iryna. Modern Storytelling Tradition: Peculiarities of Functioning. *Ukrainian Folklore: Methodology of the Research, Dynamics of Functioning: A Collective Monograph*. Kyiv, 2014, pp. 90–106 [in Ukrainian].
9. KOVAL-FUCHYLO, Iryna. Oral Narrations as a Subject of Folkloristics Research: Results and Tasks. *The Slavic World*, 2017, 16, 198–221 [in Ukrainian].
10. KUZMENKO, Oksana. *Dramatic Existence of the Person in Ukrainian Folklore: Conceptual Forms of Expression (the Period of World War I and WW II): a Monograph*. Lviv, 2018, 728 pp. [in Ukrainian].
11. KUZMENKO-LISOVENKO, Kateryna. *Flooded Dnipro Civilization. History. Human Destinies*. Kyiv, 2018, 264 pp. [in Ukrainian].
12. LABASHCHUK, Oksana. *Natal Narrative: Syntax, Semantics, Pragmatics*. Ternopil, 2013, 320 pp. [in Ukrainian].
13. MYSHANYCH, Stepan. *Oral Folk Stories*. Kyiv, 1986, 327 pp. [in Ukrainian].
14. RYLSKYI, Maksym. The Beauty and Greatness of Folk Art. In: *Maksym RYLSKYI. Our Vital Cause. Articles about Literature*. Kyiv, 1959, pp. 50–71 [in Ukrainian].
15. USHAKOV, Dmitriy, editor-in-chief, Grigoriy VINOKUR, Boris LARIN, Sergei OZHEGOV, Boris TOMASHEVSKIY, compilers. *Monolingual Dictionary of the Russian Language: in Four Volumes*. Moscow, 1935–1940 [in Russian].
16. BOIKO, Anatoliy, editor-in-chief. Editorial board: Pavlo SOKHAN, Serhiy TYMCHENKO, Valeriy KOZYRIEV, Valeriy SMOLIY, et al. *Oral History of Steppe Ukraine*. Zaporizhzhia: Tandem, 2008–2012, vol. 1–10 [in Ukrainian].
17. KHALIUK, Lesia. *Oral Folk Narratives of Ukrainians-Resettlers from Lemkivshchyna, Chelm Land, Podlachia and Nadsianina: Genre-Thematic Peculiarities, Artistic Features*. Kyiv, 2013, 202 pp. [in Ukrainian].

Бібліографічний опис:

[Від редакції] (2020). Ніна Зозуля (12.08.1947 – 09.02.2020) [некролог]. Народна творчість та етнологія, 3 (385), 118–119.

[Editorial] (2020). Nina Zozulia (12.08.1947 – 09.02.2020) [obituary]. Folk Art and Ethnology, 3 (385), 118–119.

НІНА ЗОЗУЛЯ

(12.08.1947 – 09.02.2020)

9 лютого цього року перестало битися серце відданої дослідниці народної культури, етнографа, завідувачки відділу «Поділля і зона вітряків» Національного музею народної архітектури та побуту України Ніни Олексіївни Зозулі. Важка хвороба передчасно перервала її життя, залишивши незавершеними творчі проекти та плани.

Ніна Зозуля народилася 12 серпня 1947 року в с. Іваниця Ічнянського району Чернігівської області. З дитинства та юних років цікавилась історією і культурою рідного краю, захоплювалася його фольклорним багатством. Саме цими захопленнями був зумовлений вибір майбутньої професії. Упродовж 1967–1972 років вона навчалася на історичному факультеті Київського державного університету імені Тараса Шевченка. Ще студенткою брала участь в етнографічних експедиціях, що проводились Інститутом мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М. Т. Рильського. Один з найбільших в Україні скансенів – Музей народної архітектури та побуту в Києві – постав за активної участі Ніни Олексіївни. Понад 47 років її жертовної сумлінної праці були віддані Музею, для якого вона збила більше 5 тис. етнографічних експонатів, провела понад 100 науково-пошукових експедицій та відряджень. Результатом наукової діяльності Н. Зозулі, спрямованої на збереження й популяризацію народної культури, стали розроблені нею вісім тематичних планів музейної експозиції

«Поділля», авторські виставки та сценарії календарних і родинних свят, що проводилися в Музеї. Вона – авторка понад 30 наукових праць з питань народної культури – путівників, буклетів, статей, що друкувалися в академічних та періодичних виданнях України, матеріалах наукових конференцій і конгресів, довідково-енциклопедичних виданнях. Н. Зозуля була чи не єдиним в Україні фахівцем з дослідження народних традицій квітникарства. Усе своє життя любила та плекала квіти, щедро насіваючи та висаджуючи їх в експозиції Музею. Ніна Олексіївна щедро ділилася з колегами своїм досвідом, була щирою і товариською. Її шанували за принциповість і справедливість, готовність допомогти, тривалий час саме її обирали головою профкому Музею, вона входила до складу вченої, художньої, науково-методичної рад, фондово-закупівельної комісії. Громадська та наукова діяльність Ніни Зозулі відзначена відомчими нагородами – численними почесними грамотами й подяками.

Сумуємо з приводу цієї важкої втрати для вітчизняного музейництва та етнографії, висловлюємо щирі співчуття рідним і близьким покійної, колективу Національного музею народної архітектури та побуту України.

Колектив ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України

Вимоги до наукових статей^{*}, що подаються в журнал «Народна творчість та етнологія»

Оформлення

Стаття подається в електронному вигляді в редакторі Word for Windows 6.0 і вище, а також роздруковується на папері формату А4 шрифтом Times New Roman, кеглем 14 (малюнки, таблиці також кеглем 14) з інтервалом 1,5, без переносів. Сторінки обов'язково мають бути пронумеровані (унизу сторінки, праворуч).

Розміри полів:

- ліве – 30 мм;
- праве – 15 мм;
- верхнє – 20 мм;
- нижнє – 20 мм.

До статті обов'язково додаються:

- інформація про автора / авторів українською та англійською мовами: прізвище та ім'я (повністю); вчений ступінь (якщо є); посада та місце роботи; телефон; електронна адреса;
- розгорнуті анотації українською та англійською мовами, обсягом не менше ніж 1800 знаків кожна;
- ключові слова українською та англійською мовами;
- список літератури, оформлений згідно з вимогами ДСТУ 8302:2015 та ДСТУ 3582:2013;
- References (Увага! Позиції зі списку літератури подаються в тій самій послідовності; кириличні джерела – у перекладі англійською мовою, наведені латиницею – без змін).

Стаття має відповідати вимогам наукового стилю викладу та правилам чинного правопису. За достовірність поданої в статті інформації, зміст, правильність написання власних назв (прізвища, імена, географічні назви, назви закладів тощо) та висновки відповідальність несе автор / автори.

Ілюстрації до статей мають бути подані окремими файлами у форматі .jpg / .jpeg або .tif / .tiff роздільною здатністю не менше ніж 300 dpi.

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

^{*} Обсяг статті в межах 0,5–1 друкованого аркуша.

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

Наукове видання

Народна творчість та етнологія
№ 3, 2020 (385)
травень-червень

На обкладинці світлина Б. М. Тополянського (Парубок у національному вбранні. Черкащина, Звенигородський р-н, с. Керелівка (нині – Шевченкове). 1910 р.) з видання: Сільська фотографія Середньої Наддніпрянщини кінця XIX–XX ст.: колективна монографія / М. П. Бабак, О. С. Найден, В. К. Борисенко, М. В. Борисенко [та ін.] ; наук. ред. О. С. Найден ; відп. ред М. П. Бабак. Київ : Інтертехнологія-Черкаси, 2014. 720 с. С. 335.

Формат 60×84/8, 205×290мм

Умов. друк. арк. 14,05

Обл. вид. арк. 11,84

Наклад 280 прим.

Адреса редакції: 01001 Київ-1, вул. Грушевського, 4
Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до державного реєстру видавців,
виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції
Серія ДК № 1831 від 07.06.2004