

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

№ 1, 2021 (389)

січень-березень

DOI <https://doi.org/10.15407/nte2021.01>



Київ – 2021

ISSN 2664-4282

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

Рік заснування 2010

Індекс 74328 Виходить раз на три місяці

Засновники журналу

Національна академія наук України

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

Головний редактор

Володимир ВЕЛИКОЧИЙ

Заступник головного редактора

Анатолій ІВАНИЦЬКИЙ

Відповідальний секретар

Галина БОНДАРЕНКО

Редакційна колегія

Василь БАЛУШОК, Філіп БОЛМАН (Philip V. BOHLMAN), Галина БОНДАРЕНКО, Валентина БОРИСЕНКО, Леся ВАХНІНА, Михайло ГЛУШКО, Сімона ДЕЛИЧ (Simona DELIĆ), Ростислав ЗАБАШТА, Тетяна КАРА-ВАСИЛЬЄВА, Віктор КОЖУХАР, Катерина КОЖУХАР, Олена КОЛОСНІЧЕНКО, Ліліана КОНДРАТИКОВА (Liliana CONDRATICOVA), Наталя КОНОНЕНКО (Natalie KONONENKO), Роксолана КОСІВ, В'ячеслав КУШНІР, Харієта МАРЄЧ-САБОЛ (Harieta MARECI-SABOL), Чаба МЕЦАРОШ (Csaba MÉSZÁROS), Оксана МИКИТЕНКО, Овідіу МОРАР (Ovidiu MORAR), Міхаєла Віолета МУНТЯНУ (Mihaela Violeta MUNTEANU), Леся МУШКЕТИК, Олена НЕМКОВИЧ, Василь ОРЛИК, Петко ХРИСТОВ (Petko HRISTOV), Володимир СКЛЯР, Ганна СКРИПНИК, Мирослав СОПОЛИГА, Лариса ФІАЛКОВА (Larisa FIALKOVA), Наталія ЧУПРІНА

Включено до Переліку наукових фахових видань України.

Галузі науки: історичні, культурологія, філологічні. Спеціальність: 032, 034, 035

Категорія: Б (Наказ МОН України від 02.07.2020 р. № 886)

Рекомендовано до друку вченою радою Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (протокол № 3 від 02.03.2021)

Народна творчість та етнологія : № 1 (389) / НАНУ, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Київ, 2021. 142 с.

Редактор-координатор

Олена ЯРИНЧИНА

Редактори

Надія ВАЩЕНКО, Олена КАЛАЧ, Лариса ЛІХНЬОВСЬКА, Оксана ШАЛАК

Редактор англomовних текстів

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 KB № 17404–6174Р від 24.12.2010

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

Зміст

Contents

З історії та теорії науки From the History and Theory of Science

- 5 **Рендюк Теофіл.** Стародубщина – зрусіфікована історично українська порубіжна земля
Rendiuk Teofil. Starodubshchyna, A Russified, Historically Ukrainian Borderland
- 16 **Верменич Ярослава.** Соціокультурна динаміка регіонального розвитку України: методологічні підходи дослідження
Vermenych Yaroslava. Socio-Cultural Dynamics of Regional Development of Ukraine: Methodological Research Approaches
- 31 **Темченко Андрій.** Семантико-модулятивні конструкції голосних у лікувально-обрядових текстах українців
Temchenko Andriy. Semantic-Modulatory Constructions of Vowels in Medical and Ritual Texts of the Ukrainians
- 46 **Склярєнко Галина.** Закарпатська школа живопису та «повернення до модернізму» в українському мистецтві 1960-х років
Skliarenko Halyna. Transcarpathian School of Painting and the Return to Modernism in the 1960s Ukrainian Art
- 54 **Коломийчук Олександр.** Наратив родинного Святого вечора в дитячих спогадах переселенців із Західної Бойківщини: антропологія пам'яті
Kolomyichuk Aleksandr. Narrative of the Familial Christmas Eve in the Childhood Recollections of Immigrants from Western Boykivshchyna: Anthropology of Memory

Розвідки та матеріали Studies and Materials

- 69 **Курочкін Олександр.** До історії становлення й занепаду радянської ритуалістики
Kurochkin Aleksandr. On the Issue of Formation and Decline of the Soviet Ritualism
- 79 **Романенко Олена.** Родина як цінність в Австралії (від перших поселенців до початку XX століття)
Romanenko Olena. Family as a Value in Australia (From the Earliest Settlements to Early XXth Century)
- 88 **Сівурава Любов.** Сучасний стан традиційного світопогляду у живёлагадоўчай дзейнасці беларусаў
Sivurava Liubou. Current State of the Traditional Worldview in the Cattle-Breeding Activities of the Belarusians
- 95 **Бех Микола, Бондаренко Галина, Коваль-Фучило Ірина, Косицька Зінаїда, Омельчук Оксана, Таран Олена.** Лохвиччина: етнографічне обстеження козацького краю
Bekh Mykola, Bondarenko Halyna, Koval-Fuchylo Iryna, Kosytska Zinayida, Omelchuk Oksana, Taran Olena. Lohvychchyna: An Ethnographic Survey of the Cossack Region

Трибуна молодого дослідника A Tribune of Young Scholars

- 110 **Веремеєнко Тарас**. Мистецькі й технічні засоби лаврських малюнків у XVIII столітті
Veremeyenko Taras. Artistic Means and Technology of the Kyiv-Lavra of the Caves' Drawings in the XVIIIth Century
- 120 **Товкайло Ярина**. Пастуші інструменти Волині та Полісся: системно-етнофонічний аспект
Tovkaylo Yaryna. Shepherd's Instruments of Volyn and Polissia: A Systemic-Ethnophonic Aspect

Рецензії Reviews

- 132 **Набок Марина**. [Рецензія] Коваль Г. Поетичний універсум календарно-обрядового фольклору українців / Інститут народознавства НАН України. Львів, 2020. 440 с.
Nabok Maryna. [Review] Koval H. Poetical Universum of Calendar-Ritual Folklore of the Ukrainians. Lviv: NASU Institute of Ethnic Studies, 2020, 440 pp.
- 136 **Вархол Йосиф**. [Рецензія] MY A ONI. Domáci a cizí v lidové tradici / Petr Číhal, ed. Uherské Hradiště, 2019, 317 s.
Varkhol Yosyf. [Review] WE AND THEM. Domestic and Foreign in Folk Traditions / Petr Číhal, ed. Uherské Hradiště, 2019, 317 pp.

Некролог Obituary

- 139 **Юрій Бача**
Yuriy Bacha



СЛАВЕТНИЙ ЮВІЛЕЙ МИКОЛИ МУШИНКИ



Микола Іванович Мушинка належить до тих видатних українців, які самовіддано служать своєму народові, високо підносять гідність українства, усі свої творчі сили віддають на благо і процвітання як своєї малої батьківщини – Пряшівщини, так і великої – України. Його ім'я знають і шанують українці по всьому світу, його внесок у різні царини українознавства є незрівнянним, знання – енциклопедичними, зацікавлення – розлогими, він – видатний фольклорист, літературознавець, мистецтвознавець, а ще активний громадський діяч, публіцист, педагог.

Життєвий шлях Миколи Івановича Мушинки (псевдоніми: Микола Вірук, Микола Гнатюківський, Микола Пастушенко, Петро Ігорчук та ін.) складався непросто. Народився він 20 лютого 1936 року в с. Курів Бардіївського округу Словаччини, у тогочасній Чехословаччині. Вищу освіту здобув в Інституті російської мови та літератури і в Карловому університеті в Празі, де під керівництвом І. Панькевича та Є. Вrabцової почав збирати й вивчати фольклор південних лемків, зокрема, у рідному селі. Упродовж 1960–1972 років був науковим працівником Дослідного кабінету україністики філософського факультету Університету ім. П. Й. Шафарика в Пряшеві. Навчався в аспірантурі в Празькому та Київському імені Тараса Шевченка (1963–

1966) університетах. У ці роки збирав фольклор переселенців із Пряшівщини в Рівненській області.

У 1967 році захистив кандидатську дисертацію «Володимир Гнатюк – дослідник фольклору Закарпаття та його зв'язки з чехами і словаками». Скорочена версія праці згодом вийшла окремим виданням у «ЗНТШ ім. Т. Шевченка» (Париж, 1975 р., т. 190). У той самий час філософський факультет Університету Пряшева за цикл друкованих праць про історію фольклористики українців Пряшівщини надав М. Мушинці звання доктора філософії за спеціалізацією «українська література». Він став старшим науковим співробітником і секретарем Дослідного кабінету україністики філософського факультету. За протест проти введення військ Варшавського договору в Чехословаччину М. Мушинка зазнав переслідувань, був відлучений від наукового та літературного життя. За спілкування з дисидентами в 1971 році був звільнений з роботи та змушений працювати пастухом, кочегаром (1972–1990). У цих складних умовах дослідник налагодив стосунки з Інститутом закордонних словаків «Матиці Словацької в Братиславі», Інститутами САН у Братиславі – Народнознавчим та Інститутом музикознавства та ін. У 1990 році М. Мушинка був реабілітований і повернувся в Пряшівський університет, де його поновили на посаді завідувача Науково-дослідного відділу кафедри україністики. У 1992 році захистив докторську дисертацію «Фольклорист Володимир Гнатюк та його місце в українській науці та культурі» в Києві в ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України.

Науково-публікаційна, науково-організаційна, суспільно-громадська діяльність Миколи Мушинки є унікальною. Він заснував у Пряшеві Наукове товариство ім. Т. Шевченка, нині є його головою, та Асоціацію україністів Словаччини, яку очолює з 1990 року. З ініціативи вченого і під його редакцією в 1965 році почало виходити відоме нині періодичне видання «Наукові записки Музею української культури у Свиднику».

Протягом 1956–2020 років його творчий доробок нараховує 142 окремі книги, публікації і брошури, 571 наукову статтю, 2565 популярних та науково-популярних статей і 879 рецензій. Основне поле наукової діяльності вченого – фольклористика; він багато зробив у справі запису та публікації уснопоетичної творчості, віднайдення цінних джерел народної культури. Окрім Словаччини, об'їздив багато інших країн у пошуках лемківського фольклору, чимало текстів зібрав у Польщі, Україні, Західній Чехії та Моравії, Румунії, колишній Югославії. Частину матеріалу опублікував у збірниках, проте багато лишилося в архівах. Першим таким виданням став збірник «З українського фольклору Східної Словаччини» (Пряшів, 1963). У 1967 році побачила світ антологія фольклору українців Східної Словаччини «З глибини віків», до якої ввійшли пісні, замовляння, описи обрядів, прислів'я, казки та перекази. У 1970 році під назвою «Срібна роса» видано монографічну працю М. Мушинки про народну співачку Анцю Ябур зі Стащина на Пряшівщині. Наступна книга «Фольклор русинів Войводини» вийшла в 1976 році в Новому Саді. Результатом успішної співпраці дослідника з етномузикологом Юрієм Костюком став невеликий збірник переселенських пісень «На чужині. Пісні про еміграцію в Америку» (1964). У 2009 році у світ вийшла праця «Vyravnení a písňe Rusinů z východního Slovenska», де словацькою і чеською мовами разом з іншими співавторами Мушинка подає фольклор українців-русинів колишньої Чехословаччини, записаний у 1950–1960-х роках.

Книга дослідника «Голоси предків» (2002) базується на звукових записах фольклору Закарпаття з архіву Івана Панькевича (1929, 1935). Ці матеріали, що зберігалися у фонотеці АН, учений згрупував і підготував до друку разом з компакт-диском (усього 135 пісень). Він писав: «Це найдавніші досі збережені звукові записи автентичного фольклору русинів українців Закарпаття і як такі мають значення не лише для діалектології та етнології, але й

для культури в широкому розумінні... Ці зразки мають характер документів доби». Записи репрезентують фольклор майже з усіх регіонів сучасної Закарпатської області та Східної Словаччини (це – 98 пісень та 14 творів усної прози). Матеріал згруповано за жанрами. Антології передую розлогий вступ укладача. Додано й опис оригінальних грамофонних платівок, словничок діалектних слів. Видання позначене високим сучасним рівнем інформативності.

Студії Миколи Івановича стосуються різних аспектів фольклору українців-русинів: «Фольклор Пряшівщини в працях українських та російських вчених і сучасний стан його дослідження» (1968), «Спільні і відмінні риси у фольклорі русинів Пряшівщини та Войводини» (1971), «Фольклорні видання українців Пряшівщини» (Український календар на 1979 р., Варшава) та ін. Йому належить ґрунтовне узагальнююче дослідження про історію та розвиток етнологічних студій українців діаспори «Дослідження з етнографії та фольклору русинів-українців у Словаччині та Чехії» (2011) та ін., де автор подає матеріали з терену тогочасної Угорської Русі, детальніше зупиняючись на повоєнному періоді вивчення фольклору українців Північно-Східної Словаччини. Праця цінна також відомостями про фольклористичний доробок у цьому напрямі чехів і словаків, про що відомо мало. Узагальнюючий характер має монографія ученого «Народна культура південних лемків» (1988), у якій проаналізовано основні ділянки матеріальної та духовної культури українців Пряшівщини.

Микола Мушинка є автором кількох десятків праць про В. Гнатюка, серед них з десятків книжок, такі як: «Володимир Гнатюк : Життя та його діяльність в галузі фольклористики, літературознавства та мовознавства» (1987 р.); «Володимир Гнатюк. Бібліографія друкованих праць» (1337 позицій; Едмонтон, 1987 р.); «Бібліографічний покажчик праць Володимира Гнатюка» (спільно з М. Морозом; Львів, 1992 р.) та ін. Він допомагав створювати експозицію етнографічно-меморіального музею Гнатюка у Велесневі, передавши туди новознайдений архів, та спорудити пам'ятник на його занедбаній могилі у Львові. Кілька цінних праць Мушинка написав про забутих, маловідомих або невідомих діячів-фольклористів української еміграції: Івана Зілінського, Ореста Зілінського, Никифора Лещишака, Юрія Костюка, Ольгу Дудко, Володимира Лібовицького, про нові цікаві факти з народно-музичних фонозаписів Івана Панькевича, а також казкаря Михайла Пустая. Декому з них він присвятив окремі книжки, іншим – ґрунтовні статті. Дослідник активно співпрацює з енциклопедичними виданнями, зокрема «Енциклопедією українознавства» в Парижі, «Encyklopedia of Ukraina» в Торонто, «Encyklopedia Belliana» в Братиславі, київською ЕСУ (280 статей) та ін. Він очолював підготовку фольклорних програм Свидницьких свят пісні й танцю українців Словаччини; з лекціями на фольклорні теми часто виступав по радіо; дуже популярними були його фольклорні передачі циклу «З уст народу». У 2011 році словацькою мовою вийшла розлога монографія М. Мушинки «Національна меншина перед зникненням? Статистичний огляд русько-українських сіл Словаччини в роках (1773) 1881–2001», що є результатом багаторічної праці вченого і містить величезний фактичний матеріал, унаочнений таблицями тощо про масштабну асиміляцію українського населення в Словаччині.

М. Мушинка – учасник багатьох міжнародних та регіональних конгресів і конференцій в Україні, Словаччині й інших країнах, міжнародних фестивалів, член редколегії багатьох часописів та збірників. Величезний доробок і спогади вченого увійшли до тритомного видання «Колеса крутяться... Біо-бібліографія академіка Миколи Мушинки» (1998–2013), укладеного Олександром та Магдою Мушинками.

Великі заслуги дослідника високо поціновані науковцями і громадськістю. Він обраний професором Українського вільного університету в Мюнхені (1991), є почесним про-

фесором Кам'янець-Подільського державного університету, почесним доктором наук Ужгородського національного університету, почесним доктором Національного університету «Острозька академія» (2012). М. Мушинка – член Міжнародної комісії по дослідженню національної культури Карпат та Балкан, дійсний член НТШ (з 1989 р.), іноземний академік НАН України (з 1997 р.), лауреат премій ім. П. Чубинського, І. Франка, Д. Нитченка, В. Гренджі-Донського, румунської премії «Корона Карпатика». У 1996 році його нагороджено Почесною відзнакою Президента України «За вагомий особистий внесок у дослідження українсько-словацьких історичних і культурних зв'язків». Указом Президента України Володимира Зеленського № 24/2021 Миколу Мушинку нагороджено орденом князя Ярослава Мудрого V ступеня.

Тож побажаймо шановному Ювілярові й надалі залишатися для всіх українців взірцем міцності духу, відданості справі, непересічного таланту, працьовитості, любові до людей і рідного краю!

Хай Ваше серце, Миколо Івановичу, завжди зігріває тепло рідних і близьких, нехай навколо Вас панує добро і краса, даючи силу й насагу досягати нових висот у Справі Вашого життя, дарувати українській і світовій культурі нові досягнення високого людського духу!

Колектив ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України

УДК 341.223.14(477.6-192.2)

DOI <https://doi.org/10.15407/nte2021.01.005>**РЕНДЮК ТЕОФІА**

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

RENDIUK TEOFIL

a Doctor of History, senior research fellow at the NASU M. Rylskyi IASFE *Ukrainian Ethnological Centre* Department

Бібліографічний опис:

Рендюк, Т. (2021) Стародубщина – зрусіфікована історично українська порубіжна земля. *Народна творчість та етнологія*, 1 (389), 5–15.

Rendiuk, T. (2021) Starodubshchyna, A Russified, Historically Ukrainian Borderland. *Folk Art and Ethnology*, 1 (389), 5–15.

СТАРОДУБЩИНА – ЗРУСИФІКОВАНА ІСТОРИЧНО УКРАЇНСЬКА ПОРУБІЖНА ЗЕМЛЯ

Анотація / Abstract

У статті вперше досліджується тривалий і негативний для національних інтересів України процес цілеспрямованої експансіоністської політики (спочатку Московського князівства (XVI–XVII ст.), а пізніше Російської імперії (XVIII–XX ст.) та радянської Росії (1918–1920)) щодо Стародубщини як споконвіку української етнографічної території.

Особливо наголошується на виявленні ролі багаторазового російського військового чинника в насильницькому захопленні регіону, а також кадрової, релігійної, освітньої, мовної та культурної експансії з боку Москви. З'ясовано, що в кінцевому підсумку русифікаторська й окупаційна політика, яка послідовно проводилася Москвою та Санкт-Петербургом упродовж половини тисячоліття стосовно споконвіку української території Стародубщини, призвела не лише до втрати Україною значної території, але й до фактичного зникнення українства в цьому етнографічному регіоні.

Акцентовано увагу на тому, що сьогодні територія колишньої української Стародубщини входить до складу Брянської області РФ, а це – Гордіївський, Злинківський, Климівський, Клинівський, Красногорський, Мглинський, Новозибківський, Погарський, Почепський, Стародубський, Суразький та Унецький райони. Загальна площа цієї несправедливо відібраної більшовицькою Росією в 1919 році частини української території, яка межує з Чернігівською областю нашої держави, становить близько 15 тис. кв. км.

Зроблено висновок про те, що, екстраполюючи досліджений у статті процес на нинішню анексію Російською Федерацією Автономної Республіки Крим, гібридну російсько-українську війну в східних районах Донецької та Луганської областей і експансію «русского міра» на культурне, освітнє, мовне, релігійне та ідеологічне життя незалежної України, можна здогадатися, що в основу сучасної окупаційної політики Москви покладено давні відпрацьовані сценарії, один з яких повною мірою стосується історичної долі споконвічної української території Стародубщини.

Ключові слова: Київська Русь, Чернігівське князівство, Чернігово-Сіверська земля, місто Стародуб, Стародубщина, Польща, Литовське князівство, Московське царство, Російська імперія, радянська Росія, Стародубський козацький полк, український порубіжний етнографічний регіон, русифікація.

The article examines for the first time the protracted and negative, for the national interests of Ukraine, process of purposeful expansionist policy, initially of the Grand Duchy of Moscow (XVIth–XVIIth centuries), and later of the Russian Empire (XVIIIth to XXth centuries) and Soviet Russia (1918–1920) in relation to Starodubshchyna as an autochthonal Ukrainian ethnographic territory.

A particular emphasis is placed on identifying the role of the reiterated Russian military factor in the violent seizure of the region, as well as personnel, religious, educational, linguistic and cultural expansion by Moscow. It is ascertained that the Russification and occupation policy pursued consistently by Moscow and St. Petersburg over half a millennium with regard to the ancient Ukrainian territory of Starodubshchyna has eventually led not only to the loss of a significant Ukrainian territory, but also to the virtual disappearance of a part of the Ukrainians in this ethnographic region.

It is emphasized that nowadays the territory of former Ukrainian Starodubshchyna is a part of Bryansk Region of the Russian Federation, viz. Hordiyevka, Zlynka, Klymovo, Klyntsi, Krasna Hora, Mhlyn, Novozybkiv, Pohar, Pochep, Starodub, Surazh and Unecha districts. The total area of this portion of the Ukrainian territory unjustly taken away by Bolshevik Russia in 1919 and bordering on Chernihiv Region of our state, is about 15 thousand square kilometres.

It is concluded that, while extrapolating the process studied in the article to the current annexation of the Autonomous Republic of Crimea by the Russian Federation, as well as the hybrid Russian-Ukrainian war in some parts of the eastern Donetsk and Luhansk regions and the expansion of the *Russian World* to cultural, educational, linguistic, religious and ideological activities of independent Ukraine, one can easily infer that the basis of modern occupation policy of Moscow are well-established scenarios, one of which fully relates to the historical fate of the original Ukrainian territory of Starodubshchyna.

Keywords: Kyivan Rus, Principality of Chernihiv, Chernihiv-Siversk lands, Starodub, Starodubshchyna, Poland, Grand Duchy of Lithuania, Tsardom of Muscovy, Russian Empire, Soviet Russia, Starodub Cossack Regiment, Ukrainian border ethnographic region, Russification.

За часів Київської Русі давньоруське місто Стародуб з прилеглими територіями входило до складу Чернігівського князівства. Тогочасна Чернігівська земля була покрита досить густою мережею населених пунктів, серед яких документально зафіксовано міста Чернігів, Новгород-Сіверський, Любеч, Путивль, Стародуб, Брянськ і Курськ. Усі вони розташовані на Десні, її притоках та далі на північний схід і свого часу відігравали важливу роль у соціально-економічному, політичному та військовому житті Київської держави. Це було зумовлено їхнім вигідним географічним розташуванням на торговельних шляхах того часу та на вигідній відстані від небезпечних кочових племен південно-східного степу. Отже, територія процвітаючого в той період Чернігівського князівства розташовувалася в басейнах рік Десни, Сейму, Сожу і Верхньої Оки. На півдні та заході вона межувала з Переяславськими й Київськими землями, на північному сході сягала майбутніх московських теренів, а на південному сході кордоном князівства був половецький степ. Унаслідок тривалої експансіоністської політики – спочатку Московського князівства (XVI–XVII ст.), а пізніше Російської імперії (XVIII–XX ст.) та радянської Росії

(1918–1920), Стародубщина як споконвіку українська етнічна й етнографічна територія виявилася не лише тотально зрусифікованою, але й повністю захопленою Росією та відірваною від історичної Батьківщини.

Предметом нашого дослідження є висвітлення півтисячолітнього негативного процесу, який у кінцевому підсумку призвів до втрати Україною території Стародубщини та до реального зникнення корінного етнічного населення в межах цього колишнього українського етнографічного регіону, що дотепер ще недостатньо вивчений в українській і зарубіжній етнологічній та історичній науці.

Актуальність розвідки обґрунтована потребою з'ясувати передумови російської масової експансії, починаючи з XVI ст., на українську землю Стародубщини, її поступову русифікацію та повне відторгнення від України Росією на початку XX ст. Екстраполюючи цей тривалий і цілеспрямований негативний процес на нинішню анексію Російською Федерацією Автономної Республіки Крим, гібридну російсько-українську війну у східних районах Донецької та Луганської областей та експансію «русского міра» на культурне, освітнє, мовне, релігійне та ідеологічне життя незалежної України, можна здогадатися, що в осно-

ву сучасної політики Москви покладено давні відпрацьовані сценарії, один з яких повною мірою стосується історичної долі споконвічної української території Стародубщини.

Мета статті – дослідити маловідомі дотепер аспекти багато в чому прихованого російською та радянською сторонами і спеціально не висвітленого ними деструктивного процесу русифікації української спільноти північно-східної Чернігово-Сіверщини, що в кінцевому підсумку уможливило відмежування її від України Росією, яка завжди керувалася й керується «необхідністю» захисту російськомовного населення. При цьому в роботі особливу увагу приділено виявленню ролі багаторазового російського захоплення регіону, а також кадрової, релігійної, освітньої, мовної та культурної експансії з боку Москви.

Історія цієї української землі надзвичайно цікава. Її з давніх часів і до сучасного періоду детально описав український історик, який мешкає в Москві, І. Роздобудько у своєму монографічному дослідженні «Стародубщина. Нарис українського життя краю» (під псевдонімом «Вірний зі Стародубщини»), що публікувалася на сайті «Кобза – українці Росії».

На окрему увагу заслуговує видана в 2013 році книга С. Плохія «Козацький міф. Історія та націєтворення в епоху імперій», де йдеться про Стародубщину саме як про український край та про роль цього регіону в українському житті й націєтворенні. Крім інших позитивних аспектів, наприклад, роль росіян-старообрядців у русифікації Стародубщини, автор уперше друкує карту Стародубського полку 1750-х років, а в додатку до книги – перелік козацьких родин Стародубщини. У роботі С. Плохія Стародубщина представлена в загальному контексті українського козацтва та його страждань від імперської політики Росії.

Загалом історіографія проблематики охоплює низку досліджень загального характеру українських та іноземних авторів, у яких висвітлено питання, що є предметом розвідки, поверхово та епізодично.

Окремо слід зазначити, що якщо західноєвропейські та американські автори (З. Когут, Т. Олексіук, О. Субтельний та ін.) давно й відкрито писали про багатогранну російську експансію на українські терени ще з часів появи Московського князівства до повної окупації України в 1920 році, то українські дослідники радянського періоду, а також частина вітчизняних дослідників перших двох з половиною десятиліть незалежної України або навмисно замовчували русифікаторську політику в Україні та в її окремих регіонах, або торкалися її обережно й поверхово.

Справжнім науковим проривом у вивченні процесу русифікації на Стародубщині з давніх часів до наших днів стала опублікована в травні 2014 року, тобто після початку сучасної російсько-української війни, стаття авторитетного українського дослідника Т. Чухліба «Стародубщина чекає на повернення...»: історичні, історіографічні та політичні проблеми українського субрегіону Російської Федерації [15]. Як випливає з назви роботи, автор звернув увагу на «історичні, історіографічні та політичні проблеми українського субрегіону Російської Федерації», що є виправданим з огляду на його роботу в Інституті історії України НАН України, але він повністю уникнув історико-етнографічних і частково демографічних аспектів досліджуваної теми.

Вагомою щодо цієї теми є також праця А. Лаєвського «Передумови утворення Стародубського полку 1648–1663 рр.» [5], видана знову ж таки в середині 2014 року в збірнику наукових праць «Сіверщина в історії України». Утім, автор висвітлив здебільшого історичні аспекти проблеми, уникаючи її важливих етнографічних. Отже, потреба в дослідженні історико-етнографічних складових Стародубщини як відчуженої Росією української території є очевидною.

У цьому контексті зазначимо, що, починаючи з першої половини XIII й до середини XIV ст. колись могутня Київська Русь була спустошена й розграбована монгольськими ордами. Пізніше, у середині XIV ст., скорис-

тавшись феодальним дробленням і наслідками ординської навали, над Стародубщиною встановили своє панування литовські феодали.

З кінця XV ст. на володіння північною частиною Чернігово-Сіверщини – Стародубщиною почало претендувати Велике князівство Московське. Так, у литовсько-білоруському «Літописі Рачинського» за 1500 рік натрапляємо на запис: «Того же лета князь московский забрал вси замки сиверские и всю Сивер, у головах замки Бранеск, Стародуб, Новгород Сиверский, Трубческ, Чернигов, Путивль и иных по Сиверы замков всих шестьдесят» [6, с. 166].

Це перше документально підтвердження свідчення про окупацію Московщиною окресленої давньоукраїнської землі. Під час її понад столітнього перебування у складі Московського царства (1500–1618) до згаданого регіону Сіверської землі, де згодом постала Стародубщина, входили такі міста, як Стародуб, Мглин, Почеп, Новгород-Сіверський, Морівськ, Чернігів, Брянськ, Гомель, Дроків, Курськ, Путивль, Радогощ, Рильськ і Трубчевськ.

Проте впродовж другої половини XVI ст. польсько-литовсько-русинська військово-політична адміністрація неодноразово пробувала відбити ці землі в Московщини. Це стало можливим лише в XVII ст., коли 1616 року могутня на той час Річ Посполита нарешті оволоділа адміністративним центром цих земель – містом Стародубом. Досягнення було закріплено в Деулінському перемир'ї 1618 року між Варшавою та Москвою [16, с. 371]. Згідно із цією польсько-московською угодою до Речі Посполитої відходили Дорогобуж, Біла, Смоленськ, Рославль, Серпейськ, Трубчевськ, Невель, Себеж, Красне, Стародуб, Попова Гора, Почеп, Новгород-Сіверський, Чернігів, Морівськ, Монастирище, а також Велизька волость. Угода також передбачала встановлення постійно діючого кордону між Польщею і Московією. Проте в процесі делімітації лінії кордону між Річчю Посполитою та Московським царством точилися нескінченні суперечки, унаслідок чого остаточного роз-

межування на Стародубщині так і не відбулося. Така часта зміна влади чітко відобразилася на етнографічній картині регіону: на початку XVII ст. Стародуб став найбільшим торговим центром серед польських, українських, литовських і московських населених пунктів регіону. На ярмарках, які відбувалися в місті щорічно, були представлені не лише товари з Речі Посполитої, Литовського князівства, Московського царства, але й продукція місцевих українців: сало, риба, мед, масло, віск, сира й оброблена шкіра, хутро, пенька, поташ тощо.

У другій декаді XVII ст. Стародуб, як і інші міста регіону, користувався магдебурзьким правом, що мало б забезпечити його повне самоврядування. Проте на практиці магдебурзьке право мало певною мірою обмежений характер, бо головну роль у місті відіграв польський магістрат. При всьому цьому антагонізм у регіоні проявлявся насамперед у соціальній площині, зокрема, через те, що козаки добивалися прав збройного стану, аналогічних шляхті, і цей антагонізм доповнювався релігійним протистоянням між православними-русинами та католиками-поляками.

На початковому етапі Національно-визвольної війни українського народу 1648–1654 років козацьке військо за короткий час звільнило всю територію Північного Лівобережжя від влади Польщі. Швидко входження Стародубщини до складу козацької держави зумовлювалося значною мірою масовим переселенням сюди русинів (українців) з Правобережжя. На звільнених землях формувалися нові козацькі полки, які були водночас військовими й адміністративними одиницями Української держави на чолі з Б. Хмельницьким. Саме тоді розпочалася 15-річна епопея формування Стародубського козацького полку. Передумовою його появи стало те, що з початком Національно-визвольної війни українського народу за участю місцевого населення, яке виявило активну прокозацьку позицію, до кінця 1648 року значна частина території Стародубського краю була звільнена від польсько-литовської шляхти й увійшла до складу Борзенського

козацького полку. Оскільки більша частина історичної Стародубщини була заселена русинським (українським) населенням, починаючи з 1648 року вона переходить під владу гетьманів Української козацької держави. На цій території почалося формування Стародубського козацького полку як адміністративно-територіальної одиниці північної частини новоутвореної Української козацької держави.

Стародубський полк на шляху свого створення пройшов три етапи: перший – 1648–1649 роки, коли Стародубські землі входили до складу Борзенського козацького полку, маючи власну сотенну адміністрацію та представляючи собою найпівнічніші межі Української козацької держави; другий – 1649–1651 роки, коли цей змішаний в етнографічному плані порубіжний регіон був складником Чернігівського полку, та третій – 1652–1663 роки, коли Стародубщина адміністративно підпорядковувалася Ніжинському полку [5, с. 97, 99]. Важливо, що Переяславський договір 1654 року юридично засвідчив визнання московською стороною стародубських земель складовою частиною Української козацької держави. Хоча в тексті укладених статей про державні кордони не йшлося, серед населених пунктів Війська Запорозького, до яких поспішно вирушили московські урядники приймати присягу місцевого населення, що стало кроком на шляху русифікації регіону, фігурували, зокрема, міста Новгород-Сіверський і Стародуб. Тому важливо було забезпечити реальну належність цих земель до новоствореної Української козацької держави. У цьому контексті 1654 року до Ніжинського полку було приєднано, крім семи сотень Чернігівського полку, кілька округів з Чернігівського та Стародубського повітів зі Смоленського воєводства. Переяславські статті гетьмана України Ю. Хмельницького (1641–1685) 1659 року додатково підтвердили визнання царською Росією Новгорода-Сіверського, Стародуба та Почепи «черкаськими», (тобто українськими) містами. До того ж територіальна, етнічна та культурна

єдність стародубських земель з Українською козацькою державою не ставилася під сумнів і надалі, що й було зафіксовано в усіх документах наступних українських гетьманів – від І. Брюховецького до І. Мазепи включно [1, с. 40]. При всьому цьому царські воєводи наполягали на розміщенні в Стародубі, Почепі, Новгороді-Сіверському та Чернігові російських гарнізонів, щоб ті контролювали ситуацію не лише в цих містах, але й у повітах, приписаних до них. Натомість козаків, котрі мешкали там, почали виселяти в інші населені пункти, що стало проявом примусової русифікації регіону.

Саме тому Стародубський полк відділився в окрему козацьку військово-адміністративну одиницю лише в 1663 році (за наказом тодішнього гетьмана України І. Брюховецького), ставши найбільшим за територією та одним з найбагатших полків Лівобережної України другої половини XVII – кінця XVIII ст. Новоутворений полк мав найдовшу лінію державних кордонів: на півночі та північному-сході він межував з Московською державою, а на заході – з Великим князівством Литовським. До того територія Стародубщини, відповідно до Деулінського і Полянівського (1634) договорів між Московською державою і Річчю Посполитою, входила до складу Смоленського воєводства Великого князівства Литовського (Стародубський повіт) і Чернігівського воєводства Польського королівства (Новгород-Сіверський повіт). Сьогодні її землі входять до складу Чернігівської та Сумської областей України, Брянської області Російської Федерації та Гомельської області Республіки Білорусь, що безпосередньо відображається на етнографічній картині цього порубіжного регіону. Спочатку Стародубський полк складався з десяти сотень, зокрема Мглинської, Новгород-Сіверської, Погарської, Полкової, Топальської, Почепської, Шептаківської, Новоміської, Бакланської та Другої Стародубської. На 1782 рік до складу полку входили такі сотні: дві полкові Стародубські, дві Почепські, Новоміська, Топальська, Мглинська, Бакланська, Погарська, Новгород-

ська та Шептаківська. У той час на території Стародубського полку було 4 міста, 3 містечка і 1118 сіл. Найбільші населенні пункти – Стародуб, Почеп, Погар, Мглин, Новгород-Сіверський – мали статус магдебурзького права. Згідно з ним Стародубом керував війт, обраний його мешканцями та жителями підпорядкованих сіл, а також бурмистри, радники та лавники. Обраний війт і два його заступники затверджувалися полковою канцелярією та складали присягу в соборній церкві Стародуба. Уже український, а не польський міський уряд – магістрат отримував на свої потреби прибутки з двох млинів, дворів та з інших податків. У другій половині XVII ст. в підпорядкуванні стародубського магістрату було 36 сіл. Найчисленнішим станом у Стародубі та в інших містах Стародубщини, поряд з козаками, були міщани-«посполиті» українського походження.

Про значення і роль Стародубського полку в соціально-економічному житті Гетьманщини яскраво свідчить такий факт: саме на території цього полку концентрувалися найбільші гетьманські маєтності в Українській державі того часу. Наприклад, стародубські володіння гетьмана І. Мазепи налічували 8629 дворів (із 19 657), І. Скоропадського – 8385 (19 882), Д. Апостола – 3552 (9103), а К. Розумовського – 5395 (9628) [8, с. 40]. Гетьмани України своєю чергою дбали про подальший розвиток міст Стародубщини. Так, починаючи від Б. Хмельницького й закінчуючи К. Розумовським, містам, монастирям і церквам Стародубщини надавали охоронні та «економічні» універсали на право володіння землями, селами, сіножатями, млинами тощо. Скажімо, І. Мазепа 22 лютого 1705 року видав універсал, відповідно до якого до стародубської церкви Різдва Івана Предтечі долучався музичний цех – «скрипників і цимбалістів, і дудників» [14, с. 452], що додатково підкреслювало український етнографічний характер регіону. Загалом на кінець XVIII ст. в Стародубі нараховувалося близько 20 мурованих і дерев'яних

храмів, побудованих в українському стилі, що відрізняло їх від церковних споруд східної частини Брянщини. У м. Почепі на той час було сім церков – Преображенська, Олександрівська, Михайлівська, Успенська, Святоархангельська, Воскресенська і Різдва Богородиці, а поряд з містом два монастирі – Троїцький Костянський і дівочий Шумарівський [12, с. 108].

Серед козацьких храмів Стародубщини, які збереглися до наших днів, фігурують Воскресенський собор (1771) у м. Почепі; церква Трійці Живоначальної в Погарі, побудована в 1717-му та перебудована в 1783 році; цегляна церква Зачаття Анни в селищі Погар з елементами українського бароко, побудована на межі XVIII–XIX ст.; церква Святої Катерини в Ляличах Суразького району, побудована в 1793–1797 роках; церква Успіння Пресвятої Богородиці 1777 року в с. Красний Ріг Почепського району та ін.

Щороку в Стародубі проводилося два велелюдні ярмарки, приурочені до релігійних свят, і тривали вони впродовж двох тижнів [11, с. 67]. На ярмарки привозили різноманітні товари з населених пунктів, зокрема, з Мглинської та Новоміської сотень – оброблені ведмежі, вовчі, лисячі, куничні, білячі, рисячі, боброві, видрові тощо шкіри.

У м. Стародубі існували ремісничі цехи – ткацький, шевський, кравецький, шаповальський, гончарський, ковальський, калачників тощо. Також функціонувало позацехове ремесло, млинарський і винокурний промисли, активно розвивалася торгівля місцевими та привізними товарами. Серед тодішніх цехів Стародубщини було розвинуте залізобне ремесло та гутництво. Крім того, у 1756 році в Стародубському полку існувало 17 рудень, які належали представникам козацької старшини та монастирям [9, с. 37–38]. Стародубський полк був також найбільшим на Гетьманщині постачальником на зовнішній ринок пряди, конопляної олії, меду, воску, хутра, заліза тощо.

Військово-адміністративним центром Стародубського полку було м. Стародуб.

Разом з Черніговом, Ніжином і Переяславом Стародуб мав найвищий привілейований статус серед багатьох міст України-Гетьманщини. Полковники Стародубського полку спочатку обиралися на свою посаду, але з кінця XVII ст. їх призначав безпосередньо гетьман Української козацької держави з урахуванням інтересів царської Росії. Про русифікаторську політику російської влади в межах полку яскраво свідчить такий порівняльний факт: на початковому етапі свого існування повноважними полковниками були етнічні українці – П. Рославець (1663, 1668–1676), Г. Коровка-Вольський (1678–1680), С. Самойлович (1680–1685), Я. Самойлович (1685–1687), М. Миклашевський (1689–1706), І. Скоропадський (1706–1708), Л. Жоравка (1709–1719); серед полкової старшини були родини Ханенків, Рославців, Миклашевських, Рубців, Косачів, Максимовичів та ін., тобто в Стародубському полку міцні позиції посідала козацька старшина (представниками були й родини, що походили з давньої української шляхти). Через півтора року після смерті І. Скоропадського (1646–1722) в Стародубський полк був призначений комендантом російський майор І. Кокошкін, а 23 жовтня 1723 року він отримав звання полковника. Надалі на цю посаду, за царським указом, призначали переважно росіян. Так, упродовж останніх шістдесяти років діяльності Стародубського полку його полковниками ставали росіяни: І. Пашков (1724–1728), О. Дуров (1730–1734) та ін. Після остаточного скасування російським урядом полкового устрою в Лівобережній Україні Стародубський полк 1782 року було ліквідовано; з козаків сформували полк російської армії, а його територія увійшла до складу Новгород-Сіверського намісництва. Українське місто Стародуб у 1783 році царська Росія самовільно (разом з відповідною територією) включила до складу Російської імперії. Це стало рубіконом у процесі інтенсивної русифікації міста і прилеглих територій. Того ж року на основі Стародубського козацького полку було сформовано Стародубський 34-й драгун-

ський полк [13], що значно прискорило російську експансію в регіоні. Як результат – стародубська козацька старшина почала поступово вливатися до складу домінуючого тоді в політичному сенсі російського етносу. Про зростаючий процес русифікації козацької старшини і шляхти свідчать такі факти: згодом українська шляхта Стародубщини стала частиною російського дворянства; міщани старовинних українських міст були підпорядковані загальноімперським законам; місцеві селяни були закріпачені, а більшість козаків почали вважатися привілейованими державними селянами. Водночас упродовж лише чотирьох років (1782–1786) українські державні інституції, а також колишнє козацьке самоврядування було замінено російською імперською адміністрацією. За влучним висловлюванням канадсько-українського історика З. Когута, «...колишні чиновники Гетьманщини змінили важкі козацькі шаблі та строкаті козацькі строї на рапіри, напудрені перуки й імперські мундири» [4, с. 192].

Одним із негативних наслідків українсько-російської культурної інтерференції в межах етнічно-мовного прикордоння Стародубського полку стало прискорене засвоєння місцевими українцями тодішньої російської літературної мови, що в останній чверті XVIII – на початку XIX ст. повністю змінила традиційну давньоукраїнську та церковнослов'янську мови, якими послуговувалася українська козацька старшина, духовенство, міщанство та передова частина селянства в офіційній, церковній і приватній сферах. Проте, незважаючи на цей небезпечний для української мови феномен, серед переважної більшості освіченої частини українців, особливо сільських мешканців, все ж таки зберігалася тенденція до вживання української мови в розмовній практиці. Зворотним результатом експансії російської мови стало й те, що з-поміж представників української інтелігенції регіону у XVIII – на початку XIX ст. зародилася важлива традиція збереження пам'яток писемної давньоукраїнської мови, що через пів століття при-

вело до появи в Україні наукових етнографічних та географічних товариств з потужними регіональними складовими.

Від 1802 року Стародубщина входить до складу Чернігівської губернії, до якої належали Стародубський, Мглинський, Суразький і Новозибківський повіти. Переважну більшість населення регіону становили українці (близько 70 %), наступними за чисельністю були росіяни та білоруси.

Першооснову російського населення на Стародубщині тривалий час складали росіяни-старообрядці, які туди переселилися у XVII ст. з Московщини. Так, після церковної реформи патріарха Никона в Московській державі наприкінці 1660-х років на території Стародубського та сусіднього Чернігівського полків виникло 16 слобід переселенців-старообрядців. Першими розкольникськими поселеннями на території Стародубського полку, за зацікавленням сприянням стародубського полковника Г. Коровки-Вольського, стали слободи Понурівка, Білий та Синій Колодязі, Замишев, Шеломи та Митьковка. Факт розселення старообрядців у межах Стародубського полку є, на нашу думку, показовим з погляду визначення меж розселення етнічних росіян у цьому пограничному регіоні, адже достеменно відомо, що старообрядці емігрували, як правило, до окраїн тодішньої Московської держави. Саме тому Стародубщина стала одним із духовних центрів старообрядців, де вони мали змогу зберігати власні церковні традиції та проводити специфічну релігійну діяльність. Ці чинники сприяли зростанню їхньої чисельності як на Стародубщині, так і на сусідніх білоруських землях. Для них багато значив географічний фактор, зокрема лісиста місцевість, незаселеність чималої території, що особливо привертало увагу новоприбулих біженців-старообрядців. Саме ізольованість, страх за себе і дітей формували в них особисту ініціативу, власну, а не колективну відповідальність за свій добробут. За таких умов старообрядницька громада відігравала роль не як господарського ядра, а здебіль-

шого релігійного, духовного центру. Крім того, старообрядці прагнули за будь-яку ціну довести істинність своїх переконань, а в нових умовах це найкраще можна було зробити, демонструючи власну економічну силу. Старообрядці сформували культ праці, досягнення добробуту завдяки працьовитості, кмітливості. Робота давала змогу їм самореалізуватися, отримати духовне й матеріальне задоволення, а відтак і певну стабільність. Це допомагало адаптуватися російським розкольникам до непростих географічних і соціальних умов українського етнічного регіону, порозумітися з місцевим населенням. Отже, старообрядництво не було характерним явищем для населення тогочасної України, яке завжди залишалося байдужим до російського церковного розколу та його наслідків. Утім, поступово старообрядці помітно змінили етнічний склад тутешнього населення.

У другій половині XIX ст. процес інтенсивної русифікації Чернігово-Сіверщини значно прискорився, що засвідчують наявні статистичні дані. Так, згідно з переписом населення у Російській імперії 1859 року, у Стародубському повіті нараховувалося 86 766 осіб (з них – 84 773 українці), Мглинському – 90 478 (відповідно – 86 406 українців), Новозибківському – 113 637 (76 137), Суразькому – 110 390 (20 974). Проте перепис населення Чернігівської губернії 1897 року показав, що на Стародубщині лише 778 осіб ідентифікували себе українцями [7, с. 186], що яскраво свідчить про інтенсивну русифікацію регіону. Процес штучного зменшення чисельності етнічних українців Стародубщини тривав до Жовтневого перевороту 1917 року і мав на меті їх поступове зникнення. Однак національне відродження населення регіону на початку XX ст. підтвердило свою належність до єдиного українського народу. Так, у той період у Стародубі та на прилеглих територіях з'явилися перші українські культурно-просвітницькі товариства, започаткували діяльність представництва українських партій, розповсюджувалася національна преса тощо. Після проголошення самостій-

ності Української Народної Республіки в листопаді 1917 року Центральна Рада поставила на порядок денний питання щодо переходу цього історично північноукраїнського регіону під нову українську владу. Було проведено спеціальне опитування, результати якого показали бажання місцевого населення приєднати стародубські повіти до України. Це підтверджує інформація, що була розміщена в газеті «Чернігівський край» 21 грудня 1917 року, на жаль, російською мовою, що також є показником тривалої русифікації: «Ввиду ясно и определенно выраженной воли почти всего населения Новозыбковского уезда о присоединении к Украине, Новозыбковское уездное земское собрание, являясь выразителем мнений населения всего уезда, санкционирует эту волю отдельных волостей, города и посадов...» [10, с. 138]. За винятковості волевиявлення згадане опитування мешканців регіону вкотре засвідчило прагнення місцевого населення приєднати стародубські повіти до України. У Законі Центральної Ради від 6 березня 1918 року «Про адміністративно-територіальний поділ України» передбачалося створення у складі Української Народної Республіки 32 адміністративних земель, серед яких фігурувала й Сіверщина із центром у Стародубі. До складу краю входили Мглинський, Суразький, Новозибківський, Стародубський і Новгород-Сіверський повіти колишньої Чернігівської губернії Російської імперії [3, с. 224–225]. Проте закон було скасовано 29 квітня 1918 року гетьманом України П. Скоропадським, який повернув старий губернський поділ часів Російської імперії. Через деструктивну позицію делегації більшовицької Росії на українсько-російських переговорах з делімітації лінії державного кордону між Українською Державою та Російською Соціалістичною Федеративною Радянською Республікою, які відбулися в середині та другій половині 1918 року в Києві, лінія державного кордону так і не була встановлена. Щодо проходження цієї лінії на місцевості делегація Української Держави на відповідних переговорах керувалася разом з політичною моти-

вацією іншим вагомим принципом – історико-етнографічним. Зауважимо, що на початку цих переговорів російська делегація погодилася з українською пропозицією покласти в основу перемовин саме етнографічний принцип. З огляду на це, у середині червня 1918 року Київ запропонував провести лінію українсько-російського державного кордону, за спогадами Д. І. Дорошенка (у травні – листопаді 1918 р. – Міністр закордонних справ Української Держави), так: у межах колишньої царської Мінської губернії – річкою Шарою, далі на Любашево, Круговичі, Локтиші, Чепелі, Погост, на Уріччя, Пасіки, Слуцьк, Борову, Новий Степ; у межах Могильовської губернії – рікою Дніпром 4 версти вище від Жлобина, далі на Рачин, Шепетовичі, потім рікою Сожем до річки Бесіди, далі на Святське; звідси по адміністративній межі Чернігівської губернії до Красного Рогу, далі на Семиць Трубчевський (у межах Орловської губернії), річкою Нерусою, річкою Сєвою до річки Тарн на Онешковичі-Орля. Далі в межах Курської губернії на схід на Амон, Софронівку, річку Свапу, далі Свапою й Сеймом до Глушкова, на Гушино, Лук'янівку, Старий Оскол і Петропавловське (Обухівка). У межах Воронежської губернії – на Шаталівку, Ріпівку, Колбіно до Дону поверх Коротояку, далі Доном до Ліски, Маслово, потім на Шестаково, Нижню Кислю, Козловку, Бутурліновку, Василівку (Водяне), Банну і до східного кордону Воронежської губернії. Звідти на південь мав би починатися кордон з Великим Військом Донським, визнаним Україною як окрема держава. Проте російська сторона, спочатку погоджуючись з етнографічним принципом при визначенні лінії спільного державного кордону, почала суперечки щодо пропозиції української делегації. Особливо гарячі дискусії на зазначених переговорах точилися навколо питання щодо північних повітів Чернігівщини, західних і південно-західних повітів Курщини та Воронежчини, а також Донецького вугільного басейну. Українською стороною на користь запропонованої лінії кордону між двома державами була наведена низка обґрунтованих

аргументів історичного, етнографічного, політичного й економічного характеру. Присутній на переговорах український експерт, колишній член Державної ради Російської імперії професор Д. Багалій у своєму виступі на засіданні Політичної комісії з делімітацій українсько-російського кордону від 11 липня 1918 року, зокрема, наголосив: «Перш за все, ціла ця територія, навіть в ширшому масштабі, входила в склад Чернігівно-Сіверської землі, яка уявляла з себе одну з земель нашої старої федеративної Руси. До Стародубщини належало все, що входило в склад Чернігівщини... Отже, був, виходить, історичний момент, коли весь край і навіть більш північна його частина входили у склад України. В теперішній же час без усякого сумніву багато особливостей культурного характеру й побутового являються українськими серед цього населення, як взагалі вся побутова обстановка, включаючи сюди й архітектурне будівництво (також і церковне)» [2, с. 117–118].

Переконавшись у комплексній обґрунтованості позиції української делегації, насамперед на переконливості етнографічного чинника, російська сторона стала навмисно затягувати переговори, які в 1918 році так і завершилися безрезультатно.

Більшовицький наступ 1919 року, остаточно окупація України Радянською Росією в 1920 році та створення в 1922 році СРСР з Радянською Україною в його складі взагалі зняли це питання з порядку денного.

У подальшому, коли переважну частину Гомельської губернії в 1926 році віддали Білорусі, Стародубщина дісталася російській Брянській губернії. Радянській Україні

віддали лише невелику частину краю – Семенівську волость. Таке адміністративне становище Стародубщини стало одним із головних чинників її русифікації та остаточного відриву від України.

Як результат незмінної експансіоністської політики Москви, незалежно від сутності тамтешнього політичного режиму, нині територія колишньої української Стародубщини входить до складу Брянської області РФ, а це – Гордіївський, Злинківський, Климівський, Клицивський, Красногорський, Мглинський, Новозибківський, Погарський, Почепський, Стародубський, Суразький та Унецький райони. Загальна площа цієї насильницько відібраної більшовицькою Росією в 1919 році частини української території, яка межує з Чернігівською областю нашої держави, становить 14 762 кв. км. (понад 40 відсотків від загальної території Брянської області Росії – 12 районів із 27) [15, с. 231].

Отже, експансіоністська, русифікаторська та окупаційна політика, яка послідовно проводилася Московським князівством, Російською імперією та радянською Росією впродовж половини тисячоліття стосовно споконвіку української території Стародубщини, призвела не лише до втрати Україною значної території, але й до фактичного зникнення етнічно українського населення в межах цього колишнього вітчизняного етнографічного регіону. Приєднанням Стародубщини росіяни відрізали від України землі, що відіграли важливу роль у формуванні української національної свідомості.

Список використаних джерел

1. Гуржій О. Українська козацька держава в другій половині XVII–XVIII ст.: кордони, населення, право. Київ, 1996.
2. Дорошенко Д. Історія України 1917–1923 рр. Т. 2. Українська Гетьманська Держава 1918 року. Київ, 2002.
3. Історико-політичні уроки української державності. Енциклопедичний словник. Київ ; Донецьк, 1998.

4. Когут З. Російський централізм і українська автономія. Ліквідація Гетьманщини 1760–1830. Київ, 1996.
5. Лаєвський А. С. Передумови утворення Стародубського полку 1648–1663 рр. *Сіверщина в історії України : збірник наукових праць*. Київ ; Глухів, 2014. Вип. 7. С. 97–100.

6. Летописи белорусско-литовские. Полное собрание русских летописей. Москва, 1980. Т. 35.
7. Олексіюк Т. Соборна Україна. Наукові розвідки і спомини. Київ, 2004.
8. Панашенко В. Соціальна еліта Гетьманщини (друга половина XVII – XVIII ст.). Київ, 1995.
9. Рожанківський В. Українське художнє скло. Київ, 1959.
10. Сергійчук В. Українська соборність. Відродження українства в 1917–1920 роках. Київ, 1999.
11. Сердюк І. Полкових городів обивателі: історико-демографічна характеристика міського населення Гетьманщини другої половини XVIII ст. Полтава, 2011.

12. Ситий І. Забута Україна, або місто Почеп 250 років тому. Пам'ятки України: історія та культура. 2005. № 1. С. 104–113.
13. Стародубський полк. URL : https://uk.wikipedia.org/wiki/Стародубський_полк.
14. Універсали Івана Мазепи. 1687–1709 / упоряд. І. Бутич. Київ, 2002.
15. Чухліб Т. «Стародубщина чекає на повернення...»: історичні, історіографічні та політичні проблеми українського субрегіону Російської Федерації. Сіверянський літопис. 2014. № 5. С. 230–255.
16. Щербак В. Деулінське перемир'я 1618. Енциклопедія історії України : у 10 т. Київ, 2004. Т. 2.

References

1. HURZHIY, Oleksandr. *Ukrainian Cossack State in the Latter Half of the XVIIth through XVIIIth Centuries: Its Borders, Population, and Law*. Kyiv: Osnovy, 1996, 224 pp. [in Ukrainian].
2. DOROSHENKO, Dmytro. *The History of Ukraine 1917–1923*. Compiled, prefaced and annotated by Kyrylo HALUSHKO. Kyiv: Tempora, 2002, vol. II: *The Ukrainian Hetman State of 1918*, 351 pp. [in Ukrainian].
3. RYMARENKO, Yuriy (ed.-in-chief). *Historical and Political Lessons of Ukrainian Statehood. An Encyclopedic Dictionary*. NAS of Ukraine's Volodymyr Koretskyi Institute of State and Law, Donetsk Law Institute of Internal Affairs of Ukraine. Kyiv; Donetsk, 1998, 544 pp. [in Ukrainian].
4. KOHUT, Zenon. *Russian Centralism and Ukrainian Autonomy. Imperial Absorption of the Hetmanate, 1760s–1830s*. (Ukrainian Historiography in the West No. 2. Peter Jacyk Centre for Ukrainian Historical Research of the University of Alberta's Canadian Institute of Ukrainian Studies.) Kyiv: Osnovy, 1996, 317 pp. [in Ukrainian].
5. LAYEVSKYI, Artem. Prerequisites for the Formation of the Starodub Regiment in 1648–1663. In: Oleksiy SAVYTSKYI, ed.-in-chief. *Sivershchyna within the History of Ukraine: Collected Scientific Papers*. Olena TYTOVA (deputy editor), L. BIESOV, Serhiy BILOKIN, Leonid GRIFFEN and others. National State Historic and Cultural Reserve Hlukhiv, Centre for the Study of Monuments and Sites of the National Academy of Sciences of Ukraine and the Ukrainian Society for Preserving Historical and Cultural Monuments. Kyiv; Hlukhiv, 2014, iss. 7, pp. 97–100 [in Ukrainian].
6. UŁAŚCZYK, Mikołaj (editor, compiler, preface's author). *The Complete Collection of Russian Chronicles*. Moscow: Science, 1980, vol. 35: *Belarusian-Lithuanian Chronicles*, 306 pp. [in Russian].
7. OLEKSIYUK, Tymish. *Unified Ukraine. Scientific Studies and Recollections*. Kyiv: Ukrainian Publishing Union, 2004, 640 pp. [in Ukrainian].
8. PANASHENKO, Vira. *Social Elite of the Cossack Hetmanate (Latter Half of the XVIIth through XVIIIth Centu-*

- ries)*. NAS of Ukraine's Institute of History of Ukraine. Kyiv: Institute of History of Ukraine, 1995, 221 pp. [in Ukrainian].
9. ROZHANKIVSKYI, Volodymyr. *Ukrainian Art Glass*. Kyiv: UkrSSR's Academy of Sciences Press, 1959, 152 pp. [in Ukrainian].
10. SERHIYCHUK, Volodymyr. *Ukrainian Unification: The Revival of Ukrainianhood in 1917–1920*. Kyiv: Ukrainian Publishing Union, 1999, 412 pp. [in Ukrainian].
11. SERDIUK, Ihor. *Regimental Towns' Inhabitants: A Historical and Demographic Description of the Urban Population of the Cossack Hetmanate in the Latter Half of the XVIIIth Century: A Monograph*. Volodymyr Korolenko Poltava National Pedagogical University. Poltava: ASMI, 2011, 304 pp. [in Ukrainian].
12. SYTYI, Ihor. Forgotten Ukraine, or the Town of Pochech 250 Years Ago. In: Oleksandr RYBALKO, ed.-in-chief, *Sights of Ukraine: History and Culture. A Scientific Periodical*. Kyiv, 2005, no. 1, pp. 104–113 [in Ukrainian].
13. *Starodub Regiment* [online]. Available from: https://uk.wikipedia.org/wiki/Starodub_Regiment [in Ukrainian].
14. BUTYCH, Ivan (compiler). *Universals of Ivan Mazepa. 1687–1709. Part I*. Pavlo SOKHAN (editorial board's chairperson). Mykhaylo Hrushevskyi Institute of Ukrainian Archeography and Source Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine, Shevchenko Scientific Society, Central State Historical Archives of Ukraine in Kyiv. Kyiv; Lviv: ShSS Printing House, 2002, 757 pp. (*Universals of Ukrainian Hetmans. Materials for the Ukrainian Diplomaty. Series 1*) [in Ukrainian].
15. CHUKHLIB, Taras. *Starodubshchyna is Waiting to Be Restituted...: Historical, Historiographical and Political Problems of the Ukrainian Subregion Owned by the Russian Federation*. In: Volodymyr DIATLOV, ed.-in-chief, *Siverian Chronicle*, 2014, no. 5 (119), pp. 230–255 [in Ukrainian].
16. SHCHERBAK, Vitaliy. The 1618 Truce of Deulino. In: Valeriy SMOLIY, editorial board's chairperson, *The Encyclopedia of History of Ukraine: in Ten Volumes*. NAS of Ukraine's Institute of History of Ukraine. Kyiv: Scientific Thought, 2004, vol. 2: Г – Д, p. 371 [in Ukrainian].

УДК 316.7:303.42

DOI <https://doi.org/10.15407/nte2021.01.016>**ВЕРМЕНИЧ ЯРОСЛАВА**

доктор історичних наук, професор, завідувачка відділу історичної регіоналістики Інституту історії України НАН України. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4445-9492>

VERMENYCH YAROSLAVA

A Doctor of History, a full professor, a chief of Regional History of Ukraine Department of the Institute of History of Ukraine at the National Academy of Sciences of Ukraine. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4445-9492>

Бібліографічний опис:

Верменич, Я. (2021) Соціокультурна динаміка регіонального розвитку України: методологічні підходи дослідження. *Народна творчість та етнологія*, 1 (389), 16–30.

Vermenych, Ya. (2021) Socio-Cultural Dynamics of Regional Development of Ukraine: Methodological Research Approaches. *Folk Art and Ethnology*, 1 (389), 16–30.

СОЦІОКУЛЬТУРНА ДИНАМІКА РЕГІОНАЛЬНОГО РОЗВИТКУ УКРАЇНИ: МЕТОДОЛОГІЧНІ ПІДХОДИ ДОСЛІДЖЕННЯ

Анотація / Abstract

Один із головних напрямів новітнього методологічного синтезу полягає в поєднанні світ-системного й цивілізаційного підходів у дослідженні процесів регіоналізації. Ідеться про новий рівень соціального аналізу: регіоналізація розглядається як зворотний бік процесів глобалізації в контексті формування регіонально-цивілізаційних об'єднань, що перебувають у процесі динамічної взаємодії. У зв'язку з актуалізацією і швидким розвитком міждисциплінарних регіональних досліджень у статті висвітлюються методологічні підходи до аналізу соціокультурних трансформацій просторового розвитку України в історичній ретроспективі. Нове бачення регіону як суб'єкта політики спричинило істотне переосмислення всієї системи регіоналізації і зосередження уваги на створенні комплексних інтегральних методологічних підходів, що перебувають «на стику» природничих і соціогуманітарних дисциплін.

Акцентовано на методології дослідження територіальних процесів, які в ході історичного розвитку відбувалися в просторі між локальним і глобальним рівнями організації суспільних систем, на проміжному між мікро- й макро-рівнями просторі, за яким уже міцно закріпилася дефініція мезорівня. Для України проблема мезосфер подвійно актуальна тому, що майже вісім століть її історії вмістилися у своєрідному мезопросторі периферій різних держав, які належали до різних цивілізаційних систем. Специфіка регіональних підходів дає змогу осмислити весь комплекс соціокультурної динаміки: цивілізаційні й культурні особливості розвитку окремих регіонів як системоутворюючих цілісностей; з'ясування складних взаємозалежностей між глобальними, регіональними, локальними вимірами; між центрами та периферіями. У фокусі уваги авторки – історія колонізаційних процесів, міграцій, ретроспективні дослідження територіальної організації, функції кордонів, особливості життя в зонах погранич, символи ментальності та культурної пам'яті на місцях.

Доведено, що без застосування всієї сукупності дослідницьких методів, орієнтованих на вивчення регіонів різних рівнів, закономірностей їх формування й функціонування з урахуванням історичних, демографічних, етнонаціональних, релігійних, екологічних, природно-ресурсних, політико-правових особливостей, говорити про утвердження системи регіональної аналітики, побудованої на нових концептуальних засадах компаративних досліджень регіонів, буде проблематично. Усталення наукової парадигми дослідження територіальної специфічності та просторової взаємодії в широкому часовому діапазоні, відповідної соціокультурної динаміки з процесами формування регіональної самосвідомості забезпечить перехід регіональних студій до нового рівня узагальнень на ґрунті становлення нових політологічних і культурологічних моделей суспільного розвитку.

Ключові слова: історична регіоналістика, соціокультурні трансформації, регіональна аналітика, методологічні підходи, регіональний розвиток.

One of the main trends of the latest methodological synthesis is the combination of the world-system and the civilizational approaches in studying regionalization processes. The thing is a new level of social analysis: regionalization is considered as the reverse side of globalization in the context of the formation of regional-civilizational amalgamations being in the process of dynamic interaction. Owing to the actualization and rapid development of interdisciplinary regional studies, the article highlights methodological approaches to analysing socio-cultural transformations of Ukraine's spatial development in a historical retrospect. A new vision of a region as a subject of politics has led to a significant reinterpretation of the entire system of regionalization and the focus on creating comprehensive integrated methodological approaches that are *at the junction* of natural and socio-humanitarian disciplines.

An emphasis is placed on the methodology of studying territorial processes that took place in the course of historical development in the scope between the local and global levels of social system organization, in the space intermediate between micro- and macrolevels, for which the definition of meso-level has already been firmly established. For Ukraine, the problem of meso-spheres is doubly relevant since almost eight centuries of its history fit into a kind of meso-space of various states' peripheries that belonged to different civilizational systems. The specificity of regional approaches makes it possible to comprehend the whole complex of socio-cultural dynamics: civilizational and cultural features of the development of individual regions as system-forming continua; and the elucidation of complex interdependencies among global, regional, and local dimensions, as well as between centres and peripheries. The authoress focuses on the history of colonization processes, migrations, on retrospective studies of territorial organization, border functions, features of activities in border areas, as well as symbols of mentality and cultural memory at the local level.

It is proven that without applying the whole set of research methods focused on studying regions of different levels, regularities of their formation and functioning, given historical, demographic, ethno-national, religious, ecological, natural-resource, political and legal features, it would be problematic to talk about the adoption of a system of regional analytics, built on new conceptual principles of comparative research of regions. The approval of a scientific paradigm of studying the territorial specificity and the spatial interaction, in a wide time range, of the corresponding socio-cultural dynamics with the processes of regional self-consciousness formation will ensure the transition of regional studies to a new level of generalizations based on the formation of new politological and culturological models of social development.

Keywords: historical regional studies, socio-cultural transformations, regional analytics, methodological approaches, regional development.

Рубіж тисячоліть виявився надзвичайно плідним періодом для переосмислення основоположних принципів членування простору. Превалюючий у сучасних регіональних дослідженнях екзистенційно-антропологічний підхід змістив фокус регіональної аналітики в сторону від певної абсолютизації часових параметрів, до розгляду простору як самоцінної з наукового погляду реальності – з властивою їй асиметричністю та «пластичними» кордонами. Розмиваючи територіальні кордони, глобалізація змінює традиційні уявлення про простір, територію, регіональний розвиток. Якщо ще недав-

но простір асоціювався лише з територією, то нині непересічними цінностями стають простір безпеки, економічний, правовий та інші простори. Поняття «простір» певною мірою поглинає поняття «територія», водночас актуалізуючи останнє, надаючи йому нових смислів. А отже, таким, що підлягає переосмисленню, почав розглядатися весь багатовіковий досвід життя людини в замкненому просторі, зокрема й досвід внутрідержавної регіоналізації. Вибудовувати моделі майбутнього членування простору тепер неможливо без усебічного врахування історичного досвіду регіональних спільнот.

Для визначення системи характеристик, що передають особливості того чи того регіону в структурі історико-географічного вивчення конкретної країни, запропоноване поняття «образ території». Цей просторовий образ виявляється достовірним настільки, наскільки в ньому схоплені риси регіональної ідентичності конкретного регіону, при цьому по змозі – в історичній ретроспективі, із урахуванням множинності внутрішніх кордонів: між державами, політичними та культурними системами, ареалами відмінних економічних укладів, етнічними та мовними групами, релігіями тощо. Оскільки Україна завдяки своєму розташуванню була впродовж віків як своєрідна арена зіткнення кількох цивілізацій, «контактна зона», образ її територій значною мірою визначався географією.

Концептуалізація історичної регіоналістики створила по суті новий, «горизонтальний» вимір соціогуманітарних досліджень, коли суспільства розглядаються у вигляді сукупності територіально структурованих одиниць – зі своїм набором сутнісних характеристик, що піддаються порівнянню й ранжуванню відповідно до просторової шкали [2, с. 23–78]. Під таким кутом зору регіони вивчаються і як об'єкти регіональної політики центру, і як унікальні, постійно видозмінювані суб'єкти, що самі себе «вибудовують» і самі створюють відповідні просторові образи. Історична регіоналістика впевнено прокладає стежки й нового усвідомлення складних, далеко не завжди очевидних, взаємовідносин між історичним часом і простором. Феномен «регіональної темпоральності» (термін Ю. Остерхаммеля) допомагає зрозуміти, чому беззмисловими є спроби ділити всесвітню чи національну історію на вивірені з точністю до року часові сегменти. Епохальні пороги необхідно визначати окремо для кожної просторової одиниці [14, с. 24, 33, 58]. Можливості для конструювання таких «витончених мереж часу» й надає сучасна регіональна аналітика. Регіони постають у її предметному полі як історично

сформовані підсистеми антропосоціетальної цілісності, «малі світи», що формують підвалини життєдіяльності людей на основі самоорганізації та самовиявлення.

Семантична структура регіону й відповідного образу формується під впливом багатьох факторів – економічних, політичних, культурних та ін. Тому важливим уявляється якомога широкий погляд на регіон як цілісність. Те, що регіони вивчаються в предметних полях багатьох природничих і соціогуманітарних дисциплін, може провокувати звуження «поля зору». Якщо дослідника цікавлять, наприклад, культурні ландшафти, він вибирає натуралістичний або естетичний підхід, і тоді у фокус його уваги потрапляють окремі локуси, топоси, пам'ятки, орієнтовані на певну культурну модель. Спеціаліст у царині економічної географії, найімовірніше, віддасть перевагу вивченню господарської діяльності людини, ресурсного потенціалу, систем природокористування тощо.

Історика регіон цікавить і як сформований у процесі тривалої еволюції окреслений визначеними межами ареал, і як соціокультурна спільність зі своїми традиціями, і як «уявна реальність», територіальний образ. Об'єктом дослідження в історичній регіоналістиці виступають як соціальні факти, так і колективні уявлення й поведінкові стереотипи жителів того чи того регіону в історичній ретроспективі. Переважна увага при цьому фокусується на динамічних процесах – цивілізаційних розломах, ціннісних нестиковках, полярних інтересах регіональних еліт. Концепції регіону в історичній інтерпретації відрізняються поліваріантністю. Однак цілісний соціальний портрет регіону, якщо його взагалі можливо створити, мислиться лише на перетині (а краще – на об'єднанні) зусиль представників різних наукових напрямів в інтердисциплінарному просторі.

Культурний регіон – територія, об'єднана відносною гомогенністю, специфічними особливостями господарства та природокористування, традиціями й виробленою в

процесі еволюції регіональною самосвідомістю – одночасно й соціоекономічна реальність, і інтелектуальний конструкт. Щоб уявити роль і місце культури в його становленні, необхідні не тільки історичні екскурси різної глибини, але й чітке уявлення про співвідношення макро-, мезо- і мікропідходів у зв'язках «час / простір», «глобальне / регіональне / локальне» та ін. Поняття «локус» виступає при цьому як ключове: у новітніх підходах воно розглядається як частина культурного простору, який сприймається крізь призму соціокультурних цінностей, знаків, символів, і як вмістилище комунікаційних мереж, у яких люди і речі перебувають у перманентній взаємодії [7].

У вітчизняному варіанті тезаурусу регіоналістики поняття «культурний регіон» фігурує, проте, нечасто. Пояснюється це перш за все тим, що регіональна поліморфність в Україні – наслідок багатьох чинників, серед яких культурний далеко не завжди превалює. Регіони в нас різняться за багатьма параметрами, насамперед на основі належності в недалекому минулому до двох цивілізаційних конгломератів. Сформувавшись у складі країн, що входили в різні цивілізаційні системи, східні й західні регіони України відрізняються яскраво вираженими ментальними особливостями, прихильністю до різних систем цінностей і навіть полярними зовнішньополітичними орієнтаціями. Одним із парадоксів структурування українського простору є також досить виразна грань між регіонами «старого» і «нового» (у межах двох останніх століть) освоєння. Маючи на увазі, зокрема, економічний «профіль» асиметрії, в Україні частіше говорять про регіональну сегментацію, ніж про культурний регіоналізм.

На думку фахівців, Україна – ідеальний об'єкт для досліджень асиметричності в регіональному розвитку. Починаючи з часів Великого переселення народів, базовим компонентом вітчизняної історії стала своєрідна «фронтирність». Українські землі були пограниччям східних слов'ян стосов-

но західних слов'ян і угорців, порубіжжям православ'я щодо римо-католицького світу, частиною Великого кордону, що розділяв християнський і мусульманський світи. Вони так часто ставали ареною воєн, ініційованих сусідами, що останні здебільшого розглядали їх як «пограниччя, околицю їх власної держави» [8, с. 17–18].

Як правило, історики, географи, етнологи виділяють чотири макрорегіони України – Західний, Центральний, Східний і Південний. Досить умовне, це членування відображає, однак, різну історичну долю українських земель після розпаду в XI–XII ст. хоча й слабо централізованої, але досить потужної держави – Київської Русі. Західний регіон після короткочасного існування на межі оформлення власної державності виявився «яблуком розбрату» між Польщею, Великим князівством Литовським і Угорщиною, яка ще в XI ст. включила до свого складу Закарпаття. Центр Русі, починаючи з XIII ст., перебував в орбіті впливу Золотої Орди, яка на основі кондомініуму передала значну територію Подніпров'я та Волині під управління Великого князівства Литовського. Після Люблінської унії 1569 року вона перейшла під владу Польщі. За північну її околицю з Річчю Посполитою зі змінним успіхом вела боротьбу зміцніла Московія. Південні землі – територія між Дніпром і Прутом – були у складі новоствореного Молдавського князівства, що перебувало у васальній залежності спочатку від Польщі, а з XVI ст. – від Туреччини. У Криму до його завоювання турками в 1475 році генуезькі колонії ділили територію з Кримським ханством.

Величезні простори сьогоdnішнього Сходу і Півдня України протягом століть залишалися незаселеними внаслідок постійних набігів степових кочовиків. Поняття Степу, що давно перетворилося з фізико-географічного в метафізичне, відображало трагічну реальність: протягом щонайменше півтора тисячоліть, аж до кінця XVIII ст., Степ сприймався як постійне джерело небез-

пеки для живучих по сусідству з ним осілих етнічних спільнот. Західні порубіжні впливи також виявилися для несформованого українського етносу джерелом багатьох трагедій. Після переходу східнослов'янських територій Литви під владу Польщі ці землі разом з Галичиною стали фактично польськими колоніями. Релігійне звернення переважної більшості української шляхти в католицизм закріпила Брестська унія 1596 року, але в народних низах зберігалася сильна відданість православ'ю. Разючі соціальні відмінності, посилені культурними й релігійними, призвели до глибоких політичних протистоянь. До того ж Річ Посполита виявилася нездатною захистити свої межі від набігів кочовиків і змушена була легалізувати українське козацтво як чи не єдину силу, здатну протистояти їм.

Новий стан зумів швидко подолати відстань від «архетипу втікача» до засновника нових політичних і соціальних структур. У ході Національної революції середини XVII ст. козацтво в союзі з православним духовенством успішно створювало основи власної державності, своєрідної соціальної мікроструктури й самобутньої територіальної організації. Однак зберегти їх в умовах порубіжжя, на стику інтересів трьох ворогуючих між собою держав, не видавалося можливим. Наслідком різних політичних спрямувань місцевих еліт стала безпрецедентна за своїми масштабами Руїна, що розділила Україну по Дніпру й перетворила квітучий край у безлюдну пустку. Все-таки значній частині українських земель, що опинилися на російській орбіті, вдавалося протягом століть зберігати залишки автономії.

Українські умови існування зумовлювали підвищену просторову мобільність населення – регіони «нового освоєння» облаштовувалися переважно за рахунок мігрантів. В ареалі російсько-українського порубіжжя Слобожанщина заселялася як вихідцями з Росії, так і біженцями з Правобережної України. Нині цей регіон розташовується по обидва боки російсько-українського кордону,

і вектори рефлексій та устремлінь його громадян досить складно вписати в інтерпретаційні рамки наявних національних парадигм. Потужних «перехресних» впливів зазнали процеси модернізації на землях Півдня, які стали ареною бурхливої колонізації після успішних російсько-турецьких воєн XVIII ст. Створюване в нових міських поселеннях багатонаціональне середовище характеризувалося асиметрією орієнтацій, химерною сумішшю патріархальних, консервативних, реформістських, революційних настроїв. Соціальні антагонізми на території Правобережної України, що увійшла до складу Російської імперії після поділів Польщі, формувалися значною мірою на іншій, етнічній, основі, оскільки полякам, які прагнули до реваншу, вдалося зберегти домінуючі позиції у сфері землеволодіння.

Щодо західного регіону, який після поділів Польщі опинився у складі Австрійської (після 1867 р. – Австро-Угорської) імперії, то тут регіональна ідентичність значно більшою мірою, ніж на Правобережжі, формувалася в руслі політизації етнічності. У Галичині влада свідомо підігрівала польсько-український антагонізм, унаслідок чого в політичне життя був привнесений дух перманентної конфронтаційності. Однак рівень політичних свобод тут був незрівнянно вищий, ніж у Російській імперії, що зробило Західну Україну центром тяжіння для українського національного руху. Суттєве поглиблення регіональної поляризації відбулося у XX ст., коли Україна опинилася в епіцентрі різноманітних конфліктів та катаклізмів. Українська непослідовна національна політика більшовицьких лідерів все-таки зберігала певний ореол привабливості для частини західноукраїнського населення, завдяки чому входження Західної України до складу СРСР пройшло без ускладнень. Проте згодом напруження антирадянської боротьби в цьому регіоні перевершило всі мислимі межі.

Важливо, однак, бачити не стільки цивілізаційні відмінності по лінії «Захід – Схід»,

скільки витoki становлення роздвоєної лояльності, дихотомних ментальностей і регіональних ідентичностей як результат ситуації пограниччя. Якщо на Сході і Півдні формування сучасної української нації відбувалося на основі громадянських пріоритетів і двомовності, то на Заході в основі всіх суспільних лояльностей виявилася етнічна; мова і прихильність до традиційних цінностей розглядаються там як основне мірило патріотизму.

Найпоширеніша в політичній аналітиці констатація наявності в Україні «фактично двох націй», «двох цивілізаційних конгломератів – україно- та російськокультурного» [15, с. 574, 585], на наш думку, все-таки не відображає всієї складності проблеми культурного регіоналізму. По-перше, між «двома Українами» немає чіткої межі, по-друге, рівень політичної культури населення сьогодні такий невисокий, що судити про реальні прихильності індивіда в тому чи тому регіоні до домінуючої в ньому системи цінностей складно. Боротьба йде не стільки на рівні реальних інтересів, скільки на рівні символів та симулякрів. Хоча не доводиться ігнорувати й той факт, що політичні розмежування в Україні мають міцне етнічне й мовне підґрунтя. Діапазон розбіжностей виразно виявляється під час виборчих кампаній і протестних акцій. Для праворадикального спектру, основною базою якого є Галичина, основні пріоритети – етнічність і україномовність. У міру просування на схід і на південь значення цих пріоритетів різко падає. Зрозуміло, що потенціал культурного регіоналізму в поляризованих соціумах перебуває в обернено пропорційній залежності від сили національно-громадянської ідентичності. На думку львівського історика Я. Грицака, проблема з українською ідентичністю полягає в тому, що в різних регіонах її визначають різним набором ознак. Головна лінія розмежування всередині українського суспільства пролягла не між українською і неукраїнською (російською) ідентичністю, а між різними тлумаченнями української

ідентичності різними громадськими стратами і політичними силами [3, с. 171–173].

Для сегментованих, поляризованих соціумів, яким є український, зручним інструментом соціокультурного аналізу може бути концепт лімінальності, що застосовується для характеристики нерівноважних систем, які знаходяться на порозі змін. Лімінальність у просторовому вимірі – це перебування у своєрідному просторі «між» – з нечітко вираженими центрами тяжіння, з виразними ознаками незавершеності, невиправдано тривалої перехідності. У такому контексті виразно проявляються специфічні проблеми маргінальності, неконтрольованих міграційних потоків, активізації сепаратистських проявів. Принциповий поворот у дослідженні образів пограничних, лімінальних просторів пов'язують з працею В. Подороги «Вираз і смисл. Ландшафтні світи філософії» (1995). За Д. Замятиним, запропонована ним просторово-географічна форма філософствування, оперта на аналіз спадщини К'єркегора, Ніцше, Гайдеггера, зробила можливим своєрідне «опросторовлення» самого географічного простору». Кордони в такому баченні «немовби розпилюються, дифузують, відкриваючи зовнішнє внутрішньому і навпаки». Уже в К'єркегора простежуються початки екзистенційної картографії, а в Ніцше – геобіографії, по суті повністю зосередженої в межах лімінальних просторів – не маргінальних, а просто проміжних [6].

У географічних дослідженнях терміном «культурний регіоналізм» здебільшого позначається своєрідність і самотність регіональних співтовариств людей, зумовлених як об'єктивними факторами, так і суб'єктивним («рефлексивним») сприйняттям певної території. Суб'єктивний («перцепційний») пласт у цій двоєдиній конструкції значною мірою визначає особливості регіональної самосвідомості й поведінкові стереотипи. Регіональна ідентичність виступає як похідна від ступеня закоріненості того чи того типу культури. Те, що в

одних і тих самих групах людей можуть легко вживатися різні модуси інтенсифікаційних настанов, найлегше пояснити саме впливом культурних традицій. Розмірковуючи про межі історичності, польська дослідниця Б. Скарга задумалася над питанням: як ділити минуле, чи воно взагалі піддається поділу згідно з якимись раціональними засадами? Адже «тільки народи, що живуть у повній культурній ізоляції, множать давно вже установлені форми. А поза тим панує Гераклітова плинність, і ми марно намагаємось стримати течію ріки». Людські знання – це ніби карта реальності, недокладна, повна прогалин. Думка працює як картограф – вибирає окремі регіони, намагається окреслити їхню сітку. І постійно помиляється, піддаючись ілюзіям [17, с. 4–6, 71].

Уникнути помилок і ілюзій у дослідженні регіонів, які протягом тривалого історичного буття опинялися на цивілізаційних, геополітичних, етнокультурних «стиках», здатна допомогти застосована Р. Симоняном до аналізу регіональної специфічності концепція мезорівня. Мезосередовище в ній представляється як гарантія збереження культурної багатоманітності й створення сприятливих умов для пошуку оптимальних форм об'єднання локальних співтовариств. І окремий соціум на макрорівні, і людство в цілому (макрорівень) – це якщо й не вічні й непорушні, то все-таки готові, завершені форми соціальної організації. Цього не можна сказати про мезорівень – тут усі процеси мінливі й динамічні. «Фактор постійних переміщень через цей пограничний шар робить його гнучким і рухливим, а часто неоформленим чи важко визначуваним». Мезорівень мінливий, бо є функцією багатьох перемінних, зокрема й часу, етнокультурних особливостей соціуму, а також організаційного простору, в якому відбувається взаємодія основних рівнів, циркуляція імпульсів і реакцій, які від них виходять. Тому в природі мезосистеми іманентно присутня певна умовність. Він не стільки об'єкт, скільки суб'єкт. «Мезорівень – це

місце, де перетинаються вектори соціальних процесів, що відбуваються в координатах «інтерес – диференціація». Якщо глобалізація – це рух згори донизу, від макро- до мікрорівня, а локалізація – знизу догори, то через мезорівень не тільки здійснюється цей рух, мезорівень перетворює його, адаптуючи глобальні процеси до місцевих умов, допомагаючи локальним «вийти нагору», «бути почутими». При цьому перегородки між сегментами не руйнуються, а перетворюються, стають проникними мембранами.

Регіональний соціокультурний простір, за Симоняном, має, однак, високий ступінь сталості за умов певних коливань і зміни обрисів державних і адміністративних кордонів. Зв'язкою в єдиному регіональному цілому є не стільки кордони, скільки виниклий на природній основі соціум. Ще на початку ХХ ст. Г. Зіммель дійшов висновку, що «кордон – це не просторовий факт із соціологічним ефектом, а соціологічний факт, який просторово оформляється». Саме тому регіон, як правило, має вищу соціокультурну стійкість, ніж адміністративні територіальні утворення. «Регіональний простір акумулює результати етнокультурної взаємодії, що в ньому відбуваються, сприяючи як збереженню, так і послідовному розвитку локальних культур, появи нових форм масової свідомості, у тому числі територіальної ідентичності» [16, с. 53–56].

Констатуємо незаперечний факт, що найбільш суперечливі процеси відбуваються саме на транскордонних територіях, Н. Котляр уводить в обіг поняття «процеси на кордонах» для позначення різного роду змін, які зачіпають прилеглі до обох боків кордону території. «Передбачається, що самі по собі ці зміни формують певну цілісність, єдиний для двох або кількох сусідніх держав економічний, соціальний і навіть політичний простір. І вже тенденції розвитку цього простору, що склалися, імовірно, упродовж десятиріч, задають напрям взаємовідносин суміжних країн. У сучасному світі такі процеси, що мають регіональ-

ний характер, виявляють себе як закономірність» [9, с. 157–158].

Доводиться рахуватися з тим, що взаємодія культур на порубіжжі відбувається не за логікою синтезу, а в руслі симбіозу, чим, за висновками білоруських науковців, зумовлена її нестала стабільність, культурна а-нормальність, здатна обертатися самовідчуттям певної ущербності й ображеності. Балансування «між» за таких умов може переживатися як певна культурна травма, а то й комплекс неповноцінності. Звідси схильність пограничних культур до консервації свого архетипічного коду й навіть до «тихої» (партизанської) війни з іншими культурами. Соціальні психологи констатують у таких випадках розмитість національної самоідентифікації, а також консерватизм мислення й поведінкових практик, що дістає вираз у недосформованості історичного мислення й домінуванні мислення міфологічного. Говорять, зокрема, про «неоднозначність білоруськості», що дістає свій прояв у неминучій міфологізації етнічної історії, а ще більшою мірою – у коді «тутейшості», що впродовж багатьох поколінь був звичним для білоруської сільської культури [1].

Такі міркування уявляються особливо слушними, якщо розглядати їх у контексті «фронтир-студій». Вплив одних народів і культур на інші очевидний; у зонах пограниччя він створює ефект «накладання», формуючи ментальності та ідентичності. Але сама тканина останніх – надто строката й мінлива. Пріоритети національних світів важко пояснити з позицій раціональності, а їхні гібридні, змішані типи інколи взагалі не піддаються науковому аналізу. Дослідник погранич не може обійти увагою складну проблему укорінення в суспільній свідомості архетипів – «емоційно-динамічних моделей», символічних образів, які формуються в ході процесів соціалізації особи і, як правило, нею не усвідомлюються. За І. Кресіною, «архетипи закарбовані у пам'яті людини острівцями “закодованої” інформації, а в психіці – емоційно забарвленими

переживаннями, залишками енергетичного етнокультурного піднесення (збудження). Акумуляовані у такий спосіб, вони стають феноменом етнічної та національної пам'яті, міфології, сигніфікаторами культурної самобутності етносу чи нації». До певного часу архетипи існують і в індивідуальному, і в колективному несвідомому в латентному, притлумленому стані. Проте вони здатні до «розконсервації» і розрядки психічної енергії, можуть ставати важливими, а то й визначальними чинниками свідомості та поведінкових реакцій. Так, приміром, сконцентрували свою етнічну енергію кримські татари, повернувшись на землю предків [10, с. 170–180].

Кожний соціум має власне географічне середовище – сукупність елементів природного, соціального, етнокультурного характеру, які значною мірою детермінують умови буття. Від рівня культури залежить вибір соціумом того чи того варіанта суспільної організації, і надалі цей його вибір визначає, якщо застосовувати запропоновану зарубіжними економістами категорію *pathdependence* («залежність від раніше пройденого шляху»), алгоритм його розвитку. В етнокультурознавстві поєднання цих чинників позначається формулою «геокультурний простір функціонування національної культури» [5, с. 77]. Обмежений та ієрархізований, цей простір є тим ресурсом, що забезпечує внутрішню сталість нації, її здатність протистояти небажаним зовнішнім впливам. Йому притаманні специфічні типи господарювання, політичних культур, функціональних міжособистісних зв'язків, власна ідентичність.

Геокультурні підходи, трансформовані до сучасного контексту геополітики та геоeкономіки, створюють основу для формування нового образу регіонів, їхнього ресурсного потенціалу, територіальної структури з урахуванням географічних, мовних, культурних, релігійних особливостей та специфічної регіональної ідентичності. Якщо для геоeкономіки основоположними є поняття

ринків, товарних потоків, то в рамках геокультури особливої ваги набувають поняття культурних ландшафтів, мереж, антропо-структур, переміщень населення.

У сучасних теоріях глобалізації / глокалізації виокремлюється низка ключових тенденцій – геокультурних мегатрендів. Це, по-перше, геокультурна поляризація, яка в геополітиці набуває вигляду «зіткнення цивілізацій» (С. Гантінгтон), а в геоекономіці – «зіткнення устроїв» (О. Неклеса). По-друге, це геокультурна асиміляція (макдональдизація), гомогенізація культур, що здійснюється за допомогою поширення західних стандартів на всі сфери життя. По-третє, геокультурний ізоляціонізм у вигляді блоків, т. зв. санітарних кордонів тощо. По-четверте, геокультурна мозаїчність – диверсифікація багатоманітного світу людських культур. «Світ на наших очах перетворюється на складну мозаїку взаємопроникнених одна в одну транслокальних культур, які утворюють нові культурні регіони, що мають мереживну природу» [13, с. 156–157]. В Україні геокультурний ландшафт представлений рядом накладених один на одного історико-культурних та ідентифікаційних ареалів із виразним незбігом мовних, етнічних та конфесійних карт.

Очевидно, що в умовах усвідомлення регіонами своєї самодостатності й здатності до саморозвитку геокультурні підходи не меншою мірою, ніж геоекономічні, здатні забезпечити новий рівень аналізу регіональних систем, у тому числі співвідношення регіональних, національних і загальногромадянських цінностей, формування регіональної самосвідомості тощо. За І. Мурзіною, «культурологічний зріз дає змогу змінити бачення регіону, зрозуміти його унікальність і одночасно “включеність” у культурний простір країни і світу, відкрити особливості сформованого тут типу особистості, способів комунікації, форм духовного освоєння світу» [12, с. 62]. Геокультурні підходи створюють можливість збагачення всієї системи трансляції соціального досвіду. Регіональна культура

виступає як інтегратор етнічно різномірних елементів, створюючи підґрунтя для вироблення моделей полікультурності.

Новітні підходи до взаємодії природи й суспільства в замкнених ареалах поступово звільняються від притаманної радянській системі світосприймання однолінійності та стимулюють відхід від радянської моделі делокалізації простору. Регіони лишаються «уявленими спільнотами» (термін Б. Андерсона), але регіональна ідентичність стає цінністю, яка вже піддається оціночним, здебільшого соціологічним, вимірам. Стає можливим створення культурно-ментальних моделей дослідження простору, простеження впливу різних стресів на зміну поведінкових стереотипів і формування нових способів адаптації. В Україні досліджуються, зокрема, вплив екологічних стресів на процеси розселення, реконструюються механізми й закономірності антропогенізації відповідних певній епосі ландшафтів. Простежується роль культури в процесах внутрішнього «ущільнення» регіонального простору.

Індивідуалізуючі геокультурні підходи передбачають комплексне дослідження окремо взятої території як історично сформованої спільноти, соціокультурної цілісності, що має власний, притаманний лише їй, темпоритм розвитку. Водночас увага фокусується на місці регіону в системі центр-периферійних відносин, особливостях регіонального політичного процесу і специфічних рисах локальної ідентичності. Регіональна діагностика здійснюється як у формі моніторингу суспільних настроїв, так і за допомогою зосередження уваги на окремих *case-studies* в історичній ретроспективі і в сучасних умовах. Аналізується місцевий «пантеон героїв», особливості історичних традицій та регіонального міфотворення, відповідна символіка. Предметом постійної дослідницької уваги є стереотипізація образів Іншого в суспільній свідомості – як віддзеркалення особливостей світосприймання та соціонормативної і політичної куль-

тури, або ж як інструмент маніпулювання свідомістю.

Те, що простір можливостей у цьому предметному полі майже безмежний, показала А.-В. Вендланд у статті «На окраїні імперій: Михайло Драгоманов і початки європейської історії України», уміщеній у збірнику «Імперії у порівнянні: приклади й підходи до східноєвропейської історії». Учениця А. Каппелера значно поглибила його ідеї щодо України як пограниччя, інтерферентного регіону, відшукавши корені модерної української «перехресної» історії в спадщині М. Драгоманова. Відмінності східноєвропейського референтного простору від західноєвропейського вона вбачає в тому, що історія культурного трансферу й перехресна історія модерну тут виходили не стільки від національних держав та їхніх попередників, скільки від інтенсивної трансформації ідей / знань через трансфер, через міграцію / рух / рецепцію текстів. Виразна відповідь конфронтаційному наративу в Драгоманова, на думку Вендланд, мала у своїй основі не лише виразні регіональні особливості України, зумовлені її положенням між «Сходом» і «Заходом», але й розуміння ваги історичних трансфертних феноменів, які не вписувалися у звичні або бажані напрями розвитку. Він інстинктивно відчував, що цілепокладання, пов'язане з утворенням гомогенної національної держави, ставить під сумнів реалізацію індивідуальних прав і свобод громадян [19, s. 222, 246].

Хоча й повільно, новітні геоінформаційні підходи засвоює і вітчизняна соціогуманітаристика. Свідченням цього може бути новаторська за своїм змістом і формою праця Н. Яковенко «Вступ до історії». Поставивши перед собою амбітне завдання – відтворити еволюцію європейського історієписання і простежити на цьому тлі взаємозалежність між історичною оповіддю та викликами доби, авторка не лише показала здобутки й невдачі на шляху освоєння методу культурно-географічного детермінізму, але й внесла помітний вклад у тео-

ретичне обґрунтування особливої ролі погранич. Зокрема, вона звертає увагу на те, що усвідомлення «пористості» державних кордонів зруйнувало домінуючий упродовж тривалого часу образ імперії як герметично закритої держави, яка із центру контролює всіх і все. Натомість сформувався практично самостійний напрям, що спеціалізується на дослідженні «внутрішніх кордонів» – стосунків з прикордонними зонами, взаємин влади з елітами й народами околиць, механізмів інтеграції околиць до структур імперії тощо [18, с. 168].

Інноваційні методологічні підходи пропонує лімологія – науковий напрям, зосереджений на комплексному дослідженні кордонів і погранич. Її концептуалізація як нової субдисципліни відбувалася на базі політичної географії; нині вона розвивається на стику географії, історії, політології, соціології, культурології. В основі лімологічного аналізу – бачення кордону не стільки як розмежувальної лінії, скільки у вигляді соціального й політичного конструкту, який детермінує навколишній простір, перетворюючи його на зону комунікацій і взаємовпливів. Функція кордону визначається основним принципом культурної антропології – від політики залежить, чи перетвориться кордон на ареал взаємодії чи на виразну демаркаційну лінію.

Підходи теоретичної лімології виявляються, однак, недостатніми, коли мова заходить про конкретні міждержавні відносини й пов'язані з ними переділи території. Вони небагато дають для з'ясування психологічної налаштованості прикордонних соціумів і «людей погранич». Як географічна у своїй основі дисципліна, лімологія має досить обмежені можливості для заглиблення в історичні пласти, та, власне, і не ставить перед собою такого завдання. З'ясувати специфічні особливості поведінкових реакцій людей у пограничних ареалах можливо лише шляхом простеження еволюції розвитку цих регіонів протягом тривалого часу, причому обов'язково з урахуванням міждержавних

відносин, конфліктів, дії психологічних чинників тощо.

Осмислення процесу окультурення простору й центрування в ньому просторових образів і кордонів – одне з пріоритетних завдань історичної лімології. Часові і просторові параметри тут тісно переплітаються, а дослідження різних видів експансії допомагає визначити сутнісні ознаки й внутрішню структуру політичних систем. Периферійність у її предметному полі постає як зона підвищених ризиків, і це надає суттєву перевагу хорологічним (просторовим) підходам. Хорологія пропонує методологічний ключ до створення моделей ретроспективної регіоналізації – системного дослідження земної поверхні з множинністю індивідуальних просторів і місць. Основою хорологічного аналізу є розуміння обмеженого реальними й уявними кордонами простору як історично сформованого етносоціоприродного утворення, а виниклі в процесі взаємодії людини та її культури з природою соціокультурні чинники розглядаються в контексті зовнішніх впливів та геополітичних інтересів. Під таким кутом зору досліджуються історія формування кордонів (з паралельним обґрунтуванням їхньої доцільності й сталості), історія впливу метрополій на формування гібридних ідентичностей на порубіжжях, феномени «подвійних» і «потрійних» погранич, збігу / незбігу етнічних і політичних інтересів, особливостей господарського й культурного розвитку пограничних територій.

Саме сегментованість простору (просторова мозаїчність) і його придатність до регіоналізації створює можливість для здійснення територіально обмежених і водночас внутрішньо самодостатніх наукових досліджень, що охоплюються системою понять «регіональна історія» та «регіонально-історичні дослідження». Хоча принцип територіально-структурної класифікації доволі умовний (регіональні кордони – величина надто рухома і в просторі, і в часі), однак він фактично є єдиним, здатним забезпе-

чити ретроспективне членування простору за певними більш-менш сталими ознаками. І хоч універсальних методів ідентифікації регіонів як соціопросторових утворень поки що не створено, кількість досліджень з «регіональної історії» набагато перевищує кількість тих, які дають «вертикальний» зріз історичного процесу.

Соціогуманітаристика здебільшого розглядає регіон як історично сформовану соціокультурну спільноту, в межах якої первинні поселенські структури взаємодіють із мікросоціальними інститутами. Структурно він перебуває на мезорівні – у просторі між суспільством як соціетальною системою (*society, die Gesellschaft*) і поселеннями (*communities, die Gemeinschaften*). Інтереси обох не завжди гармонійно узгоджуються, у зв'язку з чим американський соціолог Дж. Коулмен запропонував визначення регіону як асиметричної спільноти. Головне призначення влади – узгоджувати потреби первісних життєвих світів, які формуються на рівні поселень, з інтересами суспільства як цілісності; забезпечувати прийнятний рівень якості життя на певній території. Для дослідника регіональної специфічності мезорівень зручний тим, що дає змогу порівнювати соціальні портрети владних систем і інститутів саморозвитку, створювати оптимальні прогностичні моделі.

Для простеження еволюції змін у просторовій організації тих соціумів, з яких, зрештою, викристалізовувався український народ, у край важливо досліджувати їх соціально-політичне підґрунтя: особливості розселення, формування демографічної структури, напрями й характер колонізаційних потоків, владні відносини, геополітичну стратегію метрополій та сусідів тощо. Економічна та екологічна складові територіально-структурних процесів за такого підходу виступають як похідні. Зони економічного впливу формуються на тлі й у результаті політичних змін, а зони економічних проблем постають як наслідок не лише стихійних лих, але й переділу власності та війн. При

цьому боротьба за владу виступає водночас і як боротьба за ресурси та переділ зон економічного панування.

Сучасна регіоналістика активно засвоює як підходи М. Вебера й С. Роккана, які стали вже класичними, так і новітні геополітичні та геокультурні побудови, що допомагають зрозуміти поміж іншим «логіку розмежувань». Те, що як міждисциплінарна галузь вона перебуває тепер у сфері впливу антропоцентризму й геополітики не меншою мірою, ніж на орбіті економіцентризму, в корені змінило ракурси дослідження просторових феноменів, перенесло фокус дослідницької уваги на аналіз соціокультурної анатомії регіонів, територіальних ідентичностей, комунікативних взаємодій. Антропосоціетальні підходи орієнтують на дослідження трьох базових сфер життєдіяльності територіальних співтовариств: антропокультурної, соціоекономічної та інституційно-регулятивної. Це дало змогу аналізувати регіони з точки зору наявних у їхньому розвитку явищ асиметрії і пропонувати шляхи мінімізації дисбалансів, які на цьому ґрунті можуть виникати. Такий підхід своєю чергою дозволяє знаходити аргументовані відповіді на запитання, наскільки стійким є вектор соціокультурної еволюції того чи того регіону і які ризики становлять загрозу процесам його саморозвитку. Саме на регіональному рівні найкраще розкриваються потенційні можливості для вибору нетрадиційних стратегій розвитку й поведінкових моделей, які найбільше відповідають ментальним особливостям території, потребам і настроям громадян.

Очевидно, що для з'ясування причин і наслідків регіональної строкатості України продуктивним є застосування ментального підходу. В контексті регіоналістики поняття «ментальність» вживається для пояснення явищ регіональної ідентичності та її залежності від природних, економічних, соціокультурних чинників. Те, що західні і східні регіони України демонструють різні ціннісні орієнтації, різні підходи до державної мови,

символіки, дістає найбільш конструктивне пояснення через поняття ментальної ентропії. Для вироблення сучасних геостратегій можуть виявитися корисними різні варіанти перцепціонізму (від лат. *perception* – сприйняття). Вони фокусують увагу на ментальних образах середовища, притаманних відмінним політичним культурам, зокрема й сформованим на порубіжжі. Кожна з них створює свій образ культурного й політичного ландшафту, виходячи найчастіше не з домінуючих у даному соціумі уявлень і орієнтацій, а з геополітичних та ідеологічних завдань. Такий образ, значною мірою міфологізований, все-таки має шанс стати реальним конструктом суспільної свідомості й уже тому не може ігноруватися в наукових дискурсах.

Чималі евристичні можливості для аналізу сучасного політичного ландшафту України може дати сформульована В. Дергачовим концепція рубіжної комунікативності. Далеко не в усьому безспірна, вона приваблює інноваційною аналітикою «великих багатомірних просторів» і поясненням «пограничних станів» як результату «пристрасної ностальгії» і енергонадлишкових комунікаційних полів. Україна – рубіжна країна, що відбито не лише в її назві, але й розташуванні на заході Великого Євразійського степу, на суперетнічних рубежах західноєвропейської, слов'янської та ісламської цивілізацій. Накладаючись один на одного, рубежі утворюють, за В. Дергачовим, маргінальні зони, що мають енергетику інтенсивних взаємодій. Рубіжна комунікативність, на його думку, має не лише географічну інтерпретацію: вона проходить через емоційну сферу – «ландшафти душі» людини. У такий спосіб формується багатомірний простір, комунікаційна природа якого подвійна. Його рубіжність може слугувати стратегічним ресурсом соціально-економічного розвитку й духовного відродження. Але може також (за умови втрати контактних функцій) перетворитися в непосильний тягар для країни. Тоді комунікаційна природа простору руй-

нується, а держава розпадається. «Реліктові рубежі» в період розпаду держави нагадують про себе соціально-психологічним дискомфортом і виразною конфліктністю [4].

Унаслідок різноспрямованості політичних установок та поведінкових реакцій етнічних спільнот створення політичного портрета певного регіону – з описанням символічних систем, форм мислення й типів особи, релігійно-конфесійних та інших феноменів – становить непросте завдання. Ще важче аналізувати в регіональному вимірі співвідношення загальногромадянських, національних та регіональних цінностей. Якщо ж узяти до уваги, що формування історико-географічних регіонів України відбувалося протягом віків у різних цивілізаційних системах, то завдання прояснення витоків регіоналізації суспільної свідомості уявляється таким, що потребує потужних дослідницьких зусиль.

На заваді серйозному дослідженню регіональної специфіки стоїть розмитість і неусталеність терміна «регіон» та похідних від нього («регіоналізм», «регіоналізація» тощо). Утім, обнадіює те, що при всій умовності й нестабільності регіонального поділу в ньому відбивається усталений погляд на регіон як динамічну соціоекосистему, триєдність природного, історично сформованого та сучасного соціального середовища, що має свій природно-ресурсний потенціал, власну національно-культурну ауру, специфічну самосвідомість. Образність і метафоричність мови регіоналізму, в якій з'явилися поняття «вузлова точка», «острів інновацій», «регіон регіонів» тощо, хоча й дещо ускладнює наукову ідентифікацію, зате відкриває широкий простір для інтелектуальних дебатів, а отже, стимулює науковий пошук.

Необхідність у більш чіткому визначенні регіону впливає з багатоманітності міжтериторіальних зв'язків в історичній ретроспективі. Даремно було б намагатися відшукати формальні критерії, за якими можна було б, приміром, чітко охарактеризувати

просторові межі певного регіону на кожному історичному етапі. Проте цілком можливо виробити загальні принципи ретроспективного структурування простору. Умовні регіони можуть бути великими чи малими, але вони мають відповідати двом вимогам: 1) бути більш-менш однорідними за типом господарювання, ментальністю населення, культурними традиціями; 2) мати історично сформований центр, який є фокусом притягання для населених пунктів і зв'язує їх у певну цілісність.

Шукати універсальне визначення поняття «регіон» і похідних від нього навряд чи продуктивно, адже розпливчатість терміна відбиває специфічні підходи різних дисциплін та наукових шкіл. З філософської точки зору регіон – це аналог особливого світу з притаманним тільки йому менталітетом, способом мислення, традиціями, світосприйняттям. Географічні, формально-юридичні, економічні, зовнішньополітичні та інші трактування регіону залежать значною мірою від критеріїв диференціації, усталених у тій чи тій галузі наукових знань. Хоч уже й не нове, але на сьогодні найбільш узагальнююче визначення регіону належить перу Е. Маркузен: «...компактне територіальне співтовариство, яке історично еволюціонує, зосереджуючи в собі фізичне оточення, соціоекономічне, політичне і культурне середовище, а також просторову структуру, відмінну від інших регіонів і територіальних одиниць». Історика в цьому визначенні приваблює насамперед констатація історичної еволюції регіону як компактного територіального співтовариства.

Не варто, зрозуміло, розглядати вже зроблене як суму непорушних істин. Прислухаймося до цікавих міркувань Анрі Лефевра: «Історія свідчить, що в історії науки і суспільства лише деякі речі піддаються систематизації, причому тимчасової і у будь-який момент готової розвалитися на частини». Рефлексуюча думка має навчитися вмістити себе в історичну діалектику, діалектику передбачуваного і непередбачуваного,

детермінованого і випадкового, формуючи при цьому ті вимоги й запитання, які ставить ця діалектика [11]. Зміна діалектичного співвідношення між часом і простором, яка відбулася на наших очах, засвідчила як можливості розкутих дискурсів, так і обмеженість безспірних, на перший погляд, істин. Активізація інтересу до регіональної історії і явищ регіоналізму відбувається в усьому світі в міру того, як глобалізаційні процеси

ставлять під удар специфічність розвитку окремих країн і їхніх частин. Ослаблення внутрішніх суспільних структур сучасних держав знаходить свій прояв у руйнуванні старих і пошуках нових джерел ідентифікації. Проблема регіональної специфічності у світлі «просторового повороту» постала в якісно новому вигляді. Які відкриття й ремінісценції принесуть із собою нові повороти, ми можемо лише здогадуватися.

Список використаних джерел

1. Беларусь и Польша: культурный симбиоз как историческая судьба. URL : <https://gigabaza.ru/doc/87484.html>.
2. Верменич Я. В. Історична регіоналістика : навчальний посібник. Київ : Інститут історії України НАН України, 2014. 412 с.
3. Грицак Я. Страсті за націоналізмом: стара історія на новий лад. Есеї. Київ : Критика, 2011. 176 с.
4. Дергачев В. Цивилизационная геополитика (большие многомерные пространства). Одесса, 2003. 262 с.
5. Енциклопедія етнокультурознавства. Понятійно-термінологічний інструментарій, концептуальні підходи / за ред. Ю. Римаренка. Київ, 2000. Ч. 1. 332 с.
6. Замятин Д. Н. Культура и пространство. Моделирование географических образов. Москва : Знак, 2006. 488 с.
7. Зіневич Н. Локальна історія: виклики і перспективи. *Регіональна історія України*. Київ, 2010. Вип. 4. С. 27–46.
8. Каппелер А. Мала історія України. Київ : КІС, 2007. 264 с.
9. Котляр Н. В. Коммуникационно-географические законы современных международных отношений: безграничные возможности российской границы. *Политическая наука*. 2010. № 3. С. 153–169.
10. Кресіна І. Українська національна свідомість і сучасні політичні процеси: етнополітичний аналіз. Київ : Вища школа, 1998. 392 с.
11. Лефевр А. Введение в современность. Прелюдия первая. Об иронии, майевтике и истории. *Неприкосновенный запас*. 2012. № 2. С. 51–53.
12. Мурзина И. Я. Методологические аспекты изучения региональной культуры (к постановке проблемы). *Социс*. 2004. № 2. С. 60–65.
13. Оніщенко І. Г. Міжетнічні відносини в Україні: геополітичні, геоекономічні та геокультурні фактори впливу. *Етнополітологія в Україні: здобутки, проблеми, перспективи. Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції, м.Київ, 27–28 вересня 2003 р.* Київ, 2004. С. 146–157.
14. Остерхаммель Ю. Трансформация мира: история XIX века. *Ab Imperio*. 2011. № 3. С. 21–140.
15. Політичні проблеми сучасної України. Аналітичні доповіді Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України. Київ : ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2012. 600 с.
16. Симонян Р. Х. Концепция мезоуровня применительно к региону. *Социс*. 2010. № 5. С. 51–61.
17. Скарга Б. Межі історичності. Київ : Аквілон-Плюс, 2002. 224 с.
18. Яковенко Н. Вступ до історії. Київ : Критика, 2007. 375 с.
19. Imperienvergleich: Beispiele und Ansätze aus osteuropäischer perspektive; Festschrift für Andreas Kappeler (=Forschungen zur osteuropäischen Geschichte; Bd. 75). Wiesbaden : Harrassowitz, 2009. 542 s.

References

1. MIKHEYEVA, Irina. *Belarus and Poland: Cultural Symbiosis as a Historical Destiny* [online]. Available from: <https://gigabaza.ru/doc/87484.html> [in Russian].
2. VERMENYCH, Yaroslava. *Historical Regional Studies: A Textbook*. Edited by Valeriy SMOLIY. Kyiv: NAS of Ukraine's Institute of History of Ukraine, 2014, 412 pp. [in Ukrainian].
3. HRYTSAK, Yaroslav. *Passions around Nationalism: An Old Story in a New Way. Essays*. Kyiv: Criticism, 2011, 176 pp. [in Ukrainian].

4. DERGACHEV, Vladimir. *The Civilizational Geopolitics (Large Multidimensional spaces): A Scientific Monograph*. Odesa: NAS of Ukraine's IMPEER, 2003, 262 pp. [in Russian].
5. RYMARENKO, Yuriy, ed.-in-chief, *Encyclopaedia of Ethnocultural Studies. Conceptual and Terminological Set of Instruments and Approaches*. NAS of Ukraine's Volodymyr Korytskyi Institute of State and Law, State Academy of Government Managerial Staff of Culture and Arts. Kyiv, 2000, pt. 1: *Person, Nation, and Culture*, bk. 1: A–E, 332 pp. [in Ukrainian].
6. ZAMYATIN, Dmitriy. *Culture and Space. Modeling of Geographical Images*. Moscow: Sign, 2006, 488 pp. [in Russian].
7. ZINEVYCH, Nataliya. Local History: Challenges and Prospects. In: Valeriy SMOLYI, ed.-in-chief, Yaroslava VERMENYCH, deputy ed.-in-chief, *Regional History of Ukraine: Collected Scientific Papers*. Kyiv: NAS of Ukraine's Institute of History of Ukraine, 2010, iss. 4, pp. 27–46 [in Ukrainian].
8. KAPPELER, Andreas. *A Short History of Ukraine*. Translated from the German by Oleh BLASHCHUK. Kyiv: K.I.S., 2007, 264 pp. [in Ukrainian].
9. KOTLYAR, Nadezhda. Communication and Geographical Laws of Modern International Relations: Unlimited Possibilities of the Russian Border. In: Aleksandr SOLOVYOV, editorial board's chair, *Political Science*. Moscow, 2010, no. 3, pp. 153–169 [in Russian].
10. KRESINA, Iryna. *Ukrainian National Consciousness and Modern Political Processes: An Ethnopolitical Analysis: A Monograph*. Kyiv: Higher School, 1998, 392 pp. [in Ukrainian].
11. LEFEBVRE, Henri. Introduction to Modernity. Prelude One. On Irony, Maieutics, and History. Translated from the French by Sergey RYNDIN and edited by Ilya KALININ. In: Irina PROKHOROVA, ed.-in-chief, *Emergency Ration*. Moscow: New Literary Review, 2012, no. 2, pp. 51–53 [in Russian].
12. MURZINA, Irina. Methodological Aspects of Studying Regional Culture (Stating the Problem). In: Jean TOSHCHENKO, ed.-in-chief, *Sociological Studies*. Moscow: Science, 2004, no. 2, pp. 60–65 [in Russian].
13. ONISHCHENKO, Ihor. Interethnic Relations in Ukraine: Geopolitical, Geoeconomic and Geocultural Factors of Influence. In: Ivan KURAS (editorial board's chairperson). *Proceedings of the All-Ukrainian Theoretical and Practical Conference «Ethno-Political Science in Ukraine: Achievements, Problems, and Prospects, Kyiv, September 27–28, 2003»*. National Academy of Sciences of Ukraine's Kuras Institute of Political and Ethno-National Studies. Kyiv: Worldview, 2004. pp. 146–157 [in Ukrainian].
14. OSTERHAMMEL, Jürgen. The Transformation of the World: A Global History of the Nineteenth Century. In: Ilya Gerasimov, ed.-in-chief, *Ab Imperio: Studies of New Imperial History and Nationalism in the Post-Soviet Space: A Quarterly*, 2011, no. 3, pp. 77–137 [in Russian].
15. LEVENETS, Yuriy (editorial board's chairperson). *Political Problems of Modern Ukraine. Analytical Reports of the NAS of Ukraine's Ivan Kuras Institute of Political and Ethno-National Studies*. Kyiv: NAS of Ukraine's Kuras IPENS, 2012, 600 pp. [in Ukrainian].
16. SIMONYAN, Renald. Concept of Meso-Level as Applied to a Region. In: Jean TOSHCHENKO, ed.-in-chief, *Sociological Studies*. Moscow: Science, 2010, no. 5, pp. 51–61 [in Russian].
17. SKARGA, Barbara. *The Limits of Historicity*. Translated from the Polish by Viktor DMYTRUK. Kyiv: Aquilon-Plus, 2002, 224 pp. [in Ukrainian].
18. YAKOVENKO, Natalia. *An Introduction to History*. Kyiv: Criticism, 2007, 375 pp. [in Ukrainian].
19. HAUSMANN, Guido and Angela RUSTEMEYER (eds.). *Imperienvergleich: Beispiele und Ansätze aus osteuropäischer perspektive; Festschrift für Andreas Kappeler (= Forschungen zur osteuropäischen Geschichte; Bd. 75)* [Comparison of Empires: Examples and Approaches from an Eastern European Perspective. A Commemorative Publication for Andreas Kappeler (= Studies on Eastern European History; Vol. 75)]. Wiesbaden: Harrassowitz, 2009, 542 pp. [in German].

УДК 398.3(=161.2)

DOI <https://doi.org/10.15407/nte2021.01.031>**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. (2021) Семантико-модулятивні конструкції голосних у лікувально-обрядових текстах українців. *Народна творчість та етнологія*, 1 (389), 31–45.

Temchenko, A. (2021) Semantic-Modulatory Constructions of Vowels in Medical and Ritual Texts of the Ukrainians. *Folk Art and Ethnology*, 1 (389), 31–45.

СЕМАНТИКО-МОДУЛЯТИВНІ КОНСТРУКЦІЇ ГОЛОСНИХ У ЛІКУВАЛЬНО-ОБРЯДОВИХ ТЕКСТАХ УКРАЇНЦІВ

Анотація / Abstract

Вступ. У статті досліджено міфологічну семантику голосних фонем у лікувально-обрядових текстах українців. *Мета* публікації полягає у вивченні способів звукової передачі міфологічних смислів у текстах заговорянь. *Методи дослідження* акумулюють засоби наукового пізнання, запозичені з фонології, лінгвістики, філософії. *Отримані результати.* Процеси міфотворення, орієнтовані на *verbum audiunt*, мають свої особливості, оскільки стосуються лімбічної системи. Особливість вербального лікування полягає у превалюванні фонового сприйняття і пояснюється тим, що текст адресовано не лише конкретному слухачу, а й уявним міфологічним персонажам. Структура тексту складається з елементів, що формують мелодію мовлення, налаштовуючи звуковий діапазон обряду, амплітуда і частотність якого «налагоджує» зв'язок носія традиції з тотемами і прашурами, коли важливим був не стільки змістовий, скільки емоційно-звуковий компонент обряду.

Звукова структура тексту має бінарні ознаки. Зокрема, смисловими опозитами до звукосполучень з мелодією «дикої» природи є голосні зі сильною артикуляцією, виголошення яких стверджує присутність «свого» в середовищі «чужого». Звукова організація обрядового тексту відрізняється структурованістю, яка дублює впорядковану наповненість усесвіту. В цьому аспекті актуалізується опозиція «текст – не-текст», що є засобом звукового і смислового впорядкування ушкодженого хворобою тіла.

Звукова архітектура лікувального тексту є системною, оскільки на рівні звуку дублює міфологічну картину всесвіту. Світ людей (космічний «верх») представлений гучними звуками і висхідними інтонаціями, які протиставлені спадним інтонаціям, що стосуються хвороб (космічного «низу»). Використовуючи наказові форми дієслова, де переважають гучні голосні, здійснюють вигнання хвороби, в імені якої превалюють негучні голосні,

демонструючи перевагу верху-життя над низом-смертю. В окресленому аспекті звук є маркером «цього» світу і протистойть «німому» й «пустому» потойбіччю. Знаковими в цьому плані є мотиви зустрічі братів, спустошення хвороби, благословення.

Ключові слова: міф, обряд, лікувальний текст, голосні фонemi, прамова, бінарні опозиції, мотив.

Introduction. The article examines the mythological semantics of vowel phonemes in medical and ritual texts of Ukrainians. *The purpose of the publication* is to study the ways of sound conveyance of mythological meanings in texts of incantations. *Research methods* accumulate means of scientific knowledge, borrowed from phonology, linguistics, and philosophy. *The results obtained.* Myth-making processes focused on *verbum audiunt* have their own peculiarities, as they concern the limbic system. The singularity of verbal treatment is the prevalence of background perception, and it is explained by the fact that a text is addressed not only to a specific listener, but also to imaginary mythological characters. The structure of a text consists of elements that form the melody of speech, with adjusting the sound range of the rite, whose amplitude and frequency establish the connection of the bearer of a tradition with the times of totems and ancestors, when rather the emotional and sonic component of the rite than the semantic one was important.

The sound structure of a text has binary features. In particular, semantic opposites to sound combinations with the melody of *wild* nature are vowels with strong articulation, whose utterance confirms the presence of *the self* in the surroundings of *the other*. The sound organization of a ritual text is distinguished by its structuredness, which duplicates the orderly fullness of the Universe. In this aspect, there is an actualization of the *text – non-text* opposition, which is a means of sonic and semantic normalizations of the diseased body.

The sonic architectonics of a medical text is systemic, because at the level of sound, it duplicates the mythological picture of the Universe. The human world (the cosmic *top*) is represented by loud sounds with ascending intonations, which are opposed to descending intonations related to diseases (the cosmic *bottom*). Via imperative forms of verbs, where loud vowels predominate, a disease is expelled, in whose name non-loud vowels prevail, demonstrating the superiority of top-life over bottom-death. In this aspect, sound is a marker of *this* world, and it opposes the *dumb* and *empty* otherworld. In this regard characteristic are motifs of brothers meeting, devastation of a disease, and benediction.

Keywords: myth, rite, medical text, vowel phonemes, proto-language, binary oppositions, motif.

Вступ. Дослідження словесно-звукової організації лікувального тексту як форми, за допомогою якої передається його прихований зміст (у синхронному вимірі – контекст і підтекст, у діяхронному – прототекст), виходить за межі суто морфо-фонетичного і морфо-лінгвістичного аналізу. Знакова природа лікувального міфу¹ виявляється на всіх рівнях організації мови-тексту – від фонетичної до лексично-образної і структурно-синтаксичної. Первинною ланкою функціонування обрядового тексту є його звукова організація, оскільки за допомогою мелодики, ритміки й інтонації «відтворюється смисл і дух культури» [24, с. 259–273]. Голосове маркування об'єктів зовнішнього (у тому числі міфічного) світу не лише називає їх, але й створює специфічну звукову модель як відчуття вібрацій гармонії чи дискомфорту, які вони випромінюють. Таким чином, за допомогою «звукового портрета» об'єктові «надається» певний статус, що визначає його місце в міфологіч-

ній картині світу, на основі якого виникають відповідні поняття-характеристики. Не випадково сприйняття мови-говоріння як до-міфологічної семіотичної системи актуалізовано у працях учених, які практикують у сфері психіатрії: «У міфі співіснують паралельно дві семіотичні системи, одна з яких частково влаштована в іншу. По-перше, це мовна система (чи інші способи репрезентації), яка виконує роль мови-об'єкта, і, по-друге, власне міф, який можна назвати метамовою, і в розпорядженні якого перебуває мова-об'єкт. Насправді, субстанційна форма міфу не має значення, важливий не власне предмет повідомлення, а те, як про нього повідомляється, і, аналізуючи метамову, можна у принципі не перейматися точною будовою мови-об'єкта, у цьому разі важлива лише його роль у побудові міфу» [22, с. 4].

На жаль, питання фоносемантики нівелюються на тлі досліджень з історичної етимології і міфолінгвістики, що пояснює незначну

кількість наукових публікацій із цієї проблематики. Окремі аспекти фоносемантики висвітлено у працях українських і зарубіжних учених: В. Антонюк [1], В. Бондаренко [2], В. Докторевич [6], М. Дружинець [7], С. Шляхової [27], Д. Шварцмана [29]. Разом з тим малодослідженими залишаються питання стосовно семантики обрядового мовлення, що визначає *актуальність* роботи. Дослідницькі завдання статті акцентовано радше на глибинній семантиці окремих фонем, вплетених у мовленнєвий потік обрядового тексту.

Окремої уваги заслуговує термінологічний апарат статті. Зокрема, поняття «семантико-модулятивні конструкції» акумулює увагу на здатності звуків формувати міні-значеннєві моделі, утворені на основі комбінування з іншими фонемами, а також їх порядкового розміщення.

Виклад основного матеріалу. Очевидно, що прагматика усного слова, тобто його здатність впливати на психіку, залежить від специфіки обрядового тексту, механізмами творення якого є варіювання, ритмізація, комбінування і дублювання [20]. Однак вищеподані ознаки є вторинними, їх основу становлять більш архаїчні способи організації «примітивних» звернень і повідомлень. Наприклад, за допомогою гучних вигуків знахар «відгонить» хворобу «на болота, очерети», на кшталт того, як первісний мисливець із вогнем і зброєю в руках «лякає» хижака, демонструючи в такий спосіб силу магічного слова, що є звуковим еквівалентом цих самих вогню і зброї. В інших текстах, навпаки, використані звукові шаблони, покликані заспокоїти агресивну тварину (зокрема фіксація домінування глухих і шиплячих звуків у текстах від укусу змії). Аналогічні процеси проєктовані також на «невидимих» ворогів – духів хвороб, що зумовлює виникнення дуальної звукової архітекτονіки лікувального тексту, яка ґрунтується на протиставленні гучності і тиші. За логікою міфу, посилення голосової модуляції має підтримати хворого, а також

є ефективним способом «виштовхування» недуги (↑) за межі «олюдненого» простору. Послаблення гучності асоціюється з тамуванням болю (↓), у такий спосіб відбувається також голосова табуація – «пригнічення» або знищення (пор. з ритуальним мовчанням) імені хвороби, у якому домінують слабкі артикуляції. Аналогічним чином формується звуковий «діагноз» недуги і пропонується магічний спосіб її лікування.

На відміну від описових конструкцій «буденної» мови, лікувальний текст є звуковим маркером не лише предметного, але й уявного (міфічного) світу, тому він – виважений і лаконічний. Його знаковість стосується не лише лексико-семантичної організації, але й способу виголошення, зокрема тоніки і гучності. У цьому разі актуальними видаються інші асоціації, що ґрунтуються на «показниках» візуального сприйняття дійсності. Наприклад, високий і гучний звук асоціюється з міфологічним верхом, небом, сонцем, ранком, білим, жовтим, червоним кольорами, здоров'ям і молодістю. Натомість низький і глухий звук зіставляється з протилежними поняттями і сигналізує про втручання «чужого», «шкідливого», «темного», «хворого», що є показниками потойбічного світу. Відповідні зіставлення дозволяють розглядати гучність і тоніку в контексті міфологічної опозиції «життя–смерть». Важливе місце в цьому процесі посідають голосні звуки, які формують емоційно-звукову палітру обряду, зокрема його тембр, гучність і тоніку². Приголосні виконують подібні функції і формують звукові коди, що стосуються фізіологічних і механічних процесів, пов'язаних з рухом, раптовою зупинкою, тертям, подрібненням, биттям, різанням, штовханням, гризінням тощо. Озвучення лікувального тексту нагадує аритмію спадних і висхідних інтонаційних потоків, а його експресивність ніби «прописана» протоколом обряду. Регуляція інтонацій виявляється в навмисному пригніченні надмірної емоційності, зокрема тональність обрядового тексту існує в певному звуковому

діапазоні. У такий спосіб мінімізується присутність авторського компонента, дозується прояв індивідуальної емоційності (пор. із традиційними голосіннями, де існували аналогічні табу). Відповідна «протокольність» свідчить про те, що лікувальний текст не персональне повідомлення – його застосовують однаково для всіх (у звуковий шаблон замовляння лише вставляють ім'я хворого). Оскільки окремі частини лікувального тексту часто стосуються інформації про потойбічне, уживання гучних голосних є обмеженим, а стиль виконання тяжіє до нейтральної монотонності (звідси його народна назва – «шептанья»). Внутрішня експресія тексту реалізується не лише за допомогою голосової модуляції (маємо на увазі звукове виокремлення ключових слів, на зразок «згинь», «іди», «пропади» тощо), а й за допомогою прихованого інтонування, яке виявляється у специфічному розміщенні потужних і слабких голосних звуків. Відповідне чергування впливає на зміст висловлюваного, «регулюючи» і «спрямовуючи» його цілющу силу. Коли проявлена інтонація (ціленаправлена голосова модуляція) сприймається як належна і не піддається швидкому логічному аналізу, то внутрішнє інтонування сприймається автоматично, оскільки впливає на інші сфери людської свідомості, сигналізує про реакцію на зовнішні подразники і пропонує шляхи вирішення проблеми³.

Своєрідна шаблонність лікувальних текстів зумовлена специфікою обрядової мови, зокрема її формульністю, що полягає у використанні сталих лексичних і фонетичних конструкцій, які згодом перетворюються на мовні штампи. Відповідні засоби дозволяють конструювати потрібний текст із готових елементів, що сприяє кращому запам'ятовуванню і відтворенню значних за обсягом творів і, як результат, формуванню правил обрядового говоріння й утворенню статичних психічних образів. На думку психотерапевта К. Платонова, «успіх словесного навіювання певним чином визначається не лише змістом самої формули навію-

вання, але й виразністю мови – силою звуку, інтонацією голосу, тими чи іншими наголосами, які відповідають смисловій значимості слів, що озвучуються» [12, с. 233]. У цьому сенсі поняття формульності звужується від міфопоетичної (за В. Топоровим) до міфофонетичної і може свідчити про існування прамови, рудиментарні елементи якої спостерігаємо в повсякденному мовленні, зокрема у способі вираження мимовільних психічних реакцій на зовнішні подразники.

Наявність міфофонетичних елементів фіксують в архаїчних жанрах фольклору. Мова йде про звукові засоби, наприклад, голосове камлання або спів⁴, за допомогою яких імітують і навіюють певні психічні стани. Це пояснює їхнє застосування в лікувальних текстах для залякування чи знищення хвороби. Наприклад: сильним звуком [а] може позначити страх, біль, погрозу; звуком [о] – задоволення, здивування, захоплення; [и] – плач, біль, розпач, безсилля; [і] – беззахисність; [у] – завивання хижака, вітру тощо. Розуміння того, що окремі звукові модуляції мають свою логіку і смислове наповнення, певним чином полегшує з думкою О. Леонтьєва про аморфність прамови: «У сучасній науковій історії мови розвиток людської мови уявляється таким чином. Спочатку <...> ми маємо справу з так званою аморфною будовою мови. Нам дуже важко її собі уявити, оскільки сучасні мови мають зовсім інший характер. Аморфна будова мови передбачає такі слова, які не диференційовані на слова, що позначають дію, і слова, що позначають предмет, тобто не диференційовані на іменник і дієслово, на підмет і присудок. Окрім того, ця мова позбавлена займенників, мова, яка не позначає суб'єкта дії <...>. Чому історично відповідає така будова мови? Виявляється, така мова пов'язана з початковою недиференційованою людською спільнотою, вона пов'язана з примітивною суспільною формацією, найпримітивнішою мовою суспільства. Лише разом з розвитком суспільно-економічних відносин, з розвитком виробництва, разом

з поділом праці розвинулася мова, але перетворилася на ту мову, яку академік М. Марр назвав «аморфно-синтетичною будовою». Ця, розвиненіша, будова мови помітна тим, що вона є членороздільною, по-друге, – це мова, де ми можемо знайти вже виділений займенник» [10, с. 39–40]. Варто зауважити, що ці, «примітивні», звукові вібрації – «аморфні», за визначенням ученого – фіксуються у вигляді емоційних вкраплень, які насичують мову, надають їй природності й інформативної безпосередності.

Дослідження фонетики лікувального тексту вможливає вийти за межі суто словесно-семантичного (понятійного) сприйняття міфу, умотивовує пошук символічних значень на рівні асоціативних відчуттів, ключами до яких є звукові описи міфічної дійсності, де звук сприймається як засіб одухотворення статичних об'єктів (пор. з обрядовою піснею, що відтворює архетипні вібрації племені). Аналіз звукової семантики лікувальних текстів можна порівняти з глибинною етимологією культури, зокрема з еволюцією пізнання світу шляхом його озвучення – від ритмічних звукових повторень, вигуків до складних утворень, поетичного і музичного сприйняття світу. В такому разі звуковий «портрет» дійсності, зокрема відтворення її численних вібрацій шляхом голосової імітації, є реалізацією «основного смислу» міфу, що полягає в наслідуванні виконавцем обряду творчого принципу Бога⁵.

Розміщення голосних звуків у певній послідовності впливає на артикуляційну строкатість мовлення. У зв'язку із цим утворюються висхідні і спадні мовні потоки. Типовим прикладом можуть слугувати вигуки – найкоротші і, можливо, найдавніші слова, що позначають реакцію людини на ту чи іншу ситуацію. Так, відоме «Ау!» (як варіант – «Агу») візуально уявляється у вигляді спадної кривої, де вищу позицію посідає сильний [а], нижчу – слабкий [у]. Аналогічними є також інші вигуки, де всю силу голосу вкладено в перший голосний,

тому вони є найгучнішими в артикуляційному плані. До таких належать вигуки, які позначають сильні емоційні стани: «Ох!» (біль), «Ой!» (переляк), «Гей!» (сила), «Ах!» (захоплення) тощо. Звуки високого підняття / слабкі [и-і-у] у такому контексті, як правило, уживають з меншою інтенсивністю. Наприклад, «Ух!» позначає втому (у разі захоплення часто додають висхідну модуляцію «Ух-ти!»).

Під час дослідження було виокремлено кілька характерних сюжетів, що мають відмінні фонетичні структури. До таких належать: 1) ситуація обміну, 2) «упізнання» хвороби, 3) знищення / відсилення недуги, 4) ситуація абсурду, 5) «спустошення» недуги, 6) благословення, 7) формула уподібнення. Розгляньмо міфо-фонетичну організацію вищезазначених мотивів.

1. Ситуація обміну. В більшості розглянутих текстів з мотивом обміну переважають голосні зі сильною артикуляцією (приблизно $\frac{2}{3}$ від загальної кількості). Типовим є текст «від крикливець»: «Ліс, ліс-лебедин, ї мене дочка, ї тебе син, посватаймося, побратаймося, на сонливиці пом'інаймося. Їа тобі дам крикливиці, а ти мені дай сонливиці, бо вже твоє напалося і нагулалося, а моє накричалось і напишчалось» [19, с. 13]. Міфо-фонетика тексту – бінарна, оскільки побудована на протиставленні формули сватання-братання й обрядового імені здорової дитини з мотивом називання недуги. Звуковою основою формули сватання («посватаймося, побратаймося» [25, с. 121]) або вінчання («пов'інчаймося, покохаймося» [8, с. 15]) є ритмічне повторення сильних [а]-[о] у відкритих складах: [по-бра-тай-мо-ся], що посилює звукову потужність тексту, де пропозиція сприймається як обов'язковий до виконання наказ. З аналогічних компонентів складається обрядове ім'я дитини («іменований, народжений, молитваний»), а також опис результату магічного лікування («красота, чистота», «сон зо всіх сторін»,

«сонлівиц'ї, др'їмливиц'ї, спл'ачки» [25, с. 121; 19, с. 13]), де переважають сильні голосні або наголошені голосні середнього ряду, які вжито для позитивного емоційного навіювання. Натомість у назвах недуги «дрисливиц'ї, сирливиц'ї, крикливе"ц'ї, плаксиве"ц'ї» [25, с. 121; 19, с. 14] переважають слабкі голосні [и]-[і], що послаблює її на рівні звуку, а вживання спадних [і]-[и] у відповідному контексті нагадує плач дитини.

Уживання сильних і слабких голосних у сюжетах із ситуацією обміну підпорядковано певним закономірностям, які диктує сама логіка міфу. В тому разі, коли необхідно заручитися підтримкою сакрального помічника, уживають сильні голосні і навпаки – у назвах хвороб ужито слабку артикуляцію, що пояснюється прагненням позбавити хворобу її магічної сили.

2. «Упізнання» хвороби. Мотив властивий більшості лікувальних текстів, оскільки «встановлює» діагноз хвороби. Під час опису типових симптомів недуги, які одночасно є її міфологічними ознаками, застосовують артикуляційно слабкі голосні: «пе"куча, бол'уча і подумана, і погадана, із в'їтру, і з роси, і з води, із с'їрих очей, чоловічих, чи ж'їночих, чи хлопйачих, чи д'ївчачих, чи вран'їшн'їх, чи вден'їшн'їх, чи ве"ч'їрн'їх» [9, с. 11]. Співвідношення слабких до сильних становить приблизно як $\frac{2}{3}$ до $\frac{2}{5}$. Звукова архітектура мотиву впізнання характеризується перевагою слабких артикуляцій – [и], [і], [у]. Наприклад, у тексті «від переляку» «Чи ти д'їд'їв і бабин, бат'к'їв і мате"рин, скот'ачий і кот'ачий, собачий і свин'ачий, кур'ачий і ут'ачий, і гус'ачий, і в'їтровий, і вихровий <...> і гад'ачий, і кот'ачий» [16, с. 61] частотність артикуляційно слабких фонем збільшується за рахунок вживання «чити», сполучників «і», «й» (варіант «ї»), прикметникових закінчень «ий» і суфіксів «ин» (бабині, мате"рині), які частково нівелюють сильні [о]-[а].

Концентрація слабких звуків сприяє зменшенню мимовільної уваги на описі недуги (її імені) шляхом нівеляції гучності

голосних, унаслідок чого хвороба має втратити частину своєї сили. Можливо, тому лікувальні тексти, семантика яких пов'язана з потойбічним світом, промовляють пошепки. Відповідна ситуація моделює специфічний мовний потік, який продукує артикуляційно «слабкі» тексти, спрямовані на кількісне зменшення хвороби, але з періодичним «виживленням» у слабкі звукові потоки потужних голосних. З огляду на міф, інтервенція сильних [о]-[а] має цілком закономірний вигляд, оскільки звукове нівелювання в цьому разі асоційоване зі знищенням, що у принципі суперечить природі мовлення як засобу ствердження буття⁶.

Хоча в лікувальних текстах не помічено радикальних тоніко-звукових перепадів, що засвідчує їх емоційно-стабілізаційну функцію, в окремих випадках зафіксовано раптові зміни гучності мовного потоку. Це стосується мотивів знищення хвороби, де ключовими є дієслова наказового способу на зразок «згинь, пропади, їди» або звукових імітацій, мета яких полягає в залякуванні недуги. Цікавими видаються міркування психологів щодо семантики даного явища. Насичення окремих відрізків текстів артикуляційно сильними чи слабкими нагадують сеанси психотерапевтичного лікування, де зміна тембру голосу, раптовий перехід на шепіт може мати важливе значення при встановленні причин захворювання. На думку Т. Горової, «Голос, як такий, свідчить про значимість ситуації, близькість симптому, якого торкається психолог, <...> по тембру голосу можна визначити, який рівень свідомого чи підсвідомого задіяний, тобто чим ближче до підсвідомого, тим більш ландшафтним стає звучання <...>, збій, розрив, пауза, перехід на інший регістр звучання – усе це може свідчити про те, що психолог зіштовхнувся з якоюсь проблемою, і тут потрібно шукати» [4, с. 120]. Схожість клінічних психотерапевтичних методів з вербальним лікуванням засвідчує прагматику міфу, вказує на один з аспектів його можливого практичного застосування.

вкрита вічнозеленими квітами <...> ті, хто перебував там, були одягнені у строї *світлих* ангелів <...>. Говорить нам Господь: “Це – місце наших первосвященників, праведних людей”. Я побачив інше місце, *навпроти* цього, надзвичайно *похмуре*. Це було місце покарань. Ті, хто страждав, й ангели, які здійснювали покарання, мали *темне* вбрання, що відповідало повітрю цього місця» (15–20) [28]. Відтак зрозуміло, чому затемнення сонця, місяця (джерел світла), а також надмірне почервоніння небосхилу сприймають як недобру ознаку⁸. Візуальне змішання світлого («чистого») з темним («брудним») розцінюється як втручання підземного (потойбічного). Наприклад, слов'яни вважали, що під час небесних затемнень сонце або місяць з'їдають потойбічні істоти, що зафіксовано в сербському Номоканоні за 1262 рік: «влькѡдлаци лоуноу изѡдоше или слонце» [13, с. 276].

Аналогічним чином побудовано образну систему лікувальних текстів, де небесний верх символізує місяць, земну твердь уособлюють рослинні і тваринні тотеми, низ позначено образами риби, каменя, пращура. Семантичні відмінності між зазначеними вище образами проглядаються на всіх рівнях функціонування обрядового тексту – смисловому, лексичному і звуковому. Як приклад, розгляньмо співвідношення сильних і слабких голосних звуків в іменах братів. Верх представлений образами: «м'іс'ац' на неб'і», «м'іс'ац' Йерусалим», «молодик на неб'і», «м'іс'ац' на неб'і Адавйевич». Більшість голосних є сильними і становлять $\frac{2}{3}$ від загальної кількості. Середину позначають словосполучення «дуб ґ земл'і», «кам'ін' на земл'і», «вовк ґ пол'і», «ведм'ід' ґ пол'і», «дерево на земл'і», «зв'ір ґ пол'і», «зайец' ґ пол'і», «ґ л'іс'і дуб», «черв'як ґ дуб'і» тощо. У цьому разі кількість голосних низької і високої артикуляції майже пропорційна. Лексичними маркерами низу є: «шчука ґ вод'і», «риба ґ мор'і», «жовтій кам'ін' ґ мор'і», «шчука ґ мор'і», «кам'ін' ґ вод'і», «мертвец' ґ гроб'і». В описі «ниж-

нього» світу переважають голосні слабкої артикуляції і становлять зворотну пропорцію до «верху» (приблизно $\frac{2}{3}$ слабких і $\frac{1}{3}$ сильних).

Таким чином, відмінність верху, середини і низу виявлено не лише в образній семантиці, але й звуковій організації міфологічного тексту. Зокрема, небесний «верх» (світло) озвучено переважно сильними [а], [о], [е] (пор. зі життєдайною семантикою звуку-співу), тоді як протиставний «низ» (темрява) позначено слабкими [і], [у]. В описі «середини» (земної тверді) як «місця зустрічі» світла і темряви спостерігаємо пропорційне співвідношення гучних і слабких. Відповідна ситуація створює ефект дзеркала⁹, де відображення є «перевернутою» проекцією оригінального зображення або повідомлення, що слугує додатковою ілюстрацією архаїчних уявлень про потойбічний світ як антисвіт «навпаки»¹⁰. Звідси пояснення семантики поховальних обрядів, під час виконання яких перевертали особисті (контактні) речі покійного – горщики, миски, ослони, столи тощо.

5. *Мотив спустошення хвороби.* Характерним прикладом є текст від «беших»: «Йак був чолов'як пустий і волипуст'і, і плуг пустий, і погонич'і пусті, і пусту ниву орали, і пусту пшениц'у с'їяв, пуста з'їйшла, пуста і посп'їла, пусти й женц'і пустими серпами жали, у пусти р'ади стлали, пусти копи клали, пустими возами возили, пуст'і стоги становили, на пустому току молотили, пустими лопатами в'їяли, в пуст'і м'їшки вбирали, пустими зав'язками зав'язували, допустого м'їста возили, н апустому камен'у мололи, ту бешиху розмололи, по хатах, по болотах, попустих очеретах» [25, с. 125]. Звукова картина зазначеного мотиву формується за рахунок понять зі значенням пустоти, які складаються з негучних [у], [и], [ї] і глухих [п], [с], [т]. Загалом прикметник «пустий» у замовлянні повторено 21 раз поспіль, текст промовляють тричі. Отже, лише у прикметнику «пустий» негучні голосні і глухі

приголосні звучать упродовж потрійного виголошення тексту 63 рази, що значно приглушує його гучність. Відповідна нівеляція створює звукову ілюзію пустоти, що «нав'язується» хворобі як її основна ознака (їй надають обрядове – «пусте» – ім'я), яка передбачає її знищення, відсилання в місце, непридатні для проживання (пор.: пуста – «нежилий будинок», спустошити – «знищити», пустоці – «некорисні дії», пустіти – «задушно пропадати», пустопах – «череда без пастуха», пустоб'яка – «розбещена людина», пустобрех – «неправдива, урічлива людина» [17, с. 501].

Цікавими видаються інші варіації цього мотиву. Прикладом може глугувати текст від «бешихи»: «Був собі син'їй чоловік, та пішов він ў син'їй ліс, та зрубав в'ін син'є дерево та зробив син'ого човна і син'ї веселечка, та с'їв в'ін в син'ого човна, та й поїхав на син'є море, сп'їймав син'у шчуку, з син'їми губами, з син'їми зубами, з син'їми перами, в'їв син'ого казана, налив син'ойі води, приставив до син'ого вогн'у, об'їклав син'їми дровами зварив син'у шчуку, став їйї розбирати, на частки роздирати син'їми зубами, син'їми губами, стала хрещеному (ім'я) бешиха відступати за син'ї гори, в глибок'ї річки, в лісові хашч'ї, в болота»¹¹. Функцію приглушення виконує прикметник «синій», який повторено 19 разів. Окрім того, що «синій» насичує текст «слабкою» тонікою, у плані семантики його асоційовано з поняттями «далекій, чужий» (пор.: укр. синіти – «майоріти, бути ледве помітним») або «недужий» (укр. синяк – «гематома», арг. – «п'яниця», діал. посиніти – «замерзнути»). Синім кольором позначають також хвороби, пов'язані з набряками і забоями, що пояснює одне з табустичних назв чорта як «синіць, синьця» [23, с. 624]. Наприклад, «синя рожа» є еквівалентом крові, що запеклася («мертвої крові»): «Синя рожа пошла, голубая кров вошла» [16, с. 35]. За логікою жанру числення ритмічне повторення прикметника

«синій» мало знищити, «знекровити» хворобу. Семантичні відмінності між «синім» (негативним) і «блакитним» (позитивним) зафіксовані також у німецькій мові: *blau sein* – «бути п'яним» (укр. «п'яний, аж синій»); *ein blaues Auge haben* – «мати синці під очима» (стан нездоров'я); *sein blaues Wunder Erleben* – «пережити неприємну несподіванку, розчарування»; *eine Fahrt ins Blaue* – «безцільна ("пуста") подорож»; *ins Blaue treffen* – «промахнутися, потрапити пальцем у небо»; але: *blaues Blut (in den Adern) haben* – «мати (у жилах) блакитну кров» [11]¹². У німецькій мові помітними є також протиставлення «синього» і «червоного» як такого, що асоціюється із життям: «Ich ging durch einen roten Wald, da war eine rote Kirche, und in der roten Kirche, da war ein roter Altar, und auf dem roten Altar, da lag ein rotes Messer, Nimm das rote Messer und schneide roten Brot» [14, с. 89–90]. («Я йшов через червоний ліс, і там, у червоному лісі, була червона церква, у червоній церкві був червоний вівтар, а на червоному вівтарі лежав червоний камінь, візьми червоний ніж і ріж червоний хліб»). У цьому разі знаковим є прикметник «roten», який артикулюється сильними голосними, позначаючи знакові обрядові об'єкти: «roten Wald», «roten Kirche», «roter Altar», «rotes Messer», «roten Brot».

Отже, у лікувальних текстах мотив пустоти (недуги) може маркуватися синім кольором. Смысловим опозитом до «пустого» і «синього» виступають поняття, що позначають протилежні поняття – «повного» і «червоного». У звуковому спектрі відповідні відношення мають вигляд як протиставлення слабкого / негучного [«синій»: и→і] сильному / гучному [«червоний»: е→о]. Водночас надмірність «червоного» (кровотеча) може пригнічуватися поняттями зі значенням статичності і нерухомості, які мають сильніші артикуляції: «Із-за кам'яної гори вийшла кам'яна дівка ў кам'яну д'їйниц'у кам'яну корову доїти. Так, йак з кам'яної корови молоко потече, так,

шчоб у N кров потекла» [14, с. 9]. У цьому аспекті перенесення властивостей «твердого» каменя на «рідку» кров дублюється на рівні звуку шляхом протиставлення слабших фонем «червоного» сильнішим фонемам «кам'яного».

6. *Формули благословення*, на відміну від попередніх мотивів, вирізняються абсолютним домінуванням сильних голосних, що зумовлює їх позитивну тоніку: «Будь здорова, йак вода, а багата, йак земл'а», «<...> народженого, молитв'аного, хрещеного раба Божого N», «Шчоб ви не задумали, не загадали лихого слова сказат' і подумат'» [16, с. 53–55].

7. *Формулами уподібнення* (у літературознавстві паралелізмами) називають смислове зіставлення двох частин тексту: «Лихим очам да сіль да печина, що ти нам, то й тобі: як вам добре, так і тобі хай добре; нехай буде добре і тобі і нам» [19, № 7]. Типовим прикладом слугує фонетична структура тексту від зубного болю: «(I) йак мертвий чоловік замре і бол'іст'і присушит', (II) так і ви замр'ітеі бол'іст'і присушите» [16, с. 76]. Відповідно до схеми гучності голосних, представленої в таблиці, обидві частини тексту майже ідентичні, тобто уподібнення відбувається одразу на двох рівнях – звуковому і лексико-семантичному.

	(I)														(II)													
найгучніші	а							а							а		а											
гучні	е		о	о↑			е		о								е		о									е
не досить гучні			и									и	и				и							и	и↑			
слабкі							і		і		і	і	у↑		і		і↑		і	і	і		у					

За логікою міфу ідентичне озвучення образів «мертвого чоловіка» і «болістей» має припинити зубний біль. Аналогічні засоби обрядового знищення наявні в текстах «від рожі» і кровотечі: «Йак рожен'к'і не зойти, так із мого сустава кров'і не пойти» [16, с. 35], «Як ружа на камені не зійшла, то так в N кров не пошла» [8, с. 11].

Висновок. Процеси міфотворення, орієнтовані на *verbum audiunt*, мають свої особливості, оскільки вирізняються тональністю, гучністю, ритмом і динамікою, які регулюють емоційний стан виконавця-слухача, а відтак формують якість сприйняття тексту. Окрім того, мовний потік має два інформаційні рівні – змістовий, пов'язаний з усвідомленням почутого, і фоновий, що стосується лімбічної системи і впливає на підсвідомість. Особливість вербального лікування полягає у превалюванні фонового сприйняття і пояснюється тим, що текст адресовано не конкретній особі, а уявним міфологічним

персонажам – духам хвороби, «відьмам», «злим язикам» або «урочним очам».

Структура лікувального тексту складається з елементів, які формують мелодику мовлення і паралельно виконують прагматичні функції, ніби налаштовуючи звуковий діапазон обряду. Амплітуда і частотність цього діапазону «налагоджує» зв'язок носія традиції з його архаїчним минулим – тотемами і прашурами, коли важливим був не стільки змістовий, скільки емоційно-звуковий компонент обрядового тексту, яким могли супроводжувати ритуальний танець чи шаманське камлання. Смисловими опозитами до звукосполучень з мелодикою «дикої» природи (завивання, свистіння, «гукання», шипіння, гризіння, рвання, ламання і т. п.) є голосні зі сильною артикуляцією, розміщені у відкритих складах, або окличні сполуки на кшталт «гой», «гей», виголошення яких стверджує присутність людини («свого», «свійського») у середовищі природного

(«чужого», «дикого»), що своєю чергою пояснює їх застосування в інших обрядових жанрах. Прояви ствердження «себе» (життя) у середовищі «чужого» (смерті) фіксовані у спонтанних вигуках, що в сучасному мовленні виконують сигнальні функції і позначають афективні стани страху, відчаю, захвату, люті, жаху, екстазу тощо. Крім сигнальної, наявною є трансформаційна функція обрядового мовлення, яке у просторі міфу може змінювати статус об'єкта, перетворюючи його з «буденного» на «сакральний» (ужитковий предмет стає фетишем, тварина – тотемом, хворий – «народженим, хрещеним, молитвенним, благословеним») або із живого на мертвий (дух недуги стає потойбічним персонажем).

Очевидно, що звукова організація обрядового мовлення істотно відрізняється від буденного, оскільки обрядовий текст більш упорядкований, майже канонізований, а його використання чітко регламентоване. За логікою міфу завершеність, структурованість і смислова наповненість обрядового тексту має відбивати структурованість і наповненість усесвіту. В цьому аспекті актуалізується опозиція «текст – не-текст» як прояв загальної опозиції «космос – хаос», наявність якої пояснює смисл функціонування обрядового тексту, що в цьому аспекті є засобом звукового і смислового структурування ушкодженого хворобою тіла. Хаотична, неупорядкована територія потойбічного («ворожого» і «чужого») має бути впорядкована так само, як ревіння тварини або маячня хворого повинні бути структурованими в мову. Отже, лікувальний текст формується на всіх рівнях його функціонування, звукова організація якого «зв'язує» порушену хворобою дійсність у текст (чергування голосний-приголосний, розміщення наголосів, вживання голосних з сильною артикуляцією тощо) або, навпаки, нівелює «чужий» текст, пов'язаний із семантикою потойбічного, провокуючи, таким чином, припинення, «завмирання» болю (превалювання голосних зі слабкою

артикуляцією, глухих і шиплячих звуків). Подібні методи використовують і в сучасній психотерапії як алертний й еріксоновський гіпноз.

Важливою ознакою фонетичної організації лікувального тексту є протиставлення гучності і тиші. Періодичне збільшення-зменшення голосової модуляції залежить від контексту і виконує функцію підсилення або зниження. У цьому сенсі лікувальний текст нагадує, побудовану за відповідними «правилами», звукову матрицю, куди лише вставляють ім'я хворого. У такий спосіб відбувається мінімізація авторського компонента, що презентує замовляння як уніфікований прототекст, а його «нейтральність» і «безособовість» (відсутність автора) є засобом табуації-захисту від негативного впливу потойбічного. Сильні і слабкі артикуляції утворюють бінарні опозиції, які є реалізацією загальної ідеї, де голос (озвучення буття) символізує життя, натомість мовчання – ознака смерті (пор. з основними характеристиками потойбічного як німого, нерухомого, сліпого). Коливання висхідних і спадних голосових потоків залежать від прагматики обрядового тексту, виголошення якого часто спрямоване на «гальмування» життєвих реакцій, що проявляються як кровотеча чи фізичний біль. У цьому разі замовляння «контактує» з потойбічним, тому його гучність приглушується і монотонізується.

Прагматика лікувального тексту спонукає до формульності структури, що гальмує його еволюцію як міфо-поетичного жанру. В межах сталого шаблону коментуються магічні дії, які мають архаїчне походження і стосуються тотемістичних й анімістичних вірувань. Таким чином, окрім акціональної складової (де магічні маніпуляції стосуються тіла хворого), обряд доповнює вербальний компонент, що впливає на його ім'я. Як результат, – недужий одночасно звільняється від хвороби на двох рівнях – візуальному і звуковому (тіла і душі), відтак його ім'я стає «чистим». Серед найуживаніших «шаблонів» є мотиви обміну (братання з тотемом),

«розпізнавання», знищення або відсилення духа недуги, зустрічі братів (порушення космічного порядку, що трактується як абсурд), спустошення хвороби (стирання її імені), а також формули благословення й уподібнення (підсилення імені хворого).

Звукова архітектура лікувального тексту є системною, оскільки на рівні звуку дублює міфологічну картину всесвіту. Світ людей (космічний «верх») представлений гучними звуками і висхідними інтонаціями, тобто голосними заднього ряду у відкритих складах (мотив обміну), які протиставлені спадним інтонаціям, що стосуються хвороб (космічного «низ»). За допомогою негучних голосних, які «вживаються» в обрядові найменування хвороби, здійснюється її звукове послаблення шляхом обрядової нівеляції сили магічного імені (мотив розпізнання).

Використовуючи наказові форми дієслова, де переважають голосні заднього ряду або наголошені голосні середнього ряду (гучні), здійснюють вигнання хвороби, в імені якої преvalюють голосні переднього ряду або ненаголошені голосні середнього ряду (негучні), демонструючи перевагу «верху» (життя і світла) над «низом» (смертю і темрявою). У цьому аспекті звук є маркером «цього» світу і протистоїть «німому» й «пустому» потойбіччю.

Знаковим у цьому плані є мотив зустрічі братів (ситуація абсурду), в якому продемонстровано звукову картину всесвіту. Фонетичними маркерами міфологічного «верху» виступають переважно сильні [a], [o], [e], у той час як «низ» позначено слабкими [i], [y]. В описі «середини» (світу людей) фіксується пропорційне співвідношення

гучних і слабких. Відповідна звукова ситуація створює ефект дзеркала, що ілюструє архаїчні уявлення про потойбіччя як світ «навпаки».

Аналогічні пропорції властиві мотивам спустошення хвороби (↓) і благословення недужого (↑). У мотиві спустошення преvalюють слабкі голосні переднього ряду. Натомість мотив благословення насичено гучними голосними заднього ряду. Вживання гучних голосних демонструє також магічну силу обрядової мови, за допомогою якої стверджується життя.

Семантичними еквівалентами пустоти виступають інші поняття, що позначають хворобу. До таких належить прикметник «синій», який протиставлено «червоному», що підтверджено його артикуляційними характеристиками (наявність голосних заднього ряду). Однак будь-яка смислова невірноваженість нівелюється міфом. Так, надмірність «червоного» провокує кровотечу і спонукає до протиставлення образу рідкої крові твердого каменя, що має сильніші артикуляційні характеристики. Зазначені вище мотиви наявні також у польських і німецьких лікувальних текстах.

Відмінність голосних за гучністю «експлуатується» в імітаційній магії. Так, смислове перенесення ознак однієї частини тексту на іншу (метонімія) продубльовано також на рівні звуку. Найчастіше це стосується текстів, мета виголошення яких полягає у зменшенні фізичного болю, де ключовими є поняття зі значенням завмирання, сушіння, припинення. Перенесення ознак здійснюється шляхом зіставлення дійсного і бажаного та реалізується у вигляді схеми «як ... то / так».

Примітки

¹ Сприйняття буття не «таким, яким воно є», а «таким, яким воно має бути» є ключовим принципом міфотворення.

² Незважаючи на те що в українській мові кількість голосних є меншою, ніж приголосних, частотність їх вживання складає 41 % [18, с. 22], що вказує на семантико-

звукову поліфункціональність. Головним чинником, який впливає на гучність звуку, є його артикуляційні властивості. В українській мові всі голосні утворюються за рахунок великого резонатора, тому є достатньо чіткими і потенційно гучними. За потужністю голосні фонеми розподілені таким чином: [a] – найгучніший,

[e]–[o] – гучні, [i] – нейтральний, [y] – не досить гучний, [i] – негучний. На думку В. Перебийноса, частотність фонемовживань (з розрахунку на одну тисячу) розподіляється в такий спосіб: [a] – 86, 92; [o] – 78, 53; [i] – 53, 16; [и] – 50, 98; [e] – 46, 12; [y] – 36, 84 [18, с. 22–23].

³ Уважається, що виникнення голосних більш давнє, порівняно з приголосними, тому значеннєвий діапазон їх використання дещо вузьчий, оскільки стосується лімбічної системи, де відбувається координація інтонаційно-голосових компонентів, розрізнення інформації за частотами основного тону. Ж. Деррида щодо цього зауважив: «Часи голосу – це та стадія розвитку мови, яка ще пов'язана з пристрастю, емоціями, енергією, тваринним станом, що відбивається у плавності і легкості вимови, висоті звуків, інтонації і довготі голосних, ритмі мови тощо <...>. Залежно від збільшення потреб, модифікуються ділові зв'язки і поширюється освіта, мова змінює свій характер: вона стає правильнішою, однак не такою пристрасною, вона підмінює почуття думками й апелює не стільки до серця, скільки до розуму. Саме через це згасає інтонування і прогресує виразність» [5, с. 421]. У лікувально-обрядових текстах ці компоненти мають свої особливості, оскільки «мають справу» з описами «німого», «нерухомого» і «темного», що зумовлює дозоване використання голосних («динамічного» і «світлого»).

⁴ Логіка формування архаїчних фольклорних текстів базується на бінарному протиставленні або балансуванні ритмічних і аритмічних, гучних і глухих звукових коливань, рефренів і раптових вигуків.

⁵ «Споконвіку було Слово, і з Богом було Слово, і Слово було – Бог. З Богом було воно споконвіку. Ним постало все, і ніщо, що постало, не постало без нього. У ньому було життя, і життя було – світло людей. І світло світить у темряві, і не поїняла його темрява» (Іоанн 1: 1–5).

⁶ У міфології процес озвучення ототожнюється з моментом відтворення. Порівняйте з виразом «мертва тиша», де відсутність звуку ототожнюється зі смертю і небуттям.

⁷ Незважаючи на те, що в польській мові сильний [a] може наближуватися до носового [o], сильний [e] – до носового [e], [i] – до нескладового [y], у мотиві знищення більшість позицій також є сильною. Наприклад: «Poszedł zastrzał ze swoją zastrzałową, ze

swojem siedmiorgiem dzieci. Napotkał go tam Pan Jesus z nieba: “Gdzie ty idziesz, zastrzale?” – “Idę na jego (żony) imieniny, będę strzelał w jego żyły”. – “Nie chodź-że tam, zastrzale, bo ja ci tam nie każę. Jdź-że ty w olszynę, w grabinę, w sośninę, wszelaka drzewinę. Będzie ci sam Pan Jesus mocą, najświętsza Panna pomocą»» [14, с. 65]. («Йшов пристріт із пристрітихою, із своїми сімома дітками. Зустрічають Ісуса Господа Небесного: “Куди ти йдеш, пристріте?” – “Іду до нього (до неї) на іменини. Хочу зурочити його жили”. – “Не заходь туди, пристріте, бо я цього не хочу. Іди ти у вільху і гроб, у сосну, в будь-яке дерево. Сам Господь тобі говорить, Пресвята Діва допоможе»».) Як варіант: «na bogu, na lasy, suchy dąb i suchy grob łupać» [14, с. 86]. («На гори, у ліси, сухий дуб, сухий граб гризти».) На відміну від українських і польських лікувальних текстів, у німецьких замовляннях сильна артикуляція голосних дещо послаблена, що пояснюється її фонетичними особливостями, однак вона не зникає остаточно: «Geh hin in eine wilde Flur, geh hin, wo kein Glöckl klingt, geh hin, wo kein Vögel singt, geh hin, wo kein Sonn' und Mond hinscheint» («Іди в чисте поле, іди туди, де не дзвонять дзвони, іди туди, де не співають птахи, іди туди, де не світить сонце, ні місяць»» [14, с. 86].

⁸ В «Об'явленні Святого Іоанна Богослова» землетрус і затемнення сонця асоціюються з «кінцем світу»: «І ось сталося велике трясіння землі, і сонце зчорніло, як м'як волосяний, і весь місяць зробився як кров <...>. І небо сховалося, згорнувшись, немов той сувій пергаменту, і кожна гора, і кожен острів порушився зі своїх місць» [12, с. 14].

⁹ У практичній психології ефект дзеркала використовують як метод опосередкованого впливу на підсвідомість контактної особи.

¹⁰ Зрозумілим у цьому контексті видається лікувальний мотив, записаний на території Російської Півночі: «На острові на Кургані стоїть біла береза, вниз ветвями, вверх коренями» [21, с. 22].

¹¹ Записано Китовою С. А. в с. Межиріч Канівського району Черкаської області.

¹² На думку П. Осипова, вираз походить з «античних часів і вказує на представників західноготської знаті, через світлу шкіру яких проступали блакитні контури жил, що було помітним контрастом до непрозорої темної шкіри маврів» [11, с. 21].

Список використаних джерел

1. Антонюк В. Г. Замовляння в мовноінтонаційній системі української народної поезії та побутовому вжитку: автореф. дис. ... канд. філол. наук. Київ, 1994. 24 с.
2. Бондаренко В. Мовні засоби ритмізації українських народних лікувальних замовлянь. *Українське мовознавство*. 2011. № 42. С. 3–13.
3. Вельмезова Е. В. Чешские заговоры. Исследования и тексты. Москва: Индрик, 2004. 280 с.

4. Горовая Т. П. Голос как телесный феномен. *Мир психологии*. 2003. № 2. С. 217–221.
5. Деррида Ж. О грамматологии / пер. с фр., вст. ст. Н. Автономовой. Москва: Ad Marginem, 2000. 512 с.
6. Докторович В. А. Три теории порождения звуко-символизма. URL: https://pgu.ru/upload/iblock/b33/uch_2014_v_24.pdf (дата звернення: 10.05.2020).

7. Дружинець М. Л. Українське усне мовлення: психо- та соціофонетичний аспекти. Одеса : Одеський національний ун-т ім. І. І. Мечникова, 2019. 580 с.
8. Зоряна вода (таємниці поліських знахарів) / упор., вст. ст. В. Ф. Давидюка. Луцьк : Надстир'я, 1993. 24 с.
9. Корнієнко Г. Замовляння. *Родовід*. 1991. № 2. С. 8–13.
10. Леонтьев А. Н. Психология речи. *Мир психологии*. 2003. № 2. С. 31–41.
11. Осипов П. Лексико-семантичні особливості мовних одиниць із позначенням кольору «синій» в німецькій та українській мовах (аспект міжкультурної комунікації). *Наукові записки Кіровоградського державного педагогічного університету. Вип. 75 (1). Серія: Філологічні науки (мовознавство)* : у 5 ч. Кіровоград, 2008. С. 19–22.
12. Платонов К. И. Слово как физиологический и лечебный фактор (вопросы теории и практики психотерапии на основе учения И. П. Павлова). Москва : Государственное издательство медицинской литературы Медгиз, 1957. 437 с.
13. Плотникова А. А. Затмение солнца или луны. *Славянские древности: этнолингвистический словарь* : в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. Москва : Международные отношения, 1999. Т. 2. С. 276–279.
14. Познанский Н. Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. Москва : Индрик, 1995. 352 с.
15. Полесские заговоры (в записях 1970–1990-х гг.). Москва : Индрик, 2003. 752 с.
16. Рецепти народної медицини, замовляння від хвороби (записані Я. П. Новицьким, П. С. Єфименком, В. П. Милорадовичем). *Українські чари*. Київ : Либідь, 1992. С. 32–95.
17. Словарь української мови : у 4 т. / упор. з додатком власн. матер. Б. Грінченко. Київ : Наукова думка, 1996. Т. 3 (О–П). 516 с.
18. Сучасна українська літературна мова: Підручник / А. П. Грищенко, Л. І. Мацько, М. Я. Пляш та ін. ; за ред. А. П. Грищенка. Київ : Вища школа, 1993. 493 с.
19. Таємна сила слова (заговори, замовляння, заклинання) / упор., вст. ст. Г. Б. Бондаренко. Київ : т-во «Знання» України, 1992. 32 с.
20. Темченко А. І. Ритм у лікувальних обрядових текстах: міфологія дискурсу і семантика образної системи. *Вісник Черкаського університету. Серія «Історичні науки»*. Черкаси. 2015. № 29 [362]. С. 61–71.
21. Топоров В. Н. К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров). К столетию со дня смерти А. Шлейхера. *Труды по знаковым системам, IV* / отв. ред. Ю. Лотман. Тарту : Тартуский государственный университет, 1969. С. 9–43.
22. Тхостов А. Ш. Болезнь как семиотическая система. Ч. 1. *Вестник Московского университета. Серия 14. Психология*. 1993. № 1. С. 3–16.
23. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка : в 4 т. / пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева ; под ред. и с предисл. Б. А. Ларина. Москва : Прогресс, 1987. Т. 3 (Муза – Сят). 832 с.
24. Хайдегер М. Время и бытие. Статьи и выступления. Москва : Республика, 1993. 447 с.
25. Чубинський П. П. Мудрість віків. Українське народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського : в 2 т. Київ : Мистецтво, 1995. Т. 1. 224 с.
26. 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 рукопису та фонозапису Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського (м. Київ) Національної академії наук України*. Ф. 1–5. Оп. 388. 301 арк.
27. Шляхова С. Фоносемантическая картина мира: к постановке проблемы. URL : <https://cyberleninka.ru/article/n/fonosemanticheskaya-kartina-mira-k-postanovke-problemy> (дата звернення: 10.05.2020).
28. Grébaut S., *Littérature éthiopienne pseudo-Clémentine*. *Revue de l'Orient Chrétien, new series*. Vol. 15 (1910). P. 198–214. URL : https://www.researchgate.net/publication/338699369_4_Demons_of_the_Underworld_in_the_Christian_Literature_of_Late_Antiquity (дата звернення: 01.05.2020).
29. Szwarcman D. Text-sound composition. *Ruch Musicny*. 1978. № 16. P. 4–6.

References

1. ANTONIUK, Valentyna. *Incantations in the Linguo-Intonation System of Ukrainian Folk Poetry and Household Use*. An author's abstract of Ph.D. thesis in Philology. Taras Shevchenko Kyiv National University. Kyiv, 1994, 24 pp. [in Ukrainian].
2. BOBDARENKO, Vira. Linguistic Means of Rhythmization of Ukrainian Folk Medical Incantations. In: Anatoliy MOYSIYENKO, ed.-in-chief, *Ukrainian Linguistics*, Kyiv: Taras Shevchenko Kyiv National University, 2012, no. 42. pp. 3–13 [in Ukrainian].
3. VELMEZOVA, Ekaterina. *Czech Incantations: Studies and Texts*. Moscow: Indrik, 2004, 280 pp. [in Russian].
4. GOROVAYA, Tatiana. Voice as a Bodily Phenomenon. In: David FELDSTEIN, ed.-in-chief, *The World of Psychology*, 2003, no. 2, pp. 117–122 [in Russian].
5. DERRIDA, Jacques. *Of Grammatology*. Translated from the French and introduced by Natalia AVTONOMOVA. Moscow: Ad Marginem, 2000, 512 pp. [in Russian].
6. DOKTOREVICH, V. *Three Theories of Sound Symbolism Generation* [online]. Available from: <https://pgu>.

ru/upload/iblock/b33/uch_2014_v_24.pdf (accessed: 10 May 2020) [in Russian].

7. DRUZHNETS, Mariya. *Ukrainian Oral Speech: Psycho- and Sociophonetic Aspects*. Odesa: Illia Mechnykov Odesa National University, 2019, 580 pp. [in Ukrainian].

8. DAVYDIUK, Viktor (compiled and prefaced by). *Stellar Water (Secrets of Polissian Healers)*. Lutsk: Nadstyrya, 1993, 24 pp. [in Ukrainian].

9. KORNIYENKO, Halyna. Incantations. In: *Genealogy: Scientific Notes for the Cultural History*, 1991, no. 2, pp. 8–13 [in Ukrainian].

10. LEONTIEV, Aleksei. Psychology of Speech. In: David FELDSTEIN, ed.-in-chief, *The World of Psychology*, 2003, no. 2, pp. 31–41 [in Russian].

11. OSYPOV, Petro. Lexical and Semantic Features of Linguistic Units Denoting the Blue Colour in German and Ukrainian Languages (An Aspect of Intercultural Communication). In: Oleh SEMENIUK, ed.-in-chief, *Proceedings of the Volodymyr Vynnychenko Kirovohrad State Pedagogical University. Issue 75 (1). Series: Philological Sciences (Linguistics): in Five Parts*. Kirovohrad, 2008, pp. 19–22 [in Ukrainian].

12. PLATONOV, Konstantin. *Words as a Physiological and Therapeutic Factor (Issues of Theory and Practice of Psychotherapy Based on Ivan Pavlov's Teachings)*. Moscow: State Publishing House of Medical Literature, 1957, 437 pp. [in Russian].

13. PLOTNIKOVA, Anna. Eclipse of the Sun or Moon. In: Svetlana TOLSTAYA, ed.-in-chief, *Slavonic Antiquities: An Ethno-Linguistic Dictionary: in Five Volumes*. Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences. Moscow: International Relations, 1999, vol. 2: А (Давать) — К (Крону), pp. 276–279 [in Russian].

14. POZNANSKIY, Nikolay. *Incantations. An Attempt of Studying the Origin and Development of Incantatory Formulae*. Moscow: Indrik, 1995, 352 pp. (reprint of the 1917 edition) [in Russian].

15. AGAPKINA, Tatiana, Elena LEVKIEVSKAYA and Andrey TOPORKOV (compilers, text-preparers, annotators). *Polissia Incantations (Recorded through the 1970s–1990s)*. Moscow: Indrik, 2003, 752 pp. [in Russian].

16. NOVYTSKYI, Yakiv, Petro YEFYMENKO and Vasyl MYLORADOVYCH (collectors). *Recipes of Folk Medicine, Incantations against Diseases*. In: Olena TALANCHUK (compiler). *The Ukrainian Magic*. Kyiv: Lybid, 1992, pp. 32–95 [in Ukrainian].

17. HRINCHENKO, Borys (compiled and added by). *Dictionary of the Ukrainian Language: in Four Volumes*. A phototypic edition. Kyiv: Scientific Thought, 1996, vol. 3: О–П, 516 pp. [in Ukrainian].

18. HRYSHCHENKO, Arnold, Liubov MATSKO, Mariya PLIUSHCH, Nina TOTSKA, Ivanna UZDYHAN. *Modern Ukrainian Literary Language: A Textbook*. Edited by Arnold HRYSHCHENKO. Kyiv: Higher School, 1993, 493 pp. [in Ukrainian].

19. BONDARENKO, Halyna (compiled and prefaced by). *The Secret Power of Words (Conjurations, Incantations, and Spells)*. Kyiv: Knowledge, 1992, 32 pp. [in Ukrainian].

20. TEMCHENKO, Andriy. Rhythm in Medical Ritual Texts: Mythology of Discourse and Semantics of Figurative System. In: Serhiy KORNOVENKO, ed.-in-chief, *Bulletin of the Bohdan Khmelnytskyi Cherkasy National University. Series: Historical Sciences*. Cherkasy, 2015, no. 29 (362), pp. 61–71 [in Ukrainian].

21. TOPOROV, Volodymyr. On the Issue of Reconstructing an Indo-European Ritual and Ritual-Poetic Formulae (Based on Studying Incantations). On the Centenary of Death of August Schleicher. In: Yuri LOTMAN, ed.-in-chief, *Sign Systems Studies*, IV. Tartu: Tartu State University, 1969, pp. 9–43 [in Russian].

22. TKHOSTOV, Aleksandr. Disease as a Semiotic System. Pt. 1. In: Yevgeny KLIMOV, ed.-in-chief, *Bulletin of the Moscow University. Series 14. Psychology*, Moscow, 1993, no. 1, pp. 3–16 [in Russian].

23. VASMER, Max Julius Friedrich. *The Etymological Dictionary of the Russian Language: in Four Volumes*. Translated from the German and supplemented by Oleg TRUBACHIOV, edited and prefaced by Boris LARIN. Moscow: Progress, 1986–1987, vol. 3: Музыка–Сям, 832 pp. [in Russian].

24. HEIDEGGER, Martin. *Time and Being: Articles and Speeches*. Compiled, translated from the German and annotated by Vladimir BIBIKHIN. Moscow: Republic, 1993, 447 pp. [in Russian].

25. CHUBYNSKYI, Pavlo. *The Centuries-Old Wisdom. Ukrainian Ethnology in the Pavlo Chubynskyi Creative Heritage: in Two Volumes*. Kyiv: Art, 1995, vol. 1, 224 pp. [in Ukrainian].

26. NAS of Ukraine's M. Rytskyi Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology's Archival Scientific Funds of Manuscripts and Audio-Recordings: f. 1–5, u.i. 388, 301 sheets: SHEVCHENKO, S. *Sayings, Legends, Folk Calendar, Proverbs, Charms, Beliefs, Vegetable Growing, Superstitions, Customs, Ivana Kupala Holiday*. Recorded by pupils and teachers of Kirovohrad Region. 1913–1921 [in Ukrainian].

27. SHLYAKHOVA, Svetlana. *Phonosemantic Picture of the World: Towards the Problem-Setting* [online]. Available from: <https://cyberleninka.ru/article/n/fonosemanticheskaya-kartina-mira-k-postanovke-problemy> (accessed: 10 May 2020) [in Russian].

28. GRÉBAUT, Sylvain. Littérature éthiopienne pseudo-Clémentine [Pseudo-Clementine Ethiopian Literature]. In: *Revue de l'Orient Chrétien* [Journal of the Christian Orient], new series, vol. 15 (1910), pp. 198–214 [online]. Available from: https://www.researchgate.net/publication/338699369_4_Demons_of_the_Underworld_in_the_Christian_Literature_of_Late_Antiquity (accessed: 01 May 2020) [in French].

29. SZWARCMAN, Dorota. Text-Sound Composition. In: Ludwik ERHARDT, ed.-in-chief, *Ruch Muzyczny*. Warsaw: Biblioteka Narodowa, 1978. № 16. P. 4–6 [in English].

УДК 75.03.037(477.87)“1960”

DOI <https://doi.org/10.15407/nte2021.01.046>**СКЛЯРЕНКО ГАЛИНА**

кандидат мистецтвознавства, старший науковий співробітник відділу образотворчого та декоративно-прикладного мистецтв Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.

SKLIARENKO HALYNA

a Ph.D. in Art Studies, a senior research fellow at the NASU M. Rylskiy IASFE Visual and Decorative Arts Department.

Бібліографічний опис:

Скляренко, Г. (2021) Закарпатська школа живопису та «повернення до модернізму» в українському мистецтві 1960-х років. *Народна творчість та етнологія*, 1 (389), 46–53

Skliarenko, H. (2021) Transcarpathian School of Painting and the Return to Modernism in the 1960s Ukrainian Art. *Folk Art and Ethnology*, 1 (389), 46–53.

ЗАКАРПАТСЬКА ШКОЛА ЖИВОПИСУ ТА «ПОВЕРНЕННЯ ДО МОДЕРНІЗМУ» В УКРАЇНСЬКОМУ МИСТЕЦТВІ 1960-х РОКІВ

Анотація / Abstract

Показовою тенденцією кінця 1950 – 1960-х років – першого післясталінського десятиліття – стала лібералізація культурно-суспільного життя, що позначилася в мистецтві зверненням (хоча й украй обмеженим) до західного та вітчизняного дорадянського художнього досвіду, викреслених з актуального творчого простору радянського малярства в 1930-х – на початку 1950-х років. Важливу роль у творчому оновленні відіграла закарпатська школа живопису, яка з другої половини 1940-х років долучилася до загальноукраїнського контексту. Збережені в ній традиції європейського модернізму, пропущені крізь призму естетики народного мистецтва, стали джерелом збагачення образно-пластичної мови живопису, вплинули на його розвиток.

Ключові слова: закарпатська школа живопису, модернізм, радянське мистецтво.

A significant trend of the late 1950s through 1960s (the first post-Stalinist decade) was the liberalization of cultural and social life, which influenced the art by its appealing (albeit extremely limited) to Western and domestic pre-Soviet artistic experiences, which had been erased from the then actual creative space of Soviet painting in course of the 1930 to early 1950s. An important role in this creative renewal was played by the Transcarpathian school of painting, which since the latter half of the 1940s has joined the all-Ukrainian context. The traditions of European Modernism preserved in it, having passed through the prism of folk-art aesthetics, were a source of enriching the figurative and plastic language of painting, impacting on its development.

Keywords: Transcarpathian school of painting, Modernism, Soviet art.

Переламний у розвитку української 1960-х років започаткував низку важливих культури період другої половини 1950 – тенденцій, що вплинули на подальший поступ

мистецтва, урізноманітнюючи його художню мову та образний діапазон. Серед них важливе місце належить процесу повернення до ідей модернізму, викреслених у сталінські десятиліття. Розпочата відлигою демократизація культури та суспільної свідомості, поновлені (частково та обережно) контакти із західним світом, певна лібералізація та пожвавлення художнього життя в країні призвели до кризи соцреалізму, розшарування творчих сил та еволюції самого офіційного мистецтва, що поступово залучало до свого простору різноманітні традиції, стилістики та модерністичні напрями. І хоча загалом радянське мистецтво продовжувало ґрунтуватися на тих самих принципах соцреалізму, тобто ідеологічності, пропагандистському пафосі, зовнішній життєподібності, сюжетності, його формальні ознаки суттєво змінюються, «реабілітуючи» до того заборонені напрями раннього модернізму – імпресіонізм, цитування класики, символізм, обережний фовізм та експресіонізм. Показово, що подібні стилістики можна знайти як в офіційному, так і у неофіційному мистецтві часу.

На зміни в загальній культурній ситуації в Україні вплинуло включення до її простору західноукраїнських земель, зокрема Закарпаття, де ще в 1920–1930-х роках складалася своєрідна живописна школа, заснована на інтерпретації пропущених крізь призму народного мистецтва ранньомодерністських тенденцій і традиційних для української образотворчості сюжетах – пейзажах та селянському побуті. Уваги заслуговує сам феномен закарпатського мистецтва: виникнення самобутньої школи живопису поза значними культурними центрами, поза художніми академіями силою енергії митців-ентузіастів, чия діяльність перетворила провінційний Ужгород на важливий для вітчизняного мистецтва художній центр. Славетні засновники школи закарпатського живопису – А. Ерделі, Й. Бокшай, Е. Грабовський, а пізніше А. Коцка, Ф. Манайло та ін., мали за плечима досвід навчання в художніх академіях Будапешту, Мюнхену, Рима, Парижу,

Праги, могли ознайомитися з кращими музеями світу. Серед різноманіття художніх напрямів, якими так багата була перша третина ХХ ст., закарпатські митці обирали ті, що були близькі їхній естетичній свідомості та світовідчуттю, а саме – традиції сезанізму, фовізму, експресіонізму, з їхньою трансформацією природних форм, образною відкритістю, тяжінням до пластичної насиченості та виразної кольорової драматургії. Однак створення на Закарпатті наприкінці 1920-х – упродовж 1930-х років професійної художньої школи мало й велике суспільне значення, консолідуючи його творчий потенціал та утверджуючи мистецько-культурну самобутність. Приєднання до УРСР в 1945 році залучило закарпатське мистецтво до загальноукраїнської культурно-мистецької проблематики, вплинуло на розвиток його малярства. Закарпатський живопис органічно ввійшов у загальноукраїнський контекст, своїми головними рисами відповідаючи такій моделі сучасного українського мистецтва, яка почала вибудовуватися ще на початку ХХ ст. й актуалізувалася на хвилі національного піднесення 1960-х.

Варто зауважити, що модернізм в Україні мав свої особливості, як пишуть дослідники, являв собою «нетиповий (з погляду західноєвропейських уявлень) варіант нової естетики, зазнаючи впливу соціокультурних обставин провінційної України <...>, а зважаючи на специфічні умови українського національного життя (бездержавність та існування в різних державно-культурних контекстах), ставив на порядок денний як одну з першочергових вимог визнання національних цінностей» [8, с. 15–16]. Не випадково вагоме місце в його українській моделі займала актуалізація національних, зокрема народних, традицій, які на кожному етапі мистецького поступу були джерелом оновлення образності та художньої мови. Актуальною протягом усього ХХ ст. залишалася тема авторської індивідуальності художника, його права на вільне суб'єктивне висловлювання, своєрідність світосприйняття, що зазнавали утисків

від консервативного середовища на початку століття, а в радянських умовах – від колективістської ідеології, що нівелювала особистість. Проте саме такі риси синтезувалися в закарпатській школі живопису, зумовивши загальний інтерес до неї та співзвучність її пропозицій контексту 1960-х.

Нова хвиля модерністських пошуків виникла в Україні вже з відлиги, на новому рівні опрацьовуючи багато з попередніх тенденцій та проблем, що залишилися нерозв'язаними. Радянські художники наче заново осмислювали зміст і вагомість таких категорій, як творча особистість, індивідуальний досвід, не затьмарений ані ідеологічними догмами, ані естетичними нормативами. Особливого значення набуває проблема інтерпретації традицій. У свідомості радянських митців, що прагнули надолужити забуте, викреслене, утрачене в 1930–1940-х роках, несподіваної актуальності набували ті здобутки мистецтва попередніх епох, що вже міцно ввійшли до світової історії, проте в нашій країні продовжували сприйматися як новациїні. Не випадково більшість творчих спрямувань та особистих відкриттів того часу по суті були ретроспективними, «втягуючи» в радянське мистецтво попередні надбання. Образність та художня мова закарпатського живопису сприймалася як «європейська», що утверджувала значення естетичної умовності та суб'єктивного сприйняття.

Утім, приєднання Закарпаття до УРСР припало на чи не найжорсткіший для радянської культури етап тоталітарної доби – кінець сталінської епохи, що супроводжувався новим ідеологічним наступом на мистецтво. Твори закарпатських митців почали експонувати на республіканських та всесоюзних виставках з 1945 року й відразу ж привернули широку увагу художників та критики. На тлі радянського малярства повоєнного десятиліття, що було позначене загалом тиражованістю ідеологізованих сюжетів, натуралістичною невиразністю, «стертістю» живописної манери (Е. Дьоготь), картини закарпатців вражали насиченим колоризмом, емоційністю, вираз-

ною авторською індивідуалізованістю образно-пластичної мови та свіжістю сприйняття природи. Не випадково у відгуку на експозицію українських художників на всесоюзній виставці 1946 року С. Герасимов окремо зупинився на творах закарпатців, де, як писав він, «ми зустрічаємося з дещо новою, іншою культурою техніки та форми». Картини Й. Бакшая, А. Ерделі, А. Борецького приваблювали «ясним відчуттям форми, загальною свіжістю», самостійністю кольору [3]. Однак невдовзі під час жорстких ідеологічних кампаній 1947-го – початку 1950-х років по «боротьбі з космополітизмом та буржуазним націоналізмом», «формалізмом та впливами Заходу», ставлення до них змінюється, а самобутні риси закарпатського живопису підпадають під нищівну критику. Тепер художників звинувачують у «формалізмі» та «залишках імпресіонізму», у тому, що вони «недостатньо перебудувалися в дусі соцреалістичного мистецтва» [1]. Зокрема, на пленумі Спілки художників України в 1950 році живописець С. Отрощенко наголошував, що більшість ужгородців мають зрозуміти, «що колір без живої форми, поза ідеєю та змістом схожий на шкаралупу яйця. Що це абстракція, що цього занадто мало, і що коли колір відсторонений від живої форми, він є умовним, декоративним. <...> Але мені здається, що у них є те, чого нам не вистачає частково <...> нам потрібно зберегти їхнє прагнення до ясного, радісного кольору, <...> можна учитися їхньому оптимізму у кольорі» [14, с. 169]. У 1951-му Т. Яблонська, яка вже тоді почала писати пейзажі Закарпаття, закликала: «У Західні області мають надсилати першокласних реалістичних художників, які на основі радянської культури донесли б до мас своє реалістичне мистецтво і повели б за собою колектив художників» [10, арк. 106]. Ф. Манайло, звітуючи того ж року про П'яту обласну виставку робіт художників Закарпаття, вимушений був доповідати про викорінення «занепадницького формалістичного мистецтва Заходу», залишків імпресіонізму, експресіонізму, естетства та сти-

лізаторства [5]. Однак уже з другої половини 1940-х років «закарпатська тема» виразно позначається в українському мистецтві, урізноманітнюючи його сюжети та живописну палітру, присутню в полотнах Л. Чічкана, С. Шишка, Д. Безуглого та ін. Більше того, значною мірою завдяки закарпатцям на республіканських повоєнних виставках пейзаж був представлений ширше та різноманітніше (твори Й. Бокшая, Й. Гарані, О. Грабовського, А. Кашшая, З. Шолтеса та ін.). Велику популярність мали й жанрові полотна зі сценами селянського життя (Г. Глюк «Ліс – новобудова», 1951; «Лісоруби», 1954).

Активна увага до закарпатського живопису розпочалася з відлиги, коли Ужгород, Мукачево та все Закарпаття стають місцем справжнього паломництва українських митців, що відкривають там для себе нові образи, кольори, традиції. Етапною стала «Виставка творів художників Закарпаття», яка в 1956 році проходила в Москві, Києві, Таллінні, Вільнюсі та Донецьку. Тим паче, що на виставці експонувалися роботи не тільки корифеїв закарпатської школи – А. Ерделі, Й. Бокшая, А. Борецького, Ф. Манайла, Е. Грабовського, А. Кашшая, Е. Кондратовича, А. Коцьки, їхніх учнів – О. Бурліна, В. Габди, І. Гарані, Г. Глюка, І. Шутева та ін., а й молодих митців – П. Бедзира та Е. Кремницької, з іменами яких будуть пов'язані нові важливі тенденції в закарпатському та українському мистецтві загалом [2]. Для радянських митців, які після десятиліть жорсткого ідеологічного диктату, відгородженості від широкого культурного світу болюче прагнули «повернутися у мистецтво», ця експозиція була певним проривом, відкривала інші можливості живописного бачення. Показово, що на обговоренні виставки в Москві, попри акцентування в дусі часу «реалістичної основи» закарпатського живопису, відзначалося її різноманіття, виразна індивідуальність митців, де «кожний хоче говорити своєю художньою мовою». У розвитку закарпатського живопису окремо виділялося й значення дорадян-

ського періоду як важливого в її становленні, а також стійкість ужгородців, які «відмовилися навідріз прийняти парадний академізм за реалізм, хоча він їм і подавався», більше того, лунала порада Т. Яблонській повчитися в Й. Бокшая. Сама ж художниця на обговоренні цієї ж виставки в Києві назвала її «справжнім святом»... [11, арк. 30]. Натомість у Києві промовисто пролунала теза М. Глуценка: «...переглядаючи свій шлях, я вимушений слідкувати за старим багажем і поновлювати старе. І мимоволі втрачене» [12, арк. 34]. Справді, саме в 1920-х – на початку 1930-х творчість художника була проникнута ідеями модернізму, інтегрована в європейське мистецтво, позначена виразністю та різноманіттям. З відлиги він не просто «повертався» до свого досвіду, а й переосмислював та розширював його. Одним із прощтовхів на цьому шляху став для нього живопис закарпатців.

Важливою подією в художньому житті стала й персональна виставка творів Федора Манайла, що відбулася в Києві 1962 року. На ній були представлені його роботи різних періодів, зокрема дорадянських 1930–1940-х років. Самі ці картини («Скорбота», «Бідність», «Пасічник», 1938; «Важке життя», «Чекають», «Похорон», «Прощання», «Мати», «Дід з онуком», 1939 та ін.) викликали найбільший інтерес. Позбавлені фальшивого оптимізму та поверхового етнографізму соцреалістичного малярства, драматичні, емоційні, пластично виразні, вони несли в собі правду про народне життя, уміння, як зазначали мистецтвознавці, «підняти побутовий сюжет до епічного узагальнення». У живописі та образності його полотен знайшло відображення авторське осмислення мистецтва П. Гогена, Ван Гога, М. Вламінка, експресіоністів ... [13]. На обговоренні виставки висловлювалися думки про те, що наприкінці 1940-х – на початку 1950-х художник пішов на компроміс, відмовився від попередніх досягнень, а тепер обмежує своє мистецтво переважно декоративними пейзажами [13, с. 13]. Як

наголошував В. Касьян, «порівнюючи його минуле і сучасне, хочеться віддати переваги минулому» [13, с. 17]. Однак, попри визнання художньої цінності його дорадянських творів, Ф. Манайло не повернувся до тематики та стилістики своїх ранніх робіт. З 1960-х він писав декоративно-площинні народні свята, натюрморти з виробами народних майстрів, яскраві пейзажі тощо

Показово, що радянською критикою закарпатські художники, які найчастіше зображували у своїх роботах карпатські краєвиди, натюрморти, сцени із життя селян та селянські образи, інтерпретувалися крізь призму народного мистецтва. Проте в самих принципах закарпатської живописної школи вже при її заснуванні поєднувалося кілька складових: національно-патріотична, де через живопис, мистецтво утверджувалася самобутня культура краю, інтерес до народного життя, яскравого закарпатського фольклору та мова модерної доби, що наповнювала традиційні для вітчизняного малярства сюжети новим художньо-естетичним змістом. Та й самі художники не обмежували себе селянською темою. Варто навести промовисті слова А. Ерделі, що не лише характеризують його особисті творчі інтенції, а й відповідали завданням школи загалом: «Яке мистецтво завершене? Адже тої ж миті воно померло б, якби стало закінченим. Тоді б настав кінець!.. Ні, ні, ніщо не закінчене! Адже саме те є гарним, що вічно живе. Невпинність вічної переміни. Форма, колір – це життя; постійна переміна твору – це краса». І далі: «Час приходить, час продукує, час приносить нові точки зору, нові погляди. В епоху польотів і радіо, здається, не вистачає динамізму, який є характерним для нашої епохи. Тепер, у XX столітті, нам не належить бути послідовниками кватроченто і чінквіченто» [6, с. 10, 21]. Позначені виразною умовною колористикою портрети, пейзажі та натюрморти майстра, де аналітичне ставлення до художньої форми поєднується з уважним вдивлянням у навколишній світ та трансформацією живих вражень крізь авторське суб'єктивне сприйняття, були співзвучні

загальним тенденціям європейського живопису першої третини XX ст. – часу утвердження в мистецтві широкого кола модерністичних напрямів та активної взаємодії між ними.

Безперечно, модернізм закарпатського живопису був досить поміркований. Акцент робили насамперед на формально-пластичні та особливо колористичні особливості. Виразно звучала в живописі своєрідна колористична гама полотен, де поєднувалися бузковий, рожевий, зелений та блакитний кольори. Враження від природи, навколишнього світу трансформувалися митцями в насичені кольорово-пластичні образи, де поєднувалися реальність і художня умовність, авторське бачення та сприйняття, вільна інтерпретація модерністичних напрямів та тяжіння до декоративності, що йшло як від народного мистецтва, так і від новітніх художніх тенденцій. Вплив народного мистецтва позначився у творах закарпатських живописців і певною емоційною стриманістю, і естетичною поміркованістю, що уникала радикальних рішень.

Показово, що ця стилістика органічно ввійшла в українське мистецтво 1960-х років, де саме тоді бурхливо обговорювалися засади «сучасного стилю», ознаками якого, на відміну від «канонічного соцреалізму», виступали образна умовність, формально-пластична узагальненість, експресивна виразність, тяжіння до площинності, «спрощеність» малюнка, підвищена колористичність живопису [4]. З 1960-х у радянському живописі, нехай частково та повільно, починає утверджуватися, а точніше – поновлюватися, змістова метафоричність, формальна виразність. Створені в цьому напрямі «нові картини» відмовлялися від розлогих сюжетів та літературної описовості, будувалися на фронтальних композиціях, локальних кольорах; художники починають звертатися до дорадянського вітчизняного мистецького досвіду – часу творчих дискусій та поширення модерністичних ідей, що так чи інакше змінило мову радянського живопису 1960-х.

Вплив закарпатського живопису й культури краю позначився на творчості бага-

трьох українських митців, зокрема Тетяни Яблонської, для якої подорожі Карпатами стали етапними. Тут художниця відкрила для себе не просто чудові карпатські краєвиди, а й живопис ужгородців та потужну стихію народного мистецтва. Переживаючи з початком відлиги певну творчу кризу, пов'язану з необхідністю переосмислити художню мову малярства та відмовитися від застиглої канонічності соцреалізму, тут вона знайшла для себе шляхи для подальшої творчості. Згодом вона зазначить: «Допомогло Закарпаття, його надзвичайно цікава школа живопису. Як свіжо сприймалися у нас роботи Ерделі, Коцки, Манайла, Шолтеса, Глюка, Бокшая! Який свіжий струмінь вилили вони у наше мистецтво. Як активно почали вони виступати на наших виставках! <...> На мене дуже вплинуло їхнє мистецтво, особливо коли я відчула необхідність вибиратися з глухого кута» [15]. «Карпатські сюжети» окреслюють певний цикл у живописі художниці 1960-х років. «Святковий вечір» (1960), «Разом з батьком» (1962), «Зустріч» (1964), «У закарпатському селі» (1964), «Весілля» (1964) та ін. «розкували», вивільнили живописний дар художниці, додали до нього свободи, живої експресії. Особливістю картин Т. Яблонської було й суто сучасне сприйняття фольклору, що розкривався нею не лише як скарбниця минулого досвіду, а і як частина сучасного життя народу. Як писала мисткиня, у народному мистецтві її найбільше «зачіпає те, що живе в народі зараз», а тому, як вважала вона, «використовуючи його традиційні форми, художник не повинен боятися і пошуків нових форм і збагачення своєї творчості за допомогою глибокого засвоєння форм мистецтва інших народів, якщо ці форми, органічно опрацьовані, допоможуть йому висловити свої задуми» [16]. Її ставлення до фольклору було творчим, аналітичним, у ньому вона бачила перетин із новими естетичними запитами.

На початку 1960-х років у закарпатське мистецтво ввійшли нові художники, що певним чином «переформатували» його

традиційні обшири. Серед них – П. Бездир (1926–2002), Є. Кремницька (1925–1978) та Ф. Семан (1937–2004). І якщо перші двоє стали членами Спілки художників, чії роботи так чи інакше потрапляли на обласні та республіканські виставки, то творчість Ф. Семана була відсунута до андерграунду. Однак усі троє з 1960-х започаткували те «не соцреалістичне» мистецтво Ужгорода, що символізувало творчу свободу, ідеологічну незаангажованість і прагнення індивідуального висловлення.

Розпочата в царині живопису творчість П. Бездіра із середини 1960-х розгорталася в графіці, що на той час було досить ризикованим, адже Закарпаття не мало тоді виразних графічних традицій і видатних майстрів у цій галузі. Не випадково про П. Бездіра писатимуть: «Він створив закарпатську графіку як особливий вид мистецтва» [9, с. 8]. Фольклорні впливи оминули мистецтво художника. У своїх численних графічних серіях він інтерпретував у власний спосіб європейські напрями першої половини ХХ ст., зокрема символізм, посткубізм, сюрреалізм, експресіонізм, оп-арт, постійно звертаючись також до суто реалістичних зображень природи. Чи не найголовнішою та найвідомішою серією майстра стало «Життя дерев». Цю серію він розпочав саме із середини 1960-х, переосмисливши в ній традиційну для Закарпаття тему пейзажу через різноманітні зображення дерев, що поставали в його графіці то аналітичними штудіями, то майже сюрреалістичними візіями, то були наповнені виразною емоційністю і драматизмом.

Улюблена учениця А. Ерделі Є. Кремницька продовжувала та розвивала у своєму живописі традиції майстра, доповнюючи їх виразною індивідуальністю. Спільною рисою обох був особливий колористичний дар, що надавав найпростішому сюжету художньої переконливості та значущості. Відрізнялося малярство Є. Кремницької й різноманіттям сюжетів: натюрморти, портрети, жанрові сцени із життя села та міста й майже фан-

тастичні полотна, де перепліталися людські фігури та умовні абстрактно-символічні форми. Писала вона також суто абстрактні композиції, побудовані на ритмізованих кольорових площинах. У роботах художниці у вільний спосіб інтерпретувалися традиції народного мистецтва, цілком у дусі закарпатської школи, побачені крізь досвід європейського модернізму.

Окреме місце належить тут живопису Ф. Семана, який одночасно і продовжував традиції закарпатської школи, і дискутував з ними. Позначений виразною індивідуальністю та драматизмом, доробок художника відрізняється різноманіттям сюжетів і формально-пластичних рішень. На відміну від колег, він майже не писав карпатських краєвидів. Головні його твори – численні автопортрети та портрети знайомих, натюрморти, сюжетні композиції, сцени гуцульського життя. Проте звертаючись до народного побуту, Ф. Семан залишався художником ХХ ст., що дивився на фольклорний світ з певної дистанції, милуючись його своєрідністю й відчуваючи його приховану драму... Орієнтирами для митця слугували твори класиків модернізму – Міро, Модільяні, Пікассо, німецьких експресіоністів та того різнобарвного малярства середини ХХ ст., що у свій спосіб віддзеркалювалося в роботах художників Східної Європи. Його полотна відзначені різноманіттям формальних прийомів, які то наближають зображення до натури, то відділяють від неї, вільно трансформуючи реальність у сюрреалістичному, експресивному чи умовно-декоративному дусі. Псевдореалізму і пропаганді соцреалізму він протиставляв не критику влади, а авторську креативність, бажання та право говорити власним голосом, фантазувати, грати, вигадувати – бути вільним художником. Твори митця лише один раз (протягом трьох днів) експонувалися на виставці в Ужгороді в 1968 році, поставши перед глядачами вже з років перебудови...

Кінець 1950-х – 1960-ті роки залишилися в українському мистецтві унікальним періодом, що не лише «поставив під сумнів»

закоснілу соцреалістичну систему, а й дав поштовх для її поступового переосмислення та руйнування. Процеси оновлення були пов'язані як з утвердженням національної своєрідності, так і з поверненням до модерністських цінностей, що спиралися на авторську індивідуальність, своєрідність та суб'єктивність висловлювання, залучаючи до вітчизняного простору надбання західного мистецтва першої половини ХХ ст. Значну роль у цьому процесі відгравали художники Закарпаття, де в 1960-х, попри уніфікуючі намагання влади, так чи інакше зберігалися унікальні традиції місцевої школи живопису. Можна сказати, що через живопис закарпатців офіційне радянське мистецтво адаптувало своєрідну версію модернізму, інтерпретуючи його через візії фольклору. На жаль, надалі під тиском офіційних вимог модерністські імпульси в закарпатському живописі відступали, відкриваючи місце для повторів та стилізацій. Не випадково, аналізуючи його поступ на початку 1970-х, Г. Островський писав: «Якось послаблюється напруження творчого шукання, і в монолітній загаті відкриваються тріщини, в які проникають поки що не дуже помітні струмки салонності, інертності думки й почуття. Краса, знайдена у постійному спостереженні, вивченні й емоційному переживанні природи, обертається на красивість, сміливість і впевненість пензля <...> – на догматичне повторення пройденого. В закарпатському живописі складається така ситуація, коли численні пейзажі, кожен з яких зокрема виконаний у цілком прийнятному рівні професійної майстерності, у своїй масі створюють потік, який поглинає яскраві творчі індивідуальності» [7, с. 153–154]. Мистецтво та культура вступали в новий період свого розвитку, переживали нові виклики, висували нові проблеми. Досвід 1960-х років і сьогодні не втрачає свого значення, демонструючи неоднозначність та багатовимірність художніх процесів, внесок окремих українських регіонів у загальну картину національного поступу.

Список використаних джерел

1. Бако Л. Розгромити охвістя космополітів у Закарпатті. *Закарпатська правда*. 1949. 23 березня.
2. Виставка произведений художников Закарпаття. Живопись. Графика. Скульптура. Москва : СХ СССР, 1956. 9 с.
3. Герасимов С. Украинские художники на Всесоюзной выставке. *Правда Украины*. 1946. 1 июня.
4. Дмитриева Н. К вопросу о современном стиле в живописи. *Творчество*. Москва, 1958. № 6. С. 9–12.
5. Доклад т. Ф. Ф. Манайло о творческой деятельности художников Закарпаття на обсуждении 5-й областной выставки работ художников Закарпаття. 1951 р. *Центральний державний архів-музей літератури і мистецтва України* (далі – ЦДАМЛМ України), ф. 581, оп. 1, од. зб. 232, 26 арк.
6. Ерделі А. ІМЕН. Літературні твори, щоденники, думки. Ужгород : Видавництво Олександри Гаркуші, 2012. 440 с.
7. Островський Г. Образотворче мистецтво Закарпаття. Київ : Мистецтво, 1975. 200 с.
8. Поліщук Я. Міфологічний горизонт українського модернізму. Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2002. 392 с.
9. Сирохман М. Павло Бедзір. Графіка – живопис. Альбом. Ужгород : Видавництво Олександри Гаркуші. 2018. 148 с.
10. Стенограмма IX пленума Союза Советских художников Украинской СССР. 27–29 сентября. 1951 г. ЦДАМЛМ України, ф. 581, оп. 1, спр. 213. 163 арк.
11. Стенограмма обсуждения выставки произведений художников Закарпаття 21 июня 1956 года. Москва. ЦДАМЛМ України, ф. 581, оп. 1, 76 арк.
12. Стенограмма обсуждения выставки произведений художников Закарпаття. 25 января 1956 г. Киев. ЦДАМЛМ України, ф. 581, оп. 1, 61 арк.
13. Стенограмма от 11 апреля 1962 года обсуждения выставки картин Ф. Манайло. ЦДАМЛМ України, ф. 581, оп. 1, спр. 1022. 59 с.
14. Стенограмма VII пленума Союза советских художников Украины. 26–28 мая. 1950 г. ЦДАМЛМ України, ф. 581, оп. 1, спр. 53. 300 арк.
15. Татьяна Яблонская: о себе. 24 июня 2005. URL : http://gazeta.zn.ua/SOCIETY/tatyana_yablonskaya_o_sebe.html.)
16. Яблонская Т. У живого источника. *Творчество*. Москва, 1968. № 1. С. 7.

References

1. BAKO, L. It's Necessary to Crush the Rump of Cosmopolites in Transcarpathia. In: *The Transcarpathian Truth*, 1949, March 23, no. 57 [in Ukrainian].
2. ZELTNER, Volodymyr (compiler). *An Exhibition of Works by Transcarpathian Artists. Painting. Graphic Arts. Sculpture: A Catalogue*. Moscow: USSR's Artists' Union, 1956, 9 pp. [in Russian].
3. GERASIMOV, Sergey. Ukrainian Artists at an All-Union Exhibition. In: Lev TROSKUNOV, ed.-in-chief, *The Truth of Ukraine*. Kyiv, 1946. June 1 [in Russian].
4. DMITRIYEVA, Nina. On the Issue of Modern Style in Painting. *The Creation*. Moscow, 1958, 6, 9–12 [in Russian].
5. Central State Archives-Museum of Literature and Art of Ukraine: f. 581, u.i. 232, 26 folios: A 1951 Report by Comrade Fedir Manaylo on the Creative Activity of Transcarpathian Artists at the Discussion of the 5th Regional Exhibition of Works by Transcarpathian Artists [in Russian].
6. ERDELI, Adalbert. *IMEN. Literary Works, Diaries, and Reflections*. Uzhhorod: Oleksandr Harkusha Publishing House, 2012, 440 pp., pp. 10, 21 [in Ukrainian].
7. OSTROVSKYI, Hryhoriy. *Fine Art of Transcarpathia*. Kyiv: Art, 1975, 200 pp., pp. 153–154 [in Ukrainian].
8. POLISHCHUK, Yaroslav. *A Mythological Dimension of Ukrainian Modernism: A Monograph*. 2nd supplemented edition. Ivano-Frankivsk: Lileya-NV, 2002, 392 pp., pp. 15–16 [in Ukrainian].
9. SYROKHMANN, Mykhaylo. *Pavlo Bedzir. Graphic Works and Paintings. An Album*. Uzhhorod: Oleksandr Harkusha Publishing House, 2018, 148 pp., p. 8 [in Ukrainian].
10. Central State Archives-Museum of Literature and Art of Ukraine: f. 581, inv. 1, dossier 213, 163 folios: A Transcript of the IXth Plenum of the UkrUSSR's Union of Soviet Artists. September 27–29, 1951 [in Russian].
11. Central State Archives-Museum of Literature and Art of Ukraine: f. 581, inv. 1, according to inventory no. 560, 76 folios: A Transcript of Discussing the Exhibition of Works by Transcarpathian Artists on June 21, 1956. Moscow [in Russian].
12. Central State Archives-Museum of Literature and Art of Ukraine: f. 581, inv. 1, according to inventory no. 560, 61 folios: A Transcript of Discussing the Exhibition of Works by Transcarpathian Artists. January 25, 1956 Kyiv [in Russian].
13. Central State Archives-Museum of Literature and Art of Ukraine: f. 581, inv. 1, dossier 1022, 59 folios: An April 11, 1962 Transcript of Discussing the Exhibition of Paintings by F. Manaylo [in Russian].
14. Central State Archives-Museum of Literature and Art of Ukraine: f. 581, inv. 1, dossier 53, 300 folios: A Transcript of the VIIth Plenum of the Ukraine's Union of Soviet Artists. May 26–28, 1950 [in Russian].
15. Tetiana Yablonska Relates on Herself. *The Mirror Weekly*, 2005, June 24 [online]. Available from: http://gazeta.zn.ua/SOCIETY/tatyana_yablonskaya_o_sebe.html [in Russian].
16. YABLONSKA, Tetiana. At a Living Source. In: *The Creation*. Moscow, 1968, 1, 7 [in Russian].

УДК 398.332.416:801.81-054.73(477.86/.87)

DOI <https://doi.org/10.15407/nte2021.01.054>**КОЛОМИЙЧУК ОЛЕКСАНДР**

кандидат історичних наук, молодший науковий співробітник відділу «Український етнологічний центр» Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2865-2396>

KOLOMYICHUK OLEKSANDR

a Ph.D. in History, a young research fellow at the *Ukrainian Ethnological Centre* Department of the NAS of Ukraine's M. Rylskyi Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2865-2396>

Бібліографічний опис:

Коломийчук, О. (2021) Наратив родинного Святого вечора в дитячих спогадах переселенців із Західної Бойківщини: антропологія пам'яті. *Народна творчість та етнологія*, 1 (389), 54–68.

Kolomyichuk, O. (2021) Narrative of the Familial Christmas Eve in the Childhood Recollections of Immigrants from Western Boykivshchyna: Anthropology of Memory. *Folk Art and Ethnology*, 1 (389), 54–68.

НАРАТИВ РОДИННОГО СВЯТОГО ВЕЧОРА В ДИТЯЧИХ СПОГАДАХ ПЕРЕСЕЛЕНЦІВ ІЗ ЗАХІДНОЇ БОЙКІВЩИНИ¹: АНТРОПОЛОГІЯ ПАМ'ЯТІ

Анотація / Abstract

У статті проаналізовано наративи українців, примусово переселених із території Західної Бойківщини в рамках операції «Вісла» в 1947 році, які стосуються родинних традицій у відзначенні Святого вечора в рідних для них місцевостях. Дослідженнями було охоплено північні та північно-західні воєводства сучасної Республіки Польща, де й осіли українці-переселенці Західної Бойківщини, а саме: Західнопоморське (м. Білий Бір, сс. Каліска, Димінек (Щецинецький повіт), м. Кошалін (Кошалінський повіт)) та Вармінсько-Мазурське (м. Гурово-Ілавецьке, м. Пененжно (Браневський повіт), с. Шимбори (гміна Годково, Ельблонгський повіт)) воєводства. Усі інформатори – жінки, що народилися між 1925 та 1937 роками. Їхні наративи стосуються часу, коли респонденти були переважно дітьми, рідше – підлітками, тому інформацію про обрядові традиції Святого вечора у своїх родинах черпають передусім із дитячих спогадів. Варто додати, що на сучасному етапі безпосередні свідки примусового переселення досить дисперсно проживають у польському етнокультурному середовищі, по суті, не створюючи окремих спільнот пам'яті вихідців із субрегіону Західної Бойківщини.

На основі методологічної перспективи, що розглядає пам'ять як інструмент пізнання (К. Каньовська), у статті досліджуються структура та семантичні особливості тексту наративів, встановлюється взаємозв'язок змісту спогадів із механізмом їх пригадування.

Аналізовані фрагменти текстів із наративів переміщених осіб дають уявлення про способи та механізми реконструкції родинних обрядових традицій на Святвечір у пам'яті їхніх авторів. Установлено, що такі звичаєво-обрядові

дії, як розстеляння соломи на долівці, пошук у ній горіхів, обрядове годування худоби, спільне внесення обрядових атрибутів до хати, ритуал-діалог чоловічої частини родини з жіночою, фактично маркують святково-обрядовий простір Святого вечора в пам'яті дитинства переселенців, яка водночас є частиною так званої колективної пам'яті родини. При цьому одним зі стрижнів процесу пригадування в дорослому віці є, власне, родинна традиція, що в умовах чужого мовно-культурного середовища є певним каталізатором збереження власного етнічного «я». Однак в умовах достатньої розпорошеності переселенців із Західної Бойківщини на рівні родин, високого ступеня однорідності польського етнокультурного середовища, а також у зв'язку з відходом старшого покоління (батьків оповідачів), яке виступало, так би мовити, «ретранслятором» автентичної обрядової культури, процес міжпоколінної трансмісії порушений. Загалом, як переконують наративи наших оповідачів, багаті родинні традиції у відзначенні Святого вечора залишаються лише певним «спогадом у мені» безпосередніх свідків операції «Вісла» й фактично мало впливають на формування звичаєво-обрядової картини світу наступних поколінь переселенців.

Ключові слова: переселенці, дитинство, наратив, пам'ять, традиція, Святий вечір, Західна Бойківщина.

The article analyses the narratives of the Ukrainians forced resettled from the territory of Western Boykivshchyna during *Operation Vistula* in 1947, which are related to the familial traditions of Christmas Eve observance in their homeland. Territories covered by the study are northern and north-western Voivodeships of the Republic of Poland, where displaced Ukrainians have resettled, namely: West Pomeranian Voivodeship [town of Biały Bór, villages Kaliska and Dyminek (Szczecinek County), city of Koszalin (Koszalin County)] and Warmian-Masurian Voivodeship [towns Górowo Iławeckie (Bartoszyce County) and Pieniężno (Braniewo County), and the village of Szymbory (Gmina Godkowo, within Elbląg County)]. All informants are women born between 1925 and 1937. The narratives under consideration are related to the time when the interviewed respondents were mostly children, less often – teenagers, consequently they draw information about the ritual traditions of Christmas Eve observed in their families primarily from their childhood recollections. It should be added that currently direct witnesses of forced displacement live quite dispersedly in the Polish ethno-cultural environment, in fact, without creating separate communities of memorializing the people originated from the sub-region of Western Boykivshchyna.

Based on the methodological perspective, which considers memory as an instrument of cognition (Katarzyna Kaniowska), the article analyses the structure and semantic features of a text of narratives, as well as determines an interconnection between the content of memories and the mechanism of their recollection.

The analyzed fragments of texts from the narratives of displaced persons give an opportunity to comprehend the ways and mechanisms of reconstructing the familial ritual traditions on Christmas Eve observance in the memory of their authors. It is established that such customary-ritual actions, as spreading straw on the earthen floor, searching for nuts in it, ritual feeding of cattle, common introduction of ritual attributes into the house, a ritual-dialogue of a family's male part with the female one, actually mark the festive-ceremonial space of Christmas Eve in the memory of immigrants' childhood, which is simultaneously a part of the so-called collective memory of a family. At the same time, one of the cores of the remembrance process in adulthood is, in fact, a family tradition, which in the conditions of an alien linguistic and cultural environment acts as a catalyst for preserving one's own ethnic *me*. However, the process of intergenerational transmission is disrupted due to the factors of the considerable dispersion of immigrants from Western Boykivshchyna at the familial level, a high degree of homogeneity of the Polish ethno-cultural environment, as well as owing to the departure of the older generation (parents of narrators), which acted as a *retransmitter* of an authentic ritual culture. In general, as we can see from the narratives of our storytellers, the rich familial traditions in celebrating Christmas Eve remain only a certain *memory in myself / keeping memory to myself* of the direct witnesses of *Operation Vistula*, and actually have little effect on forming a customary-ritual picture of the world of much younger generations of displaced persons.

Keywords: immigrants, childhood, narrative, memory, tradition, Christmas Eve, Western Boykivshchyna.

Постановка проблеми. Сплеск активності в дослідженні пам'яті в останні десятиліття ХХ ст. був зумовлений цілим комплексом факторів. Однією з головних причин, що дала поштовх цьому процесові, стала смерть покоління безпосередніх очевидців Голокосту та Другої світової війни. Відповідно відхід людей, що володіли живим досвідом поворотних подій світової історії,

змусив звернутися до вивчення того сліду, який залишили ці події в пам'яті їхніх свідків. Іншим (не менш важливим) фактором став перехід до нової парадигми історичної науки у 80-х роках ХХ ст., в основу якої лягли течії постструктуралізму та постмодернізму. До всього перерахованого додалися ще й глобальне посилення ролі медіа, а також прорив у розвитку цифрових технологій, що

мало неабияке значення для процесу обробки та зберігання інформації у вказаний період [18, s. 15–18].

Приблизно в цей самий час (у 90-х роках ХХ ст.) у публічному та науковому дискурсах з'явився термін «культура пам'яті», який у німецькій гуманітаристиці спершу означав усі можливі форми свідомої пам'яті історичних подій, пам'яті особистості, а також пам'яті процесів, незалежно від того, чи вони мають естетичну, політичну або ж когнітивну природу. Пізніше за розробку цієї дефініції взялася німецька культурологиня А. Ассман. Вона ствердила, що пам'ять становить умову розвитку культури настільки, наскільки можна взагалі говорити про «культуру як пам'ять» [30, s. 314].

Увузькому розумінні «культура пам'яті» – це культура спогадів, пам'ятання і забування та викликаних цим феноменом суспільних рефлексій [12, с. 314]. Невід'ємною частиною культури пам'яті як культури спогадів у сучасній Україні є історична пам'ять українців, примусово переселених упродовж 1944–1951 років. Серед них окрему групу становлять ті, хто був депортований у рамках операції «Вісла» 1947 року зі своїх етнічних територій – південно-східних регіонів Польщі (Лемківщини, Холмщини, Надсяння, Підляшшя, Західної Бойківщини). Якщо вести мову про останній регіон, а точніше субрегіон – Західну Бойківщину, то звідти, згідно з підрахунками В. Крукара, у примусовий та жорстокий спосіб було виселено від 10 до 25 тис. осіб [26, s. 40–41]. Усі вони були розміщені в межах новоприєднаних північних та північно-західних воєводств Польщі: Західнопоморському, Поморському та Вармінсько-Мазурському [26, s. 42–44].

Мешканці Західної Бойківщини, як і решта примусово виселених зі своїх рідних домівок та малої батьківщини, крізь десятиліття пронесли тягар травми переселення, що залишила незатертий слід у пам'яті очевидців та їхніх нащадків. У світлі сучасності, коли згадані живі свідки нелюдських експериментів великої політики ХХ ст.

уже соціально та культурно інтегрувалися в іноетнічний простір польського середовища, у публічному та науковому дискурсі України дуже мало говориться про культурну пам'ять та колективну травму вихідців із субрегіону саме Західної Бойківщини. Проте їхній пам'яттєвий простір, зокрема гіркий досвід пережитого, заслуговує бути вислуханим так само, як і пам'яттєвий простір українців із Холмщини, Підляшшя чи Лемківщини, а також, зрештою, українців тієї ж Західної Бойківщини, примусово кинутих у посушливі степи Півдня України вже в 1951 році.

Коли вести мову про примусові міграції українського етнічного населення в 40–50-х роках ХХ ст., то потрібно зауважити, що пам'яттєвий і науковий дискурси цих подій дуже часто акумулюють свою увагу передусім на умовах та ході переселенських акцій, проблемах соціальної та культурної адаптації переміщених осіб в новому / іноетнічному середовищі, світоглядно-ментальних та культурних трансформаціях переселенців тощо. Наративи, що становлять предмет нашого аналізу в цьому дослідженні, у хронологічному розрізі стосуються більшою мірою додепортаційного періоду, який в індивідуальній (біографічній) та культурній пам'яті переселенців є відносно автономним від трагічних сторінок історії ХХ ст. Тому досліджувані наративи певною мірою позбавлені «травматичного» змістового навантаження. Однак те, що приховане в змісті, відкриває герменевтика тексту: емоційно-психологічний стан оповідача схиляє до співпереживання незагоєної рани.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Потрібно сказати, що вказана проблематика, яка знаходиться на стику різних наук, є невивченою в сучасній гуманітаристиці. Певне уявлення про специфіку реконструкції дитячих спогадів у пам'яті дорослої особи дають праці польських (В. Куделя-Свйонтек [27], З. Поднесінська [28], А. Болецка [16], А. Вилегала [32; 33], М. Гловацька-Грайпер [20]), американських (Дж. Герман [2]) та

українських (Ю. Павлів [9]) дослідників. Комунікативну та культурну пам'ять народних традицій у відзначенні Різдвяних свят на прикладі власної родини – переселенців із с. Завій Ліського повіту (Західна Бойківщина), відобразив у своїй публікації А. Філь [19].

Існує низка науково-популярних видань та історико-краєзнавчих нарисів, які дають багатий порівняльний етнографічний матеріал про різдвяно-новорічну обрядовість українців Західної Бойківщини, що були депортовані пізніше в рамках «Акції-51» у південні та південно-східні регіони України. До таких слід віднести праці Н. Кляшторни [4; 5], Д. Петrenchко [10], І. Ніточка [7], В. Онуфрика [8] та ін.

Методологічні засади. Дослідження ґрунтується на матеріалах проведених упродовж 2018–2019 років одноосібних етнографічних експедицій автора до північних та північно-західних воєводств сучасної Республіки Польща, а саме: Західнопоморського (м. Білий Бір, сс. Каліска, Димінек (Щецинецький повіт), м. Кошалін (Кошалінський повіт)) та Вармінсько-Мазурського (м. Гурово-Ілавецьке, м. Пененжно (Браневський повіт), с. Шимбори (гміна Ґодково, Ельблонгський повіт)) воєводств. Опитані особи – переселенці із Західної Бойківщини в рамках насильницької операції «Вісла» жінки, що народилися між 1925 і 1937 роками. Інакше кажучи, на момент виселення більшість опитаних респондентів була або юними дівчатами, або ж підлітками, рідше – малими дітьми. Варто додати, що респонденти досить дисперсно проживають у сучасному, добре сконсолідованому польському етнокультурному середовищі, по суті, не формуючи окремих спільнот пам'яті вихідців із субрегіону Західної Бойківщини. Водночас із застереженням слід говорити про підтримання живих спогадів у межах емоційних спільнот ² переселенців, передусім у їхніх родин, де ще друге, частково третє покоління знають про пережите їхніми батьками, дідусями й бабу-

сями, а ось четвертому про це часто вже нічого невідомо.

Віковий ценз опитаних нами респондентів переважно збігається з віковими рамками першого покоління опитаних інформаторів-переселенців, що його виділила у своїй праці польська соціологиня А. Вилегала [33]. Верхньою віковою межею для цієї групи респондентів дослідниця встановила 1936 рік народження й визначила для неї такі особливості: «особи, чия біографічна пам'ять охоплює весь або ж частину періоду Другої світової війни, а часто також довоєнний період. Їхнім формаційним досвідом є війна та всі пережиті опісля її наслідки». Опитана група респондентів, згідно зі спостереженнями дослідниці, свідомо переживала депортацію та відновлення повоєнного світу [33, s. 93].

Однак у цих студіях, присвячених нарративу різдвяних святкування в оповідах переселенців, нас переважно цікавитимуть довоєнні часи, коли респонденти як малі діти або вже будучи підлітками залучались, і часто достатньо активно, до культивування та збереження власних родинних традицій, брали безпосередню участь у підтриманні та творенні звичаєво-обрядової культури своєї локальної спільноти.

Наратив Різдвяно-новорічних свят загальом та Святого вечора, зокрема, займає помітне місце в спогадах про народно-обрядову культуру святкового календаря в тих українців, що в 40-х роках ХХ ст. полишили рідну землю на Західній Бойківщині. По-перше, це пов'язано з тим, що різдвяно-новорічний зріз календарно-обрядової культури є чи не найколеритнішим (на рівні з великоднім циклом) у всьому річному колі християнських свят. По-друге, саме в різдвяно-новорічний період кожен із членів сім'ї активно інтегрується в обрядові та знаково-символічні дії в межах мікропростору рідного дому чи своєї локальної спільноти, стає співучасником та співтворцем на земному рівні священного акту креації – світотворення, яке є визначальним з точки зору традиційного світогляду для всього подальшого року. Цей

факт сприяє кристалізації та цементуванню родинних спогадів, у яких сам респондент перебуває в активній інтеракції з іншими членами родини. Іншакше кажучи, подібні відрізки їх спільної родинної історії є промовистим прикладом «колективної пам'яті родини» (у термінології М. Альбвакса³) або ж міжпоколінної родинної пам'яті (у сучасній інтерпретації).

По-третє, саме в різдвяно-новорічний період до родинних традицій та звичаєво-обрядових практик у локальних спільнотах активно та діяльно залучаються діти. Тут варто сказати насамперед про традиційне колядування, народний театр у формі вертепу, звичаєво-обрядові чинності в день Святого вечора, позначені скотарськими, землеробськими та матримоніальними мотивами тощо. По-четверте, саме святвечірні та різдвяні звичаєво-обрядові практики є джерелом «культурної пам'яті» групи (у термінології німецького історика та культуролога Я. Ассмана [14, s. 82]).

Згідно з дефініцією Я. Ассмана, культурна пам'ять виникає тоді, коли наслідувальні рутинні дії отримують статус ритуалу та, окрім практичної функції, набувають певного універсального змісту, водночас знаходячись поза сферою міметичної пам'яті (пам'яті тіла). Ритуали, відповідно до концепції цього дослідника, належать до сфери культурної пам'яті, оскільки допомагають передачі та втіленню важливих для цієї культури значень, сенсів. Не слугують вони практичним цілям, але є символами, іконами – репрезентаціями певних сенсів. При цьому зберігають пам'ять по-іншому, ніж матеріальні речі, оскільки не *implicite*, але *explicite* відсилають до минулого й указують на ідентичність їхніх безпосередніх виконавців [15, s. 36–37].

Нагодою до когерентності в часі та просторі як локальної спільноти, так і родини, зокрема, є свято. Як стверджує Я. Ассман, свята і ритуали, що регулярно повторюються, допомагають передачі й поширенню тих знань, які підтримують та живлять ідентичність групи, а тим самим слугують репродукції її

культурної пам'яті. Старанне вияснювання ритуалів та мітів у святковому часі, за словами німецького культуролога, їх збереження та передавання підтримують існування світу, а разом – ідентичність групи [14, s. 90].

Екстраполюючи визначення Я. Ассмана на пласт наративу про відзначення християнських свят, можемо сказати, що через повторюваність виконання певних знаково-символічних та обрядових дій у (не)вербальний спосіб людина впродовж віків прилучалася до творення культурної пам'яті власної родини та спільноти (населеного пункту, парафії, історико-етнографічного району), у якій проживала.

Утім, згідно з визначенням Я. та А. Ассманів, культурна пам'ять опирається на матеріальні носії, зовнішні медіа та інституції, що опікуються пам'яттю та передають знання, наявні в ній [14, s. 84; 13, s. 55]. Тому концепція культурної пам'яті, що тут її застосовуємо, ведучи мову про родинну традицію, лише частково відбиває це поняття, загальноприйняте в науковому дискурсі.

Разом із культурною пам'яттю джерелом до конструювання наративів опитаних переселенців є також «комунікаційна пам'ять»⁴ (термін також запропонований Я. Ассманом), яка стоїть в опозиції до першої [14, s. 82]. Під цим поняттям услід за Б. Гурніцькою-Нашкевич розуміємо пам'ять, що спирається на усну традицію, є недовготривалою, змінюється разом із кожною новою генерацією всередині групи [22, s. 77]; водночас вона є історичним досвідом у межах окремої індивідуальної біографії [14, s. 88]. Однак, як стверджує французький соціолог і філософ М. Альбвакс, будь-яка одиниця пригадує, приймаючи точку зору групи; зважаючи на це, пам'ять групи реалізується і проявляється в кожній окремій індивідуальній пам'яті [23, s. 8]. Тому як культурна пам'ять, так і опозиційна до неї комунікаційна пам'ять, згідно з концепцією Я. Ассмана, формують різні пласти єдиної колективної пам'яті [14, s. 82]. Під таким кутом ми й розглядаємо колективну пам'ять,

у межах якої взаємодіють, взаємопроникають її комунікаційна та культурна складові [22, s. 75].

Загалом, аналізуючи наратив Святого вечора в розповідях переселенців, виходимо з тези німецької дослідниці А. Ерл, яка зазначає, що дослідження пам'яті концентрується на минулому не в тому вигляді, у якому воно було насправді, а в сконструйованому людиною [18, s. 18]. Коли вести мову про наративи тих осіб, що черпали свої спогади про родинний Святвечір головню з пам'яті дитинства, то тут потрібно наголосити на такому. За словами польської дослідниці В. Куделі-Свйонтек «творення дитячої перспективи уможливає трактування дійсності вкрай суб'єктивно, звільняє від обов'язку відповідальності за слова та об'єктивного опису. Повернення в наративі до дитячого «я» з перспективи сьогодення, будучи дорослою особою, означає надання минулому досвіду нових сенсів» [27, s. 179]. Тобто, інакше кажучи, дитяча психологія пережитого накладає відбиток не лише на інформативність майбутніх спогадів, а й загалом на те, який образ минулого буде сконструйовано [9, с. 194].

Тому *метою* цієї публікації є не реконструкція звичаєво-обрядового сценарію Святого вечора на основі наративних джерел, його об'єктивізація, а передусім аналіз механізму функціонування цього наративу в індивідуальній та колективній пам'яті переселенців, специфіки та способів його реконструкції (пригадування) в пам'яттєвому просторі переселених осіб, урахування їхніх віково-психологічних особливостей на момент суспільної / родинної інтеракції та, відповідно, творення культурної й комунікаційної пам'яті.

У контексті всього вищесказаного відзначимо, що пам'ять опитаних респондентів розглядатимемо переважно з позиції «пам'ять як інструмент пізнання» (у термінології К. Каньовської). З огляду на цю методологічну засаду, можна стверджувати, що пам'ять, неустанно конструюючи зна-

чення того, що було, водночас є залежною від цінностей, традицій, моральних переконань, уявлень самого наратора, а також багатьох інших елементів, які співстворять сенс того, що пам'ятається. Однак цей сенс зможемо досягнути лише тоді, коли виокремимо й дослідимо структуру самого наративу, тобто тексту в устах оповідача [24, s. 62]. Не становить труднощів помітити, що в такому випадку поняття «пам'ять» і «текст» стають тотожними [22, s. 79].

Виклад основного матеріалу. Респонденти, як правило, у піднесеному емоційному стані здебільшого по фрагментах, іноді в дрібних деталях пригадують та відтворюють часи спільної родинної трапези на Святвечір на своїй рідній землі ще в період Другої Речі Посполитої. Оповідачка із с. Рибне колишнього Ліського повіту з патетичністю згадує той час свого дитинства: «Боже мій, коханий... Як діти, ми ⁵ так чекали тих свят. Соломи нанесли так... [показує]» (КА).

У день Надвечір'я Різдва традиційно відбувалися приготування до святої вечері. У них також у дитячі та підліткові роки брала безпосередню участь більша частина опитаних нами осіб. Колишня мешканка с. Нижня Жерниця Ліського повіту пригадує, як вона разом з батьком перед вечерею ходила до стайні годувати худобу. При цьому в її пам'яті чітко закарбувалися слова батька, як той шанобливо звертався до домашньої худоби, запрошуючи і її до священної гостини: «Прошу на коляду!» (БМФ).

Лейтмотив шанобливого ставлення до худоби проглядається також у свідченнях мешканців с. Чорна Ліського повіту (жителі цього населеного пункту пережили виселення пізніше, у ході так званої акції *Н-Т* 1951 р.), де вранці на Різдво найкращу корову в господарстві заводили до хати і там годували ще звечора приготовленими для неї стравами. Перед цим на роги худобі обов'язково клали вінок-перевесло [10, с. 272].

Наведені епізоди родинних традицій у відзначенні Різдва, які є продуктом колективної родинної пам'яті, указують на особливе

ставлення до худоби, що наскрізно проходить через увесь Різдвяно-новорічний цикл свят. Звернення до худоби у формі запрошення до спільної сімейної трапези свідчить про надважливе місце, яке вона посідала в благополуччі та достатку кожної окремої сім'ї, і навіть більше, підвищує її статус до соціального рівня, тобто – невід'ємного члена родини та активного учасника святвечірньої трапези (через її архіважливий статус у деяких населених пунктах Західної Бойківщини, як, скажімо, у с. Михновець Турчанського повіту, Другий Святий вечір називали «коров'ячим» [8, с. 63]). Варто сказати, що подібний факт свого часу дав підстави К. Сосенку говорити про існування в українців окремого культу худоби, засвідченого, зокрема, у зимовому циклі свят [11, с. 15–16].

Помітне відлуння в пам'яті більшості опитаних переселенців залишив такий етап підготовчих звичаєво-обрядових чинностей Святого вечора, як родинне ритуальне умивання. Ось як це виглядає в наративі оповідачки із с. Вижня Жерниці Ліського повіту: «Ми все на вечеру до нашої дятки ⁶ [?] ходили. Нас було sporo ⁷, він мав тих внуків, нас. І ми йшли. І він мешкав при ріці. І перед вечерьов всі йшли ся мити. І до тої води пару грошків кидав, жеби ⁸ не бути бідному через рік» (КОМ). Ритуальне умивання перед Святою вечерею пригадує також оповідачка із сусіднього села Нижня Жерниця. Щоправда, мотивація таких дій у розповіді респондентки відсутня (УОП). Її роз'яснює нам колишня мешканка с. Вижня Жерниця з позицій уже дорослого усвідомлення цього ритуального акту: «І та вода від цих гріхів, від цього всього омивала» (КОМ), тобто крізь призму катарсису.

Поряд зі спільним умиванням іншою невід'ємною «колективною» компонентою Святого вечора у спогадах інформаторів є обрядове внесення сіна, соломи та снопа (так у більшості наративів називається вівсяний дідух (БМД, КА, ПА)) до хати. Вочевидь, цей момент святвечірньої трапези був одним

із найбільш зворушливих і трепетних у дитячому й підлітковому світосприйнятті; його очікували з особливою нетерплячістю. Принаймні на користь цього говорить тональність і той емоційний настрій, з якими респонденти повертаються в цей епізод свого дитинства. Так, зокрема, це виглядає в розповідях нараторки із с. Рибне Ліського повіту: «З соломи діти гнізда робили. Літали по соломі, Боже!...». Вона додає, що в тій соломі частенько й залишалися на ніч: «Спали собі в тій соломі. Задоволені ⁹ були ¹⁰» (КА).

Неважко помітити, що родинні сторінки зі свого дитинства згадана оповідачка описує з певною м'якою ностальгією, сумом за тими часами. Тут слід сказати, що пам'яті дитинства загалом притаманна стійка ностальгія за пережитим минулим [16, с. 119]. Однак таке відчуття опитаних нами переселенців має амбівалентну природу, адже під час наших інтерв'ю для частини з них родинні спогади були лише мирною ностальгією за минулим, а іншим, навпаки, навіювали достатньо болісні переживання, що можна охарактеризувати як час «втраченої пам'яті» або ж «втраченого дитинства» ¹¹.

Потрібно зазначити, що таке легке, безболісне ностальгічне повернення в часи свого дитинства в оповідах переселенців промовисто характеризує той власне дитячий чи ранній підлітковий вік із його емоційно-психологічними особливостями, у якому згадані інформатори пережили переселення та втрату рідного дому. За словами А. Вилегали, для таких переселенців рідний дім та земля, де вони народились і робили свої перші кроки, дуже часто постає в певному міфологізованому образі, своєрідною «Аркадією дитинства», втрата якої не робить їх менш щасливими в теперішньому [32, р. 299].

Проаналізуємо наступний фрагмент із родинної вечері в наративі іншої оповідачки: «Неслося до хати сіно, соломі і сніпок вівса. То так вставлялося до кутика, як то хоїнку ¹² вставляють. Сіно клали на стіл, накривали його, а соломі – на землю, як діти били. Три

дні так солома била, на третій день то забирали й виносили, а сніпок аж до Нового року стояв» (БМД).

З наведеного тексту довідуємось, зокрема, що солону стелили на землю «як діти били», тобто були. Отож, соломою в різдвяно-новорічний час дуже часто покривали в хаті долівку, окрім іншого, в інтересах молодшого покоління, щоби створити для дітей радісну атмосферу свята. За повідомленням одного з респондентів, різдвяна солома робила оселю теплішою, а відповідно й затишнішою, оскільки на Бойківщині подекуди долівка ще в 30-х роках ХХ ст. залишалась глинобитною [6, с. 26; 3, с. 38], а тому досить холодною. Очевидно, відчуття теплоти та затишку відбилосся й на спогадах з дитинства уродженців Західної Бойківщини.

Іншим колоритним сюжетом оповідей респондентів був пошук горіхів у святвечірній соломі. Ось уривок із розповіді інформаторки із с. Довжиця Ліського повіту: «Йшов тато з сином чи там з дівчинов. А звідтам несли сніп збіжжа, вівсяник ¹³ і солону. Солону настелили по цілій хаті й сіно несли зі стайні. Сіно сі ставило на стіл і прикривалося обрусом і на тим вечерю їли на Ріствяні ¹⁴ свята. А солома била розстелена по цілій хаті, і сипали горіхів, і ми, діти малі, глядали ¹⁵ по тих в соломі горіхів. І солома била зо три дні по Ріствяних святах, до Щепана [дня Св. Степана]. За третій день спрятували. А потім його спалювали. А сіно худобі давали» (ЙАГ).

Респондентка родом із с. Мичків Ліського повіту також з душевною теплотою пригадує подібний епізод зі свого дитинства: «А горіхів... Глядалося в тій соломі, гребли...» (БСМ). Отже, тепла й затишна солома на долівці, горіхи в ній, сніп у хаті додавали різдвяній атмосфері дому незабутнього й хвилюючого колориту, який, власне, найбільше позначався на емоційно-психологічному стані молодшого покоління родини, зокрема дітей. Акцент на подібному уривку з родинних традицій відзначення Різдва в оповідах більшості переселенців свідчить,

що присутність згаданих обрядових атрибутів фактично маркувала *sacrum* у дитячому світосприйнятті цього святкового періоду.

Важко також не помітити того явища, що у структурі «різдвяних» наративів переселенців часто фігурує етап *спільного* внесення різдвяних обрядових атрибутів свята в оселю. Власне завдяки такій соціальній та культурній інтеракції наративи опитаних осіб, по-перше, мають досить послідовну структуру, а по-друге, – значно вищий ступінь «цементациї» в пам'яті самих їхніх авторів. Через залучення до родинних традицій у поєднанні з, так би мовити, «обрядовою» активністю відбувалося достатньо ефективно та, що найважливіше, більш-менш об'єктивне конструювання родинної колективної пам'яті відзначення великих християнських свят. Як приклад, наведемо уривок зі спогадів колишньої мешканки с. Нижня Жерниця Ліського повіту, яка в деталях відтворює згаданий вище момент родинної Святої вечері: «Батько йшов перший до стола, щоби взяти сніп та набрати соломи. Тато ніс сніп соломи, яку стелив на землю, а брат ніс вівсяний сніп до кута. Я несла-м сіно на стіл – тато всьо приріхтував так. А брат ніс... Така була лампа, вона була крита, не запалювалась, «ліхтарка» називалась. А брат малий ніс ту ліхтарку. Ну і всі поставали, солону розстелили, сіно на столі розстелили, обрусом накрили, сніп – до кута. Ну і вечеря» (УОП).

У цьому уривку з наративу помічаємо акцент на такому предметі, як «ліхтарка» (новотвір, для більш архаїчної традиції характерне використання свічки), який, на перший погляд, виконує тут передусім утилітарну функцію, однак zarazом має глибокий ритуальний сенс ¹⁶. Не будемо додатково зупинятися на семантиці цього обрядового елемента, проте тут варто підкреслити його роль як певного каталізатора в процесі запам'ятовування дитиною чи вже підлітком (у наведеному вище уривку оповідачка пригадує з позицій особи старшого віку) фрагментів зі свого минулого. Так само пере-

селенка з уже неіснуючого с. Завій Ліського повіту зберегла у своїй пам'яті схожий за обрядовим сюжетом епізод з дитинства, де її батько на Святвечір ішов до стайні з хлібом та запаленими свічками (БМ).

Те, що інформатори з такою увагою та патетичністю пригадують часи відзначення Різдвяно-новорічних свят у рідній місцевості, з одного боку, пояснюється надзвичайною колоритністю й загадковістю з позицій дитячої та підліткової свідомості цього святкового періоду в розрізі астрономічного року. З іншого боку, це також спричинено явищами підліткової вікової психології. Ще в 30-х роках ХХ ст. німецький та британський учений К. Маннгейм звернув увагу на формування так званої пам'яті поколінь. У результаті досліджень він дійшов висновку, що різні події особистого життя, пережиті у віці 12–25 років, потім значно більшою мірою впливають на індивідуальний розвиток людей та залишають вагомий слід у їхній пам'яті, ніж ті, що людина переживає на подальших етапах свого життя [13, s. 46].

Причому варто вкотре наголосити на ролі традиції, а в цьому випадку – родинної традиції, у процесі збереження та артикуляції пам'яті поколінь. Як стверджує польська дослідниця М. Гловацька-Грайпер, коли говоримо про традицію, як, зрештою, і про колективну пам'ять, маємо справу зі сприйняттям часу як постійно актуального, що наближає його до мітичних часів [21, s. 46]. Що цікаво, у такому контексті швидше не пам'ять визначає, якою буде традиція, а навпаки, традиція організовує та впорядковує колективну пам'ять, проєктуючи минуле на сучасність [17].

Із цих позицій можна стверджувати, що культурна традиція дуже часто є каталізатором і одночасно фундаментом, на якому будується процес запам'ятовування подій зі свого минулого, тим паче, коли мова йде про уламки родинної історії. Проаналізуємо збережені в пам'яті переселенців релікти обрядодії внесення різдвяного снопа на Святвечір у поєднанні з архаїчним вербаль-

ним кодом: «Юш¹⁷ як Святий вечір, то юш, тато ввечер'ю юш ішли до стодоли, приносили сніп вівсяний, но... клали його в кучаку за стіл, до того снопу таку струшлю¹⁸ маленьку спекли, таку булочку там, вкладавали до того снопа <...> і тато ішли до стодоли, приносили солому до хати, принесли солому, д'єревце било (це хоїнку – “д'єревце” в нас називали)... і тато несли той сніп за той-во.., а *другий хтось там ішов* ніс солому, клали в хаті <...> і як ішли, поріг перейшли і якось, *пам'ятам*, казали: “Помагай Біг, помагай Біг, на щастя, на здоров'я тих свята відпровадити, а других дочекати. Многая і благая літа!”» (ЧА).

Релікти подібного ритуалу-діалогу на Святвечір залишилися в колективній пам'яті родини із с. Завій Ліського повіту, друге та третє покоління якої оселилися на терені сучасного Західнопоморського воєводства. Колись у цьому населеному пункті на триразову репліку господаря «Помагай Біг!» («Боже, допоможи!») господиня тричі відповідала «Будьмо всі здорові!». При цьому донька господаря, будучи ще малою дитиною, не могла зрозуміти цієї фрази батька, адже йому вдавалося зливати два слова в одне [19, s. 116]. Тому хоча діти менше розуміють те, що відбувається в їхньому житті, чи їхні уявлення про минуле дуже часто є вибірковими й розмитими, усе-таки, на нашу думку, саме родинна традиція залишає магістральний слід у їхній біографічній пам'яті і творить певний інформаційно-емоційний каркас, на якому ґрунтується процес пригадування вже в дорослому віці.

Дослідники феномену колективної пам'яті пішли ще далі, окресливши взаємозалежність пам'яті, традиції та ідентичності особи. Французький філософ П. Рікер, з посиланням на одну із праць Дж. Локка, зазначає: «Коли йде мова про ідентичність окремої особи, sameness [ідентичність. – О. К.] вказує на пам'ять» [29, s. 138]. А польська соціологиня А. Вилегала стверджує, що «творення ідентичності як такої у відношенні до особи або ж спільноти видається

неможливим без звернення до традиції, без відчуття тягlosti...» [33, s. 441–442]. Отож, з допомогою традиції (у формі ритуалу чи спогаду) спільнота або окрема особа (не) підтримують пам'ять про власне (не)травматичне минуле і, спираючись на пам'ять, конструюють власну ідентичність у перспективі сучасності.

Як свідчать наративи переселенців, для частини з них сімейна традиція (чи точніше – обрядова традиція) і справді є певним трансльованим меморалізаційним стрижнем, навколо якого відбувається конструювання своєї тотожності та власного «я» в сучасній перспективі. Окремі наративи дають розуміння того, як давня «батьківська» традиція стає інструментом у збереженні свого етнічного «обличчя»: «Наша мода була така там, і я ту¹⁹ [тобто тут, на новому місці] робила. Я такі булочки пекла, як то називають, такі палянки. З муки пшеничної, тільки вода, дріжджі і вода. І то ся першим положило на стіл, соли, чеснок. Молитву ся змолило і то вперед чеснок і той палянок їлося. А потому юш там капуста варилася з горохом, пироги, я й сама не знаю, що, але носилося й носилося. Першим мусіли бути чеснок, сіль і та булочка. **Робила-м там, і так само тутай²⁰ роблю.** Я тутай спеклам, син був, синова²¹, чотири такі, положилося, він навіть зденьча²² поробив, о Єзу²³ коханий... [з приємністю], з тих булочок [сміється]» (КА).

Подібним чином давня родинна традиція стає маркером самоідентифікації в чужому етнічному середовищі в оповіді респондентки із с. Нижня Жерниця Ліського повіту. Під час інтерв'ю оповідачка наголосила на цінності родинного рецепту приготування головної обрядової страви святкового столу – куті – для її сучасної святково-обрядової культури: «Беру мак, додаю меду, ну і пшениці. **І то всьо було** [на рідній землі]. **А тут** [себто на польській землі] **ще й додають якісь там родзинки, якісь там овочі сушені. Я то не додаю,** я їм подаю, хто хоче, хай собі додає» (УОП).

Останнє речення зі щойно наведеної цитати є наочним підтвердженням пев-

ної фатальності в процесі міжпоколінної трансмісії родинного звичаєво-обрядового коду в середовищі переселенців із Західної Бойківщини. Більшість проведених нами інтерв'ю з колишніми мешканцями колись самобутнього етнографічного субрегіону, а тепер – представниками української діаспори або ж резидентами сусідньої Польської держави переконують, що асиміляційні впливи іноетнічного мовно-культурного середовища поволі розмивають українську ідентичність передусім третього та ще більше четвертого покоління переселених. Як наслідок, архаїчна «батьківська» традиція у відзначенні Святого вечора та решти свят Різдвяно-новорічного циклу функціонує переважно в індивідуальній пам'яті вихідців із Західної Бойківщини та частково їх прямих нащадків.

Висновки. Підсумовуючи, потрібно відзначити, що наратив Святого вечора займає помітне місце в спогадах про традиційну звичаєвість християнських свят українців, примусово переселених із Західної Бойківщини на терени північних та північно-західних воєводств Польщі в рамках операції «Вісла» 1947 року. У більшості зібраних оповідей ідеться про період, коли їхні автори були ще дітьми, рідше – підлітками. Відмежувати спогади з дитинства та пізніші спогади людей старшого віку, очевидно, непросто, однак можливо. У своїх наративах переселенці дуже часто самі акцентують увагу на своєму дитячому віці, дитячих емоціях, переживаннях та конструюють свою «дитячу» картину світу. Власне, аналізовані тексти дають можливість побачити в них оповідача як дитину, дистанціювати його від дорослого чи когось із рідних старшого віку, емоційно співпережити з оповідачем-дитиною почергові етапи підготовки до Святої вечері в родинному колі.

Однак, аналізуючи наративи наших оповідачів, слід пам'ятати, що спроба «витягти» події з пам'яті дитинства в дорослого – це «використання як постаті дитини та його пережитого досвіду, так і передусім дитячих

мисленневих структур та дитячої перцепції, що сплавляють досвід дитини і досвід дорослого в єдине ціле» (З. Поднесінська) [28, с. 67]. Тому всі емоційні, візуальні, мисленеві, вербальні й навіть соматичні / тілесні механізми пам'яті (до прикладу, як у випадку з ритуальним умиванням), з допомогою яких формується наратив Святого вечора в оповідах наших інформаторів, у сукупності творять певний *спосіб інтерпретації подій*, що вкорінений у пам'яті дитинства дорослої особи. Неабияку роль при цьому відіграє традиція, а саме родинна традиція, що як

певний пам'яттєвий механізм упорядковує, актуалізує та відтворює пережитий дитячий досвід. Вона бере певну участь і в конструюванні сучасної культурної ідентичності частини переселенців в умовах їх свідомого дорослого життя. Проте загалом, як переконують наративи наших оповідачів, багаті родинні традиції у відзначенні Святого вечора залишаються лише певним «спогадом у мені» безпосередніх свідків операції «Вісла», вони мало впливають на формування звичаєво-обрядової картини світу молодших поколінь переселенців.

Примітки

¹ Бойківщина – один з найбільших історико-етнографічних районів сучасної України, що територіально охоплює частини Івано-Франківської, Львівської та Закарпатської областей (Західна Україна), а також простягається на територію сусідньої Словаччини. До 1947 року його складовою частиною була Західна Бойківщина – субрегіон у гірському масиві Середні Бескиди (*Bieszczady*) на території сучасних Польщі та України. Перед 1939 роком Західна Бойківщина охоплювала територію Ліського, Турківського та Добромильського повітів Львівського воєводства. Окреслюючи територіальні межі Західної Бойківщини в сучасних кордонах Польщі, опираємося на дослідження польських науковців Г. Оссадника та А. Радванського. Детальніше див.: Ossadnik H., Radwański A. *Obszar badawczy Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku* (Bojkowie, Doliniane, Terytoria Przejściowe, zmiany nazw), cz. 1. *Materiały Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku*. 2008. Nr 37. S. 347–370.

² Термін, ужитий Барбарою Розенвейн – американською медієвісткою, авторкою концепції «емоційних ком'юніті». Див. Rosenwein Barbara A. *Problems and Methods in the History of Emotions. Passions in Context*. 2010. Vol. 1; Rosenwein Barbara A. *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2006. XV, 228 p.

³ Детальніше див.: Halbwachs M. *Spółeczne ramy pamięci*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1969. S. 217–261.

⁴ Тут застосовуємо цей термін саме в такій інтерпретації вслід за М. Саріуш-Вольською (див.: Saryusz-Wolska M. *Wprowadzenie. Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka* / pod. red. M. Saryusz-Wolskiej. Kraków: Universitas, 2009. S. 29).

⁵ Щоб побачити в аналізованих наративах пам'ять самого оповідача в особі дитини, дистанціювати його від

дорослих членів родини, ми виділяли в уривках текстів словосполучення, фрази та цілі речення курсивом.

⁶ Семантика цього слова не встановлена; з контексту випливає, що мова, найімовірніше, про діда оповідачки.

⁷ З польської – достатньо багато, чимало.

⁸ Щоби.

⁹ Себто були задоволені – механічне перенесення виразу *zadowoleni byli* з польської в українську мову.

¹⁰ Діал. «були».

¹¹ До прикладу, це було виразно відчутно під час інтерв'ю з Ольгою Угрин, яка в дитячому та підлітковому віці пережила й заслання батька, і розлуку з матір'ю, спричинену психічними порушеннями останньої.

¹² Тобто ялинку – механічне перенесення лексичної одиниці *choinka* з польської в українську мову.

¹³ Хліб, спечений на вівсяному борошні.

¹⁴ Архаїчна, характерна для всього регіону Бойківщини, назва Різдва. У вимові українців Бойківщини вона звучить як «Ріство», що, за припущенням дослідників, походить від слова «рости».

¹⁵ Діал. «шукали».

¹⁶ Детальніше див.: Мовна У. Український різдвяно-водохресний обрядовий текст: воскова свічка. *Народознавчі зошити*. 2014. № 2. С. 237.

¹⁷ Діал. «уже», «вже».

¹⁸ Діал. «струсля», «струця», «штруця», «плетінка» – плетений обрядовий хліб.

¹⁹ Тобто тут, на цьому місці.

²⁰ Механічне перенесення лексеми *tutaj* з польської в українську мову; означає «тут».

²¹ З польської – невістка.

²² Тобто світлини, фото – механічне перенесення лексеми *zdjęcia* з польської в українську мову.

²³ З польської *Jezu*, тобто звертальне Ісусе.

Список інформантів

1. БМ – Басараб Марія, 1925 р. н. Народилася в с. Завій Ліського повіту Львівського воєводства; працювала в домогосподарстві; пенсіонерка; проживає в с. Шимбори, гміна Годково Ельблонгського повіту Вармінсько-Мазурського воєводства. Записав О. Коломийчук 20 лютого 2019 р. у с. Шимбори Ельблонгського повіту Вармінсько-Мазурського воєводства.

2. БМД – Боберська Марія Дмитрівна, 1927 р. н. Народилася в с. Нижня Жерниця Ліського повіту Львівського воєводства, освіта 3-класна; працювала в домогосподарстві; пенсіонерка; проживає в с. Каліска, гміна Білий Бір Щецинецького повіту Західнопоморського воєводства. Записав О. Коломийчук 26 квітня 2018 р. в с. Каліска, гміна Білий Бір Щецинецького повіту Західнопоморського воєводства.

3. БСМ – Бегедза Стефанія Михайлівна, 1931 р. н. Народилася в с. Мичків Ліського повіту Львівського воєводства, освіта 7-класна; працювала в домогосподарстві; пенсіонерка; проживає в с. Димінек, гміна Білий Бір Щецинецького повіту Західнопоморського воєводства. Записав О. Коломийчук 27 квітня 2018 р. в с. Димінек, гміна Білий Бір Щецинецького повіту Західнопоморського воєводства.

4. ЙАГ – Йойкан Анна Григорівна, 1933 р. н. Народилася в с. Довжиця Ліського повіту Львівського воєводства, освіта 3-класна; працювала в домогосподарстві, відтак – на посадці лісу, а пізніше – в PGR (Państwowe Gospodarstwo Rolne, відповідник радгоспу в СРСР); пенсіонерка; проживає в м. Білому Борі Щецинецького повіту Західнопоморського воєводства. Записав О. Коломийчук 26 лютого 2018 р. в м. Білому Борі Щецинецького повіту Західнопоморського воєводства.

5. КА – Кафчак Анна, 1934 р. н. Народилася в с. Рибне Ліського повіту Львівського воєводства, освіта 3-класна; працювала в домогосподарстві; пенсіонерка; проживає

в м. Гурово-Ілавецькому Бартошицького повіту Вармінсько-Мазурського воєводства. Записав О. Коломийчук 17 лютого 2019 р. в м. Гурово-Ілавецькому Бартошицького повіту Вармінсько-Мазурського воєводства.

6. КОМ – Карпа Ольга Михайлівна. Народилася в с. Вижня Жерниця Ліського повіту Львівського воєводства, освіта середня спеціальна; працювала на кондитерській фабриці; пенсіонерка; проживає в м. Кошаліні Кошалінського повіту Західнопоморського воєводства. Записав О. Коломийчук 5 травня 2018 р. в м. Кошаліні Кошалінського повіту Західнопоморського воєводства.

7. ПА – Паньчик Анна, 1930 р. н. Народилася в с. Мичків Ліського повіту Львівського воєводства, освіта 3-класна; працювала в домогосподарстві, а пізніше – в PGR; пенсіонерка; проживає в с. Каліска, гміна Білий Бір Щецинецького повіту Західнопоморського воєводства. Записав О. Коломийчук 26 квітня 2018 р. в с. Каліска, гміна Білий Бір Щецинецького повіту Західнопоморського воєводства.

8. УОП – Угрин Ольга Павлівна, 1937 р. н. Народилася в с. Нижня Жерниця Ліського повіту Львівського воєводства, освіта 5-класна; працювала в домогосподарстві, а пізніше – в місцевому PGR; пенсіонерка; проживає в м. Білому Борі Щецинецького повіту Західнопоморського воєводства. Записав О. Коломийчук 24 лютого 2018 р. в м. Білому Борі Щецинецького повіту Західнопоморського воєводства.

9. ЧА – Чарнота Анна, 1931 р. н. Народилася в с. Мичків Ліського повіту Львівського воєводства, освіта 3-класна; працювала в домогосподарстві; пенсіонерка; проживає в м. Пененжному Браневського повіту Вармінсько-Мазурського воєводства. Записав О. Коломийчук 20 лютого 2019 р. у м. Пененжному Браневського повіту Вармінсько-Мазурського воєводства.

Список використаних джерел

1. Борисенко В. Проблеми етнографічного вивчення українців Холмищини й Підляшшя. *Холмищина і Підляшшя: історико-етнографічне дослідження* / В. Борисенко, Г. Вишневська, Ю. Гаврилюк та ін. Київ : Родовід, 1997. С. 9–22.

2. Герман Дж. Психологічна травма та шлях до видужання: наслідки насильства – від знущань у сім'ї до політичного терору / перекл. з англ. Оксана Лизак, Оксана Наконечна, О. Шлапак. Львів : Видавництво Старого Лева, 2015. 416 с.

3. Данилюк А., Шпак М. Традиційне й нове у бойківському житловому будівництві. *Народна творчість та етнографія*. 1972. № 4. С. 35–40.

4. Кляшторна Н. Акція-51. Книга пам'яті. Брошнів-Осада, 2009. 448 с.

5. Кляшторна Н. Акція-51. Останні свідки / передм. О. Юристовського, післям. Д. Петrenchко. Вінниця : ДП «ДКФ», 2006. 232 с.

6. Кобільник В. Матеріальна культура с. Жукотина, Турчанського повіту. Ч. II. *Літопис Бойківщини*. Самбір, 1936. Ч. 8. С. 15–61.

7. Ніточко І. Остання депортація. До 60-річчя примусового переселення 1951 року : науково-довідкове видання. Одеса : Астропринт, 2011. 240 с.

8. Онуфрик В. Село Михновець. Спогад із минулого. Ужгород, 1997. 90 с.

9. Павлів Ю. «Нас били, різали», «Такий був час»: до питання колективної травми та наративу страждання в депортованих українців з Польщі у 1944–1945 рр. *Український історичний збірник*. 2018. Вип. 20.

C. 189–202. URL : http://resource.history.org.ua/publ/Uiz_2018_20_17 (дата звернення: 03.01.2021).

10. Петrenchко Д. Втрачені українські села. Чорна. Брошнів-Осада : Таля, 2010. 528 с.

11. Сосенко К. Пражмерело українського релігійного світогляду. Львів : Живі гроби, 1923. 80 с.

12. Троян С. Польсько-німецький пам'яттєвий дискурс: сучасні проблеми у вимірі культури пам'яті. *Україна – Європа – світ. Міжнародний збірник наукових праць. Серія : Історія, міжнародні відносини.* 2017. Вип. 20. С. 314–324. URL : http://nbuv.gov.ua/UJRN/Ues_2017_20_35 (дата звернення: 14.01.2021).

13. Assmann A. Міędzy historią a pamięcią. *Antologia / red. naukowa i posłowie M. Saryusz-Wolskiej.* Warszawa : Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2013. 324 s.

14. Assmann J. Kultura pamięci. *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka / pod. red. M. Saryusz-Wolskiej.* Kraków : Universitas, 2009. S. 59–99.

15. Assmann J. Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych / przekł. Anna Kryczyńska-Pham. Warszawa : Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2008. 362 s.

16. Bolecka A. Pamięć i dzieciństwo. *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa. Antropologia kultury – etnografia – sztuka.* 2003. Nr 1–2. S. 118–120.

17. Burdzik T. Tradycja a kształt kultury w czasach globalizacji. *Kultura i Historia.* 2013. 23. DOI : <http://doi.org/10.6084/m9.figshare.903714>.

18. Erll A. Kultura pamięci. Wprowadzenie / przeł. A. Teperek. Warszawa : Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2018. 320 s. DOI : <https://doi.org/10.31338/uw.9788323534174>.

19. Fil A. Ziemie rodzinne w pamięci moich przodków. *Wspomnienie o wsi Zawój. Bieszczady Odnalezione.* 2014. Nr 2. S. 113–120.

20. Głowacka-Grajper M. Międzypokoleniowy przekaz pamięci o Kresach Wschodnich II Rzeczypospolitej Polskiej. *Krakowskie Pismo Kresowe.* 2015. Rocznik 7. S. 93–119. URL : http://www.researchgate.net/publication/324515788_Miedzypokoleniowy_przekaz_pamieci_o_Kresach_Wschodnich_II_Rzeczypospolitej_Polskiej (дата звернення: 22.01.2021). DOI <http://doi.org/10.12797/KPK.07.2015.07.06>.

21. Głowacka-Grajper M. Transmisja pamięci. Działacze «sfery pamięci» i przekaz o Kresach Wschodnich we współczesnej Polsce. Warszawa : Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2016. 304 s. DOI : <https://doi.org/10.31338/uw.9788323525950>.

22. Górnicka-Naszkiewicz B. Pamięć pokoleń. Tradycja kulturowa Kresowian subregionu głubczyckiego. Wrocław : Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, 2018. 369 s.

23. Halbwachs M. Społeczne ramy pamięci. Warszawa : Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1969. 435 s.

24. Kaniowska K. Antropologia i problem pamięci. *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa. Antropologia kultury – etnografia – sztuka.* 2003. Nr 3–4. S. 57–65.

25. Kaźmierska K. Współczesna pamięć komunikacyjna i kulturowa. Refleksja inspirowana koncepcją Jana Assmanna. *Kultura jako pamięć. Posttradycyjne znaczenie przeszłości / pod red. E. Hałas.* Kraków : Nomos, 2012. S. 43–62.

26. Krukar W. Wojenne i powojenne migracje Bojków. *Bojkowszczyzna Zachodnia – wczoraj, dziś i jutro / red. J. Wolski.* Warszawa : Instytut Geografii i Przestrzennego Zagospodarowania im. Stanisława Leszczyńskiego, Polska Akademia Nauk, 2016. S. 17–63.

27. Kudela-Świątek W. Odpamiętane. O historii mówionej na przykładzie narracji kazachstańskich Polaków o represjach na tle narodowościowym i religijnym. Kraków : Wydawnictwo Universitas, 2013. 376 s.

28. Podnieśńska Z. (Re)konstrukcja dzieciństwa traumatycznego. *Trauma, pamięć, wyobraźnia / pod red. Z. Podnieśńskiej, J. Wróbla.* Kraków : Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2011. S. 63–71.

29. Ricoeur P. Pamięć, historia, zapomnienie / przeł. J. Margański. Kraków : Wydawnictwo Universitas, 2012. 689 s.

30. Saryusz-Wolska M. Posłowie. Teorie pamięci Aleidy Assmann. *Między historią a pamięcią. Antologia / red. naukowa i posłowie M. Saryusz-Wolskiej.* Warszawa : Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2013. S. 308–319.

31. Saryusz-Wolska M. Wprowadzenie. *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka / pod. red. M. Saryusz-Wolskiej.* Kraków : Wydawnictwo Universitas, 2009. S. 7–38.

32. Wylegała A. Child migrants and deportees from Poland and Ukraine after The Second World War: experience and memory. *European Review of History: Revue européenne d'histoire.* 2015. Vol. 22. No. 2. Pp. 292–309. DOI : <http://dx.doi.org/10.1080/13507486.2015.1008411>.

33. Wylegała A. Przesiedlenia a pamięć: studium (nie) pamięci społecznej na przykładzie ukraińskiej Galicji i polskich «Ziem Odzyskanych». Toruń : Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2014. 526 s.

References

1. BORYSENKO, Valentyna. Problems of Ethnographic Study on the Ukrainians of Kholmshchyna and Pidliashshia. In: Valentyna BORYSENKO, ed.-in-chief, *Kholmshchyna and Pidliashshia: A Historical and Ethnographic Study*. Kyiv: Rodovid, 1997, pp. 9–22 [in Ukrainian].
2. HERMAN, Judith. *Trauma and Recovery: The Aftermath of Violence – From Domestic Abuse to Political Terror*. Translated from the English by Oksana LYZAK, Oksana NAKONECHNA and Oleksandr SHLAPAK. Lviv: The Old Lion Publishing House, 2015, 416 pp. [in Ukrainian].
3. DANYLIUK, Arkhyy, M. SHPAK. Traditional and New Elements in Boykos' House Building. In: Oleksiy DEY, ed.-in-chief, *Folk Art and Ethnography*, 1972, no. 4, pp. 35–40 [in Ukrainian].
4. KLYASHTORNA, Nataliya. *Action-51. Book of Memory*. Broshniv-Osada: Talia, 2009, 448 pp. [in Ukrainian].
5. KLYASHTORNA, Nataliya. *Action-51. The Last Witnesses*. Vinnytsia: SE DKF, 2006, 232 pp. [in Ukrainian].
6. KOBILNYK, Volodymyr. Material Culture of the Village of Zhukotyn, Turka District. Part II. In: Volodymyr KOBILNYK, ed.-in-chief, *The Chronicle of Boykivshchyna*, Sambir, 1936, 8, 15–61 [in Ukrainian].
7. NITOCHKO, Ivan. *The Last Deportation. On the Issue of the 60th Anniversary of the 1951 Forced Resettlement: A Scientific Reference Edition*. Odesa: Astro-print, 2011, 240 pp. (Series *Proceedings of the State Archives of Odesa Region*; vol. XXX) [in Ukrainian].
8. ONUFRYK, Vasyly. *The Monograph of the Village of Mykhnovets. Memories from the Past*. Uzhhorod, 1997, 90 pp. [in Ukrainian].
9. PAVLIV, Yuliya. *We Were Beaten and Slaughtered, Such Was the Time: On the Issue of the Collective Trauma and the Narrative of Suffering on the Ukrainian Persons Deported from Poland in 1944–1951*. In: Taras CHUKHLIB, ed.-in-chief, *The Ukrainian Historical Collection: Scientific Papers of Graduate Students and Young Scholars*. 2018, iss. 20, pp. 189–202 [online]. Available from: http://resource.history.org.ua/publ/Uiz_2018_20_17 (viewed: 03.01.2021) [in Ukrainian].
10. PETRECHKO, Dariya. *Lost Ukrainian Villages. The Village of Chorna*. Broshniv-Osada: Talia, 2010, 528 pp. [in Ukrainian].
11. SOSENKO, Ksenofont. *An Ancient Source of the Ukrainian Religious Worldview (Accompanied by Pictures and Patterns of Ukrainian Embroidery)*. Lviv: Living Tombs, 1923, 80 pp. [in Ukrainian].
12. TROYAN, Serhiy. Polish-German Discourse of Memory: Current Problems in Measuring the Memory of Culture. In: Lesia ALEKSIYEVETS, ed.-in-chief, *Ukraine – Europe – World: An International Collection of Scientific Works. Series: History and International Relations*. Volodymyr Hnatiuk Ternopil National Pedagogical University. Ternopil, 2017, iss. 20, pp. 314–324 [online]. Available from: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Ues_2017_20_35 (viewed: 14.01.2021) [in Ukrainian].
13. ASSMANN, Aleida. *Między historią a pamięcią. Antologia* [Between History and Memory. An Anthology]. Scientifically edited and postface-authored by Magdalena SARYUSZWOLSKA. Warsaw: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego [Warsaw University Press], 2013, 324 pp. [in Polish].
14. ASSMANN, Jan. Kultura pamięci [Memory in Culture]. In: Magdalena SARYUSZWOLSKA, ed.-in-chief, *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka* [Collective and Cultural Memory. A Contemporary German Perspective]. Cracow: Universitas Press, 2009, pp. 59–99 [in Polish].
15. ASSMANN, Jan. *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych* [Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination]. Translated from the German by Anna KRYCZYŃSKA-PHAM. Warsaw: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego [Warsaw University Press], 2008, 362 pp. [in Polish].
16. BOLECKA, Anna. Pamięć i dzieciństwo [Memory and Childhood]. In: Zbigniew BENEDYKTOWICZ, ed.-in-chief, *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa. Antropologia kultury – etnografia – sztuka* [Contexts. Polish Folk Art. Cultural Anthropology – Ethnography – Art]. Institute of Art of the Polish Academy of Sciences. Warsaw, 2003, no. 1–2, pp. 118–120 [in Polish].
17. BURDZIK, Tomasz. Tradycja a kształt kultury w czasach globalizacji [Tradition and Creating of the Culture during the Globalization]. In: Andrzej RADOMSKI, ed.-in-chief, *Kultura i Historia* [Culture and History]. Lublin, 2013, no. 23 [online]. Available from: <http://doi.org/10.6084/m9.figshare.903714> [in Polish].
18. ERLI, Astrid. *Kultura pamięci. Wprowadzenie* [Memory in Culture. An Introduction]. Translated from the English by Agata TEPEREK. Warsaw: Warsaw University Press, 2018, 320 pp. [in Polish]. DOI : <https://doi.org/10.31338/uw.9788323534174>.
19. FIL, Andrzej. Ziemie rodzinne w pamięci moich przodków. Wspomnienie o wsi Zawój. [Family Lands in the Memory of My Ancestors. A Remembrance about the Village of Zawój]. In: *Bieszczady Odnalezione* [The Recovered Bieszczady Mountains], 2014, no. 2, pp. 113–120 [in Polish].
20. GŁOWACKA-GRAJPER, Małgorzata. Między pokoleniowy przekaz pamięci o Kresach Wschodnich II Rzeczypospolitej Polskiej [Intergenerational Transmission of the Memory on the Eastern Borderlands of the Second Polish Republic]. In: Adam ŚWIĄTEK, ed.-in-chief, *Krakowskie Pismo Kresowe* [The Cracovian Borderland Magazine]. Cracow, 2015, yr. 7, pp. 93–119 [online]. Available from: http://www.researchgate.net/publication/324515788_Miedzypokoleniowy_prze-

kaz_pamieci_o_Kresach_Wschodnich_II_Rzpospolitej_Polskiej (viewed 22.01.2021). DOI: <http://doi.org/10.12797/KPK.07.2015.07.06> [in Polish].

21. GŁOWACKA-GRAJPER, Małgorzata. *Transmisja pamięci. Działacze «sfery pamięci» i przekaz o Kresach Wschodnich we współczesnej Polsce* [Transmission of Memory. Activists of the Sphere of Memory and the Message about the Eastern Borderlands in Modern Poland]. Warsaw: Warsaw University Press, 2016, 304 pp. [in Polish]. DOI: <https://doi.org/10.31338/uw.9788323525950>.

22. GÓRNICKA-NASZKIEWICZ, Barbara. *Pamięć pokoleń. Tradycja kulturowa Kresowian subregionu głubczyckiego* [The Memory of Generations. The Cultural Tradition of the Kresovians of the Głubczyce Subregion]. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze [Polish Ethnological Society], 2018, 369 pp. [in Polish].

23. HALBWACHS, Maurice. *Spoleczne ramy pamięci* [The Social Framework of Memory]. Warsaw: Państwowe Wydawnictwo Naukowe [National Scientific Publishers], 1969, 435 pp. [in Polish].

24. KANIOWSKA, Katarzyna. Antropologia i problem pamięci [Anthropology and the Problem of Memory]. In: Zbigniew BENEDYKTOWICZ, ed.-in-chief, *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa. Antropologia kultury – etnografia – sztuka* [Contexts. Polish Folk Art. Cultural Anthropology – Ethnography – Art]. Institute of Art of the Polish Academy of Sciences. Warsaw, 2003, no. 3–4, pp. 57–65 [in Polish].

25. KAŻMIERSKA, Kaja. Współczesna pamięć komunikacyjna i kulturowa. Refleksja inspirowana koncepcją Jana Assmanna [Modern Communication and Cultural Memory. A Reflection Inspired by the Concept of Jan Assmann]. In: Elżbieta HAŁAS, ed.-in-chief, *Kultura jako pamięć. Post-tradycyjalne znaczenie przeszłości* [Culture as Memory. The Post-Traditional Meaning of the Past]. Cracow: Nomos Publishing House, 2012, pp. 43–62 [in Polish].

26. KRUKAR, Wojciech. Wojenne i powojenne migracje Bojków [The Military and Post-War Migrations of Boykos]. In: Jacek WOLSKI, ed., *Bojkowszczyzna Zachodnia – wczoraj, dziś i jutro* [Western Boykivshchyna: Yesterday, Today, and Tomorrow]. Warsaw: Instytut Geografii i Przestrzennego Zagospodarowania im. Stanisława Leszczyńskiego, PAN [Stanisław Leszczycki Institute of Geography and Spatial Organization of the Polish Academy of Sciences], 2016, pp. 17–63 [in Polish].

27. KUDELA-ŚWIĄTEK, Wiktoria. *Odpamiętane. O historii mówionej na przykładzie narracji kazachstańskich Polaków o represjach na tle narodowościowym i religijnym* [The Unremembered... An Oral History on the Example of the Narrative on Poles from Kazakhstan about National and Religious Repressions]. Cracow: Universitas Press, 2013, 376 pp. [in Polish].

28. PODNIESIŃSKA, Zofja. (Re)konstrukcja dzieciństwa traumatycznego [(Re)Construction of Traumatic Childhood]. In: Zofja PODNIESIŃSKA and Józef WRÓBEL, eds., *Trauma, pamięć, wyobraźnia* [Trauma, Memory, and Imagination]. Cracow: Jagiellonian University Press, 2011, pp. 63–71 [in Polish].

29. RICOEUR, Paul. *Pamięć, historia, zapomnienie* [Memory, History, and Oblivion]. Translated from the French by Janusz MARGAŃSKI. Cracow: Universitas Press, 2012, 689 pp. [in Polish].

30. SARYUSZ-WOLSKA, Magdalena. Posłowie. Teorie pamięci Aleidy Assmann [An Afterword. Aleida Assmann's Theories of Memory]. In: Magdalena SARYUSZ-WOLSKA, scientific editor, *Między historią a pamięcią. Antologia* [Between History and Memory. An Anthology]. Warsaw: Warsaw University Press, 2013, pp. 308–319 [in Polish].

31. SARYUSZ-WOLSKA, Magdalena. Wprowadzenie [An Introduction]. In: Magdalena SARYUSZWOLSKA, ed.-in-chief, *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka* [Collective and Cultural Memory. A Contemporary German Perspective]. Cracow: Universitas Press, 2009, pp. 7–38 [in Polish].

32. WYLEGAŁA, Anna. Child Migrants and Deportees from Poland and Ukraine after the Second World: Experience and Memory. *European Review of History: Revue européenne d'histoire*. 2015, vol. 22, no. 2, pp. 292–309 [online]. Available from: <http://dx.doi.org/10.1080/13507486.2015.1008411> [in English].

33. WYLEGAŁA, Anna. *Przesiedlenia a pamięć: studium (nie) pamięci społecznej na przykładzie ukraińskiej Galicji i polskich «Ziem Odzyskanych»* [Resettlement and Memory: A Study in Social Memory (and its Lack) on the Example of Ukrainian Halychyna and the Polish Recovered Territories]. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika [Nicolaus Copernicus University Press], 2014, 526 pp. [in Polish].

УДК 323.21/.23+394.3](477)

КУРОЧКІН ОЛЕКСАНДР

доктор історичних наук, професор, старший науковий співробітник відділу «Український етнологічний центр» Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3365-7266>

KUROCHKIN OLEKSANDR

a Doctor of History, a professor, a senior research fellow at the *Ukrainian Ethnological Centre* of the M. Rylskyi Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology (NAS of Ukraine). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3365-7266>

Бібліографічний опис:

Курочкін, О. (2021) До історії становлення та занепаду радянської ритуалістики. *Народна творчість та етнологія*, 1 (389), 69–78.

Kurochkin O, (2021) On the Issue of Formation and Decline of the Soviet Ritualism. *Folk Art and Ethnology*, 1 (389), 69–78.

ДО ІСТОРІЇ СТАНОВЛЕННЯ ТА ЗАНЕПАДУ РАДЯНСЬКОЇ РИТУАЛІСТИКИ

Анотація / Abstract

Мета статті – критично проаналізувати практику формування системи радянських свят і обрядів, розкрити їхню антигуманну, тоталітарну сутність і невідповідність цілям та завданням побудови демократичного суспільства. У статті використано загальнонаукові методи аналізу й синтезу.

Історичний метод допоміг у накопиченні первинних даних, отриманих з першоджерел і літератури з обраної теми. Аксиологічний метод уможливив розгляд ціннісного змісту й соціальної вартості радянської ритуалістики. Наукова новизна статті визначається тим, що вперше у вітчизняній культурології процеси впровадження і трансформації радянських свят і обрядів в Україні висвітлені в контексті формування ідеології тоталітарного режиму. На конкретних фактах продемонстровано, що від початку більшовицька влада здійснювала політику примусової секуляризації населення, витіснення з побуту (насамперед громадського) усіх форм і виявів релігійної і традиційно-народної ритуалістики. У своєму розвитку радянські свята й обряди пройшли кілька етапів, кожний з яких відповідав певному періоду становлення соціально-економічних відносин у Країні Рад, актуальним завданням у сфері перетворення ідеології та культури. Ядром системи святкових дат «червоного календаря» стали річниці Великої Жовтневої соціалістичної революції, День міжнародної солідарності трудящих та День Паризької комуні. Офіційні моделі та сценарії цих урочистостей набули канонічних форм у роки цілковитого панування сталінської тоталітарної диктатури.

Так звані нові соціалістичні звичаї і обряди були переобтяжені надмірною регламентацією, фальшивою патетикою, а також комуністичною пропагандою, тому неадекватно їх порівнювали зі штучними квітами.

Однією з головних вад радянської загальносоюзної обрядовості, яка, урешті-решт, призвела до її повного банкрутства, варто визнати цілковите ігнорування самобутності культури окремих народів, що населяли СРСР.

Ключові слова: радянські свята, ритуали, святковий календар, ідеологія, комуністичний тоталітаризм, національна ідентичність, демократія.

The article aims at critically analysing the practice of forming a system of Soviet holidays and rites, revealing their inhumane, totalitarian nature and inconsistency with goals and objectives of building a democratic society. The paper uses general scientific methods of analysis and synthesis.

The historical method was instrumental in accumulating initial data obtained from primary sources and literature on the topic under study. The axiological method made it possible to consider the value content and social worth of Soviet ritualism. The article's scientific novelty is determined by the fact that for the first time in national culture studies, the processes of introduction and transformation of Soviet holidays and rites in Ukraine are covered in the context of formation of the totalitarian regime's ideology. While using specific facts, the author shows that from the very beginning, the Bolshevik authorities pursued a policy of forcibly secularizing the population, the displacement from everyday life (primarily public one) all forms and manifestations of religious and traditional-folk ritualism. In their development, Soviet holidays and ceremonies went through several stages, each of which corresponded to a certain period of formation of socio-economic relations in the Soviet country, as well as to topical tasks in the realm of ideology and culture transformations. Anniversaries of the Great October Socialist Revolution, the Day of International Solidarity, May Day, the Day of the Paris Commune have become a core of the system of the *red-letter calendar* festive dates. Official models and scenarios of these celebrations have taken their canonical forms during the years of complete domination of the Stalinist totalitarian dictatorship.

The so-called new socialist customs and rites went through excessive regulation, false pathos, overdose of communist propaganda, and therefore, not without reason, they were compared to artificial flowers.

Total disregard for the particularity of culture of individual nations constituting the USSR should be considered one of the main defects of all-Soviet Union rituals, which has eventually led to their complete bankruptcy,

Keywords: Soviet holidays, rituals, festive calendar, ideology, communist totalitarianism, national identity, democracy.

На пострадянському і постсоціалістичному просторі кардинальні трансформації останніх десятиліть проходять під гаслами звільнення від тоталітарного минулого, деідеологізації всіх сфер духовного і громадського життя. Ця тенденція виявляється у відмові від старих ідеологічних міфів і доктрин, у відході від канонів жорсткої запрограмованості та політичного офіціозу. Повсюдно спостерігається втрата інтересу до свят, звичаїв, традицій соціалістичної доби, що пов'язано із втраченою зацікавленістю до закладених в їх основу цінностей. Разом з руйнуванням «радянської цивілізації» відбувається прискорений процес розкладу одержавлено-центральної «соціалістичної святково-обрядової системи», унаслідок чого зникає одномірність єдиного зразкового стандарту, відчуття належності до певної «інтернаціональної спільності» (по суті, штучно вигаданої).

Нинішню перебудову святково-обрядової системи в Україні варто трактувати як еволюційну форму перехідного процесу, що передбачає поступову заміну ритуальних традицій, їх модернізацію і закріплення в сімейній і громадсько-побутовій сфері. Трансформаційний процес, за спостереженнями філософів, включає «...і знищення, і переробку старого, і його адекватне відтво-

рення, і гібридизацію старого і нового, тобто змішані форми. Трансформаційний рух є багатоваріативним» [5, с. 208].

Упродовж існування більшовицького режиму проблематику радянських свят і обрядів у науковій літературі й публіцистиці висвітлювали в апологетичному ключі. Новостворені елементи соціалістичної культури всіляко прославляли і пропагували як «важливий засіб комуністичного виховання трудящих», «надійний механізм утвердження радянського способу життя», «дієвий метод боротьби з релігійними і націоналістичними пережитками» тощо. Критичний напрям історіографії щодо оцінки так званих комуністичних традицій і ритуалів, започаткований західними політологами, набув актуальності в країнах колишнього «соціалістичного табору» лише після його розвалу й краху всієї системи ідеологічної цензури.

Важливим теоретико-методологічним орієнтиром стала піонерська праця болгарського філософа Желю Желева «Тоталітарна держава». Спираючись на об'єктивні документальні матеріали, учений доводив, що «між нацистською і комуністичною політичними системами не лише немає суттєвої різниці, а якщо якась різниця і є, то вона не на користь комунізму» [1, с. 7].

На рубежі XX–XXI ст. з'явилося чимало нових досліджень, які розвінчують догмати і міфологеми «радянської цивілізації». Варто виділити серед них ті, що методологічно і змістовно прислужилися у висвітленні нашої проблематики.

Розвідка «Обряди і свята» О. Різник і О. Гриценко побачила світ у 1998 році, коли лише набирав оберти процес декомунізації в нашій країні. Це не завадило авторам, відкинувши радянські ідеологічні штампи, розробити новаторську концепцію еволюції святково-обрядової культури на теренах України від доби язичництва до наших днів. Свято і святкування ними потрактовані як феномен популярної культури, в основі якої виразно простежується «розщеплення на сакрально-ритуальну та світську, власне дозвіллеву частину» [11, с. 482].

Ідеологічний аспект впровадження радянських свят в Україні й прояви опозиційних настроїв населення щодо цієї політичної кампанії на широкому документальному матеріалі висвітлені в публікації Ю. Каганова.

Певний внесок у розкриття обговореної проблематики здійснив і автор цих рядків [6]. Предметом нашого аналізу були тенденції розвитку святково-обрядової культури в Україні останнього століття. Як показали матеріали дослідження, ця масова форма людської життєдіяльності чутливо реагує на зміни соціально-економічного, політичного й культурного оточення, таким чином підтвердивши той факт, що ніхто і ніщо не може уникнути тиску історії. До речі, у цьому контексті буде доречно навести думку авторитетного польського соціолога К. Жигульського: «Структури святкових обрядів можуть бути пояснені лише на основі історичного знання» [2, с. 141].

Виклад основного матеріалу дослідження. Прийшовши до влади під прапором демократичних прав і свобод особи, рівноправ'я всіх трудящих, у реальній дійсності більшовики побудували в СРСР суспільство казарменого типу, де невпізнанно

були спотворені інститути народовладдя, які, утім, і надалі декларували.

У своєму розвитку радянські свята й обряди пройшли кілька етапів, кожний з яких відповідав певному періоду становлення соціально-економічних відносин у Країні Рад, актуальним завданням у сфері перетворення ідеології та культури. Від початку більшовицький режим здійснював політику примусової секуляризації населення, у руслі якої проводив послідовний курс на заборону і витіснення з побуту (насамперед громадського) усіх форм і виявів релігійної ритуалістики. Об'єктом жорстоких і масових репресій стали священнослужителі як християнських, так і нехристиянських конфесій і деномінацій. Радянська влада переслідувала духовенство і віруючих, руйнувала храми, грабувала культові цінності. Вона відділила церкву від держави, школу від церкви, встановила свободу віри і безвір'я, скасувала всі привілеї для духовенства, з метою девальвації церковного впливу на населення ввела законодавче нормування шлюбно-сімейних стосунків.

Основи радянської святково-обрядової системи були закладені на зламі 20-х років XX ст., у період «червоної обрядовості». Тоді, щоб протидіяти церковній обрядовості, стали запроваджувати «червоні весілля», «червоні хрестини», громадянські панахиди й «червоні похорони». Представники комсомольського й партійного активу влаштовували «червоний великдень» і «червоне різдво», супроводжували масовими агітаційними діями й видовищами.

Широке відзначення «комсомольського різдва» або «червоної коляди» в Україні припадає на 1922–1923 роки. Настрої «ура – атеїзму» яскраво виявлені в революційних гаслах цієї епохи:

Старе гнеться,
В порох третється,
З вівтарів тікають боги [12].

Поширеними формами масової політичної агітації щойно проголошеної радянської влади були мітинги, маніфестації, процесії

із червоними прапорами, театралізовані вистави, присвячені революційним подіям і пам'ятним датам. Убачаючи в цих спланованих заходах стихійний вияв народної творчості й небувалий порив ентузіазму людей нового суспільства, 1920 року А. Луначарський патетично заявив: «Абсолютно безперечно, що головним художнім породженням революції завжди були й будуть народні свята» [8, с. 84]. Наступний хід історії радянського суспільства, на жаль, не підтвердив це оптимістичне пророцтво.

За задумом більшовицьких ідеологів «нова радянська обрядовість» мала принципово відрізнятись від старої – релігійної, глибоко чужої світогляду будівників соціалізму. Проте вона активно послуговувалася моделями і канонами церковної святковості, трансформувавши їх на свій лад: літургії поступилися місцем партійним зборам, кондаки й акафісти – революційним пісням, ікони і хрести – портретам вождів революції тощо.

Неодмінним атрибутом радянських свят стала червона п'ятикутна зірка – символ братерства і солідарності трудящих усіх континентів Землі. Спочатку на ній були зображені плуг і молот – знаряддя праці селянина і робітника. У 1922 році плуг і молот замінили на серп і молот [9, с. 93].

У перші пожовтневі роки сформувалася традиція святково відзначати «комуністичні суботники». Це була одна з форм добровільної безоплатної праці для загального добра. Згідно із церемоніалом, перед початком суботника проводили короткий мітинг, виголошували рапорт-наказ, потім, під звуки оркестру, зі співом революційних пісень, зі транспорантами учасники розходилися по робочих місцях. У сільському побуті виникли нові форми трудової обрядовості, пов'язані з відмовою від застарілої техніки («поховання сохи»), а також утвердженням нової (зустріч першого трактора та інших сільськогосподарських машин). Важливо зауважити, що «червона обрядовість» 1920-х років мала характер політичної кампанії, була позначе-

на елементами формалізму, декларативності, войовничого атеїзму, тому не мала підтримки серед широких верств.

З метою встановлення спільного з іншими народами обчислення часу в Росії, згідно декрету Ради Народних комісарів від 24 січня (6 лютого), почали вести літочислення за григоріанським календарем, замість юліанського, який відставав на 13 днів. Тоді ж, наслідуючи досвід Великої Французької революції 1789–1793 років, розпочався процес створення нової системи пам'ятних святкових дат. Ядром «червоного календаря» стали річниці Великої Жовтневої соціалістичної революції, День міжнародної солідарності трудящих – Перше травня та День Паризької комуни. Офіційні моделі та сценарії цих урочистостей набули канонічних форм на другому етапі формування системи радянських свят і обрядів, у роки цілковитого панування сталінської тоталітарної диктатури. Більшовицька міфологія Жовтень 1917 року осмислювала як свято «першопочатку», вікопомний рубіж, від якого відраховували всю наступну історію «прогресивного людства». За радянських часів це свято кваліфікували як найголовніше «свято свят», як «інтернаціональне свято всіх радянських народів і водночас національне свято кожної нації» [4, с. 45]. Основний ідейний зміст жовтневих урочистостей реалізували в громадській, публічній сфері за допомогою таких випробуваних засобів святкової інтеграції, як парад, демонстрація, урочисті збори, мітинги, концерти, спортивні видовища тощо. Ці заходи ретельно готували й організовували. Затверджені в партійних органах сценарії святкових урочистостей чітко визначали потрібні гасла, атрибутику, кількість учасників, відповідальних осіб й абсолютно виключали будь-яку імпровізацію та самодіяльність.

«Централізація “святкової справи” в СРСР, – як зазначили культурологи О. Різник і О. Гриценко, – призвела до вироблення стандартної та неухильно дотримуваної схеми проведення свят, що в кожному кон-

кретному випадку відрізнялися хіба що ступенем повноти (залежно від рівня політичної значущості свята)» [11, с. 491].

Свято Першого травня також належало до рангу головних і основоположних. Воно було встановлено на відзнаку героїчного виступу робітників Чикаго 1 травня 1886 року, коли багатотисячна демонстрація вийшла на вулиці міста з вимогою 8-годинного робочого дня і поліпшення умов праці. Демонстрацію було розстріляно, що викликало хвилю обурення в багатьох країнах світу. В липні 1889 року Установчий конгрес II Інтернаціоналу прийняв рішення про щорічне відзначення дня єдності й братерства трудящих. Відтоді Першотравень набув усесвітнього визнання як свято міжнародної солідарності і боротьби за свої права всіх людей найманої праці.

Кульмінаційним моментом найбільших державних свят у СРСР (7 листопада, 1 Травня) були помпезні військові паради, покликані продемонструвати міць і велич радянського ладу та його опори – «робітничо-селянської армії». Зразком для наслідування слугували церемоніали на Червоній площі в Москві, проходження яких радіо і телебачення транслювали на всю країну й за кордон. Дещо скромніше, але за тим же сценарієм, проходили військові паради у столицях союзних республік, великих містах і обласних центрах.

Традиційний радянський ритуал святкування річниці Жовтневої революції і Першотравня обов'язково містив й урочисту демонстрацію – ходу великої кількості людей – представників виробничих, учбових, медичних та інших колективів з портретами, прапорами і транспорантами головною вулицею чи площею міста повз трибуну з керівництвом певного рівня: республіканським, обласним, районним, міським. Загальносоюзною трибуною вважали мавзолей з мощами В. І. Леніна, звідки святкову ходу трудящих вітали члени ЦК КПРС та уряду. Пропагандистська мета церемоніального проходження колон полягала у

возвеличенні переваг соціалістичного ладу, утвердженні «непорушного союзу» народу з «рідною комуністичною партією – організатором і натхненником усіх перемог». Участь у демонстраціях уважали почесним обов'язком, однак її строго контролювали відповідні партійні органи, керівники адміністрації та профспілок. Заздалегідь затверджений план святкових заходів диктував порядок проходження колон, кількість необхідного реквізиту, тематику гасел і музичного супроводу. Відхилення від затвердженого сценарію розглядали як прорахунки в ідеологічній роботі.

Директивне насадження в побут нової системи свят і обрядів не було безконфліктним. За Ю. Кагановим, цей процес «зустрічав спротив у частини нонконформістського населення, що відчувало приховану мету вихолощення і нівелювання національних традицій і релігійності українського населення...» [3, с. 191]. На підтвердження свого висновку дослідник навів низку промовистих документів, що ілюструють критичне ставлення людей до радянської ритуалістики. Такі випадки, як правило, ретельно приховували, а інформацію про них зберігали в архівах спецслужб під грифом «цілком таємно» [3, с. 191].

І в найтяжчі тоталітарні роки святкове дозвілля залишалося певним «острівцем свободи», коли людині, усамітнівшись або в колі родичів і знайомих, удавалося бодай на годину звільнитися від реалій сумної дійсності. Святковий простір відкривав можливість для задоволення елементарних життєвих і культурних потреб, сприяв емоційній розрядці та релаксації. Позбавившись ідеологічної цензури, за святковим столом люди вільно обмінювалися новинами, розповідали політичні анекдоти, співали, слухали музику, веселилися тощо. Святкові «полегшення» відчували навіть в'язні сталінських виправних таборів і в'язниць. У дні великих революційних свят каральний режим дещо послаблювався, і можна було сподіватися на доважку до злиденної харчової пайки.

У системі комуністичної ідеології СРСР Дню Радянської Армії та Військово-Морського флоту, який відзначали 23 лютого, була відведена роль дієвого стимулу військово-патріотичної пропаганди й зміцнення «непорушної єдності» народу та його армії. Оскільки більшість чоловіків так чи інакше була причетна до військової служби, то свято 23 лютого поступово трансформувалося на універсальний «чоловічий день» – своєрідний гендерний перевертень Міжнародного жіночого дня – 8 Березня.

Помітне місце в системі загальнодержавної обрядовості займали річниця створення СРСР та «братніх республік», ювілеї Комуністичної партії, знаменні дати з історії КПРС, ВЛКСМ та міжнародного пролетарського руху. Прикметно, що їх відзначали лише на офіційному рівні й, по суті, вони не впливали на сферу сімейно-побутового життя.

За висновками вітчизняних культурологів, здійснювана в Країні Рад «політика агресивного “внесення святковості в побут” чималою мірою спричинила розмивання уявлень про свята, навіть його девальвацію» [11, с. 493]. Показове в цьому плані те, що до рангу «загальнонародних свят» підносили чергові партійні з'їзди і пленуми КПРС, вибори до рад народних депутатів тощо. Характерною окрасою подібних «святкових» заходів були виступи духових оркестрів і торгівля «дефіцитом».

Важлива роль у формуванні соціалістичного способу життя і комуністичному вихованні трудящих належала культу вождів КПРС і, особливо, постаті В. І. Леніна – «творця більшовицької партії і Країни Рад». Якщо справедливо розглядати радянську ідеологію як своєрідну квазі-релігію, то образ Леніна в ній виступає як кумир або ікона. Без портрета або скульптурного зображення «вождя всіх пролетарів» не обходилося жодне державне свято або ритуал. У вишах проходили «ленінські заліки», у школах – «ленінські уроки», на заводах і фабриках – «ленінські вахти», у спеціальних

ленінських музеях, кімнатах і куточках – піонерські лінійки, прийом у піонери, у комсомол, урочисте вручення паспортів громадян СРСР тощо. З 1925 року почали відзначати день народження Леніна, що його вважали однією з найважливіших дат «червоного календаря». Основний пафос цього свята полягав у засвоєнні широкими верствами населення ленінської теоретичної спадщини й пропаганді досягнень радянського ладу.

Надмірна фетишизація образу Леніна набувала космічних масштабів і форм, що явно переходило за межі здорового глузду. Наведемо лише один яскравий приклад хвалебно-ювілейного марнослів'я, під яким підписався Віктор Романюк:

Леніним світиться кожна стеблина,
Леніним світиться кожна людина,
Леніним світиться світ.
Всесвіт, осяяний величчю Леніна,
Всесвіт, овіяний вічністю Леніна,
Рушив за щастям в політ.

У часи жорстокого сталінського терору і Голодомору, коли мільйони людей за пайку хліба важко працювали, немов раби, у виправних таборах, на зонах, колгоспах тощо, у СРСР з помпою запроваджували нові професійні свята і трудові обряди. Саме в цей період були законодавчо встановлені День залізничника, День шахтаря та інші свята.

У трудових колективах почали практикувати обряди посвячення в робітники, хлібороби, вшанування переможців соціалістичного змагання. Головна мета цих заходів полягала в активізації, заради успішного виконання накреслених партією планів «сталінських п'ятирічок», людського фактору засобами ідеологічної маніпуляції у сфері праці.

Західні советологи глузували, що в СРСР – «кожна собака має своє свято», спостерігаючи, як у країні з'являлися все нові і нові професійні свята: День тваринника, День механізатора, День комунального працівника тощо. Враховуючи постійну тенденцію сучасного високотехнологічного виробництва до виокремлення нових фахо-

вих спеціалізацій, число яких значно перевищує 1000, намагання забезпечити всіх працівників своїми професійними святами явно тяжіло до абсурдних проєктів.

Тоталітарний більшовицький режим постав на принципах єдиновладдя і бюрократичного центризму, тому він завжди вороже ставився до різних форм і проявів місцевої, регіональної, а надто національної своєрідності. Показові в цьому плані жорсткі репресії влади щодо учасників масових заходів у Києві 22 травня на честь перепоховання Тараса Шевченка на Чернечій горі в Каневі. Заборона відзначати ті події і дати, що підживлювали історичну пам'ять і національну ідентичність, була характерною ознакою радянського ідеологічного дискурсу.

60–80-ті роки XX ст. охоплюють третій етап формування системи радянських свят і обрядів. В атмосфері відносної демократизації радянського суспільства (після засудження культу Сталіна в СРСР) розпочався масовий обрядотворчий рух. Саме в цей період у багатьох областях України здобули поширення адаптовані до сучасних умов календарні народні традиції, що найменше перебували під впливом церковних догматів. Ідеться про звичаї та фольклор Нового року, проводів Зими (Масляної), зустрічі Весни, Івана Купала, обжинків тощо. У системі радянської обрядовості вони ввійшли у статусі вторинних регенерованих форм фольклору, зазнавши відповідної ідеологічної редакції з обов'язковою апологетикою існуючого державного устрою.

Водночас успадкована від більшовизму жорстка ідеологічна доктрина під прапором войовничого атеїзму насаджувала насторожено-негативне ставлення до всього комплексу давньої селянської обрядовості й фольклору, які ототожнювали з реакційними пережитками. На практиці цей курс здійснювали не стільки засобами агітації і переконання, скільки методами командно-адміністративного натиску. Учасників традиційних новорічних обходів з «Маланкою», «Козою», різдвяною «зіркою» і вертепом

часто штрафували, саджали на 15 діб за порушення громадського порядку, учням шкіл за участь у колядуванні знижували оцінки за поведінку тощо. Усе це, звичайно, прискорювало природний процес відмирання автентичних обрядових звичаїв.

У загальному руслі комуністичної пропаганди знаменною кульмінацією стало Свято Перемоги – 9 Травня, встановлене 1965 року Верховною Радою СРСР на ознаменування перемоги над фашистською Німеччиною у Другій світовій війні. Важливе місце в образній символіці цього свята відіграють пам'ятники, обеліски, хрести, братські могили, меморіали Невідомого солдата, кургани Слави тощо, присвячені всім тим, хто віддав своє життя за свободу і незалежність Вітчизни. За допомогою ретельно підібраних гасел, прикладів, художніх творів і образів, символічних акцій і ритуалів у масову свідомість радянських людей вживлювали вигідний для правлячого режиму погляд на війну, її причини і наслідки. Радянський міф про Велику Вітчизняну війну досі активно використовують у пропаганді та ідеологічних маніпуляціях тоталітарної влади путінської Росії.

Серед свят, які виникли в період «розвинутого соціалізму» і, по суті, торували дорогу до побудови нового демократичного суспільства, варто назвати одеську «Гуморину». Заснування її припадає на 1973 рік. Однак карнавальний сміх важко утримувати в певних межах. Перелякана зростаючими масштабами вуличних «неконтрольованих дійств» і боячись можливих ідеологічних диверсій, влада 1977 року заборонила «Гуморину». Друге її народження відбулося через десятиліття – 1987 року, на хвилі лібералізації радянського режиму часів правління М. Горбачова [7].

Зусиллями місцевої державної партноменклатури Україна в часи «брежнєвського застою» вийшла на позиції союзного флагмана в галузі радянської обрядовості: регулярно проводили конференції, семінари, наради, присвячені посиленню ролі нових

свят, традицій і обрядів у комуністичному вихованні трудящих. Великими тиражами виходили книги, брошури, буклети, у яких з марксистсько-ленінських позицій висвітлювали різні аспекти актуальної теми.

Активну діяльність розгорнула започаткована ще 1969 року Комісія з радянських традицій, свят та обрядів при Раді Міністрів УРСР, яка координувала зусилля відповідних підрозділів при виконкомх обласних, міських, районних, сільських і селищних Рад народних депутатів. На основі узагальнення «передового досвіду» республіканська комісія розробляла (з метою активного впровадження на місцях) типові сценарії та рекомендації з проведення Свята Перемоги, урочистих обрядів вручення паспорта громадянина СРСР, проводів до Збройних сил СРСР, посвячення в робітники і хлібороби, вшанування ветеранів праці, шкільного Свята Першого дзвоника, урочистих реєстрацій шлюбу, новонародженого тощо. Ці методологічні матеріали чітко унормовували використання символів і атрибутів, диктували бажаний зміст промов учасників ритуалу, залишаючи мало місця для імпровізації та самодіяльності. Так, залежно від розмірів сцени, для виготовлення художнього оформлення приміщення з нагоди Свята Перемоги пропонували такі параметри: «... орден “Перемога”: діаметр до 3 м; довжина стрічки, що зображує ордени Слави – не більше 6 м; довжина гілки дуба і лавра – не менше 2 м кожна; висота цифр – не менше 80 см» [10, с. 21].

В УРСР створили єдину систему підготовки і перепідготовки кадрів, здатних фахово вести обрядотворчу роботу, значну увагу приділяли й питанням розвитку і функціонування обрядової та ритуальної служб. Матеріально-технічну базу цих процесів забезпечувала розгалужена мережа спеціальних закладів: «Палац щастя», «Кімната щастя», святкові зали, салони, фірми ритуальних послуг, магазини ритуальних аксесуарів тощо.

Так звані нові соціалістичні звичаї та обряди нівелювалися від надмірної регламентації, фальшивої патетики, передозування кому-

ністичною пропагандою, що дало підстави порівнювати їх зі штучними квітами. Однією з головних вад цілеспрямованої діяльності із формування загальносоюзної обрядовості, яка, урешті-решт, призвела до повного банкрутства останньої, варто визнати цілковите ігнорування самотності культури окремих народів, що населяли СРСР, намагання виробити для всіх, по суті, однакові, уніфіковані обряди і свята.

Лише в останні десятиліття існування СРСР, коли стало модним говорити про перебудову і «соціалізм із людським обличчям», у країні дещо послабився ідеологічний контроль, що сприяло пробудженню демократичних процесів та ініціатив. Саме в часи «горбачовської перебудови» в Україні та в інших союзних республіках набрав поширення новий тип свята – День міста, який населення одразу позитивно сприйняло. Натомість провальною виявилася ініціатива запровадження «безалкогольних свят», яку активно пропагували також у рамках «горбачовської антиалкогольної кампанії» 1985–1986 років. Вона запам'яталася численними жартами й іронічними гаслами, на зразок: «Від безалкогольного весілля до непорочного зачаття».

Здійснений у СРСР історичний експеримент із розробки та впровадження у громадський і сімейний побут радянських свят і обрядів, зрештою, виявився нежиттєздатним. Відмову більшості українського суспільства від моделей і стереотипів ритуалістики радянської доби в умовах побудови незалежної держави розглядаємо як один з напрямів подолання недавнього тоталітарного минулого.

Наведемо лише кілька промовистих фактів, що характеризують процес подолання спадщини радянських традицій у незалежній Україні. Скасування колоніального статусу й набуття державної самостійності створили передумови для згортання і ліквідації головних загальнорадянських свят і свят колишньої метрополії. Логічно і безболісно відійшли в минуле річниці утворення СРСР та «братніх республік», ювілеї комуністичної партії та її вождів, знаменні дати з історії ВЛКСМ та міжнародного пролетарського руху.

Падіння тоталітарного режиму супроводжувала швидка девальвація комуністичної ідеології і всіх, пов'язаних із нею цінностей та авторитетів. Наочним підтвердженням вищевисловленого може слугувати перманентний процес знесення пам'ятників В. І. Леніна на теренах України, біля яких, за усталеним канonom, розгорталися головні офіційні урочистості, усілякі церемонії і ритуали. Зауважимо й на такій особливості, що в одних регіонах (наприклад, західних) «ленінопад» проходив швидше, аніж в інших (Схід, Південь). Ступінь збереження пам'ятників і топонімів радянського режиму на певній території є певним індикатором політичних настроїв і симпатій місцевого населення.

За умов загального зубожіння верств українського народу і зростання розшарування суспільства для значної частини наших громадян, особливо літнього віку, не втратили своєї привабливості популістські ідеали і символи радянського ладу. І тому не дивно, що лише в лютому 2000 року «правій» більшості українського парламенту законодавчо вдалося скасувати відзначення річниці Жовтневої революції як загальнодержавного свята.

В останні роки відчутне прагнення відійти від старих тоталітарних штампів на користь нових демократичних форм презентації Свята Перемоги. Це виявляється, зокрема, у відмові від проведення помпезних військових парадів і заміні імперської георгіївської стрічки, якою хизується путінська Росія, на червоний мак – загальноєвропейський символ вшанування загиблих у Другій світовій війні.

У контексті сучасних політичних і економічних реалій у суспільстві помітно змінилося ставлення до Дня солідарності трудящих – 1 Травня. Втративши свій революційний пафос, це свято перетворилося на своєрідні весняні канікули, коли кожен займається важливими для себе справами: відпочиває, подорожує, обробляє землю в селі або на власній дачі.

Індиферентне ставлення громадськості до «ідеологічної начинки» офіційних державних свят – характерна ознака наших днів. Дедалі

складніше узгоджувати сакральну й рекреаційну функції масових святкових заходів.

Радянські свята й обряди, які протягом багатьох років капілярно проникали в усі пори життя українського суспільства, з поваленням «соціалістичного ладу» одночасно не зникли. Їхні збіднені ретро-моделі інколи ще тиражують і нині, значною мірою через консервативність побутової сфери і пасивність творчого активу. Після відходу від жорсткої одержавленої політики радянських масових свят, що функціонували під пресом ідеологічної цензури в руслі інтернаціоналізації і русифікаторської нівеляції, сьогодні процеси святотворення здебільшого відбуваються стихійно, без належного контролю, координації і програмування. Сподівання на те, що все вирішиться само собою, завдяки спонтанній ініціативі широких верств суспільства, є ілюзорними і наївними. Якщо ми не хочемо жити за чужими стандартами і звичаями, варто активно пропагувати і запроваджувати свої, довіривши цю відповідальну справу фахівцям. У цьому контексті доречно підкріпити зазначені міркування висловом філософа К. Ясперса: народу «треба сказати, чого він хоче» [13, с. 142], також нагадати компетентну рекомендацію А. Луначарського: «Справжнє свято повинно бути організоване, як все на світі, що має тенденцію справити високоестетичне враження» [8, с. 85].

Висновки. Здійснений нами комплексний аналіз досвіду формування системи радянських свят та обрядів як інтегральної складової ідеології комуністичного тоталітаризму виявив її нежиттєздатність і несумісність із векторами розвитку сучасної демократичної України.

Ренесансна смуга в еволюції української нації після здобуття державної незалежності, безумовно, сприяла оживленню інтересу до проблем менталітету, історичної пам'яті, національного самоусвідомлення та культурного самоствердження. На цій хвилі помітне прагнення збагатити сучасний святковий простір за допомогою «національного продукту» – фольклорної спадщини укра-

їнців та різних етнічних меншин. Звернення до багатих джерел народної творчості дозволить активно протистояти механічному засвоєнню уніфікованих споживацьких стандартів масової культури.

Загальновизнана система святково-обрядових традицій – становий хребет культури і духовності кожної нації. Задовільний стан

цієї системи впливає на всі сфери життєдіяльності загального державного організму. Завдання полягає в тому, щоб забезпечити активну роль святково-обрядової культури в процесах зміцнення української незалежності, консолідації політичної нації, утвердження громадянського суспільства з високими гуманістичними цінностями.

Список використаних джерел

1. Желев Желю. Фашизм. Тоталитарное государство. Москва : Агентство печати «Новости», 1991.
2. Жигульский К. Праздник и культура : Праздники старые и новые : Размышления социолога. Москва : Прогресс, 1985.
3. Каганов Ю. Радянські свята та обряди у контексті ідеологічної політики в Україні другої половини ХХ ст. *Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету*. Запоріжжя, 2013. Вип. 36. С. 186–194.
4. Кампарс П. П., Закович Н. М. Советская гражданская обрядность. Москва : Мысль, 1967.
5. Кримський С. Б. Запити філософських смислів. Київ : Парапан, 2003.
6. Курочкін О. В. Святковий рік українців (від давнини до сучасності). Біла Церква : Вид. Пшонківського О. В., 2014.
7. Курочкін О. В. Святково-обрядова культура. Вибрані праці. Київ : Ліра-К., 2018.
8. Луначарский А. В. О массовых празднествах, эстраде, цирке. Москва : Искусство, 1981.
9. Попов Б. В. (сост.) Советские традиции, праздники и обряды. Словарь-справочник. Киев : Политиздат Украины, 1988.
10. Рекомендації по відзначенню Свята Перемоги радянського народу у Великій Вітчизняній війні 1941–1945 років. Київ, 1981.
11. Різник О., Гриценко О. Обряди і свята. *Нариси української популярної культури*. Київ : УЦКД, 1998. С. 481–501.
12. Селянська правда. 1922. 12 січ.
13. Ясперс К. Смысл и назначение истории / [пер. с нем.]. Москва : Республика, 1994.

References

1. ZHELEV, Zhelyu, *Fascism. A Totalitarian State*. Translated from Bulgarian by Aleksandr ABRAMOV. Moscow: News Press Agency, 1991 [in Russian].
2. ŻYGULSKI, Kazimierz. *Festival and Culture: Old and New Holidays: Reflections of a Sociologist*. Moscow: Progress, 1985 [in Russian].
3. KAHANOV, Yuriy, Soviet Holidays and Ceremonies in the Context of Ideological Policy in Ukraine in the Second Half of the XXth Century. In: Fedir TURCHENKO, ed.-in-chief, *Scholarly Works of the Zaporizhia National University's Faculty of History*. Zaporizhzhia, 2013, iss. 36, pp. 186–194 [in Ukrainian].
4. KAMPARS, Piotr, Nikolay ZAKOVICH. *Soviet Civil Ceremonies*. Moscow: Thought, 1967 [in Russian].
5. KRYMSKYI, Serhiy. *Requests for Philosophical Meanings*. Kyiv: Parapan, 2003 [in Ukrainian].
6. KUROCHKIN, Oleksandr. *Festive Year of the Ukrainians (From the Times of Yore to the Present)*. Bila Tserkva: Oleksandr Pshonkivskyi Publisher, 2014, 385 pp. [in Ukrainian].
7. KUROCHKIN, Oleksandr. *Festive and Ceremonial Culture. Selected Works*. Kyiv: Lyre-K., 1978, 189 pp. [in Ukrainian].
8. LUNACHARSKIY, Anatoliy. *On Mass Festivals, Variety, and Circus*. Compiled, edited, prefaced, and annotated by Simon DREYDEN. Moscow: Art, 1981 [in Russian].
9. POPOV, Boris, compiler. *Soviet Traditions, Holidays, and Rites: A Reference Dictionary*. Kyiv: Publishing House of Political Literature of Ukraine, 1988 [in Russian].
10. *Recommendations for Celebrating the Victory Day of the Soviet people in the Great Patriotic War of 1941–1945*. Kyiv, 1981 [in Ukrainian].
11. RIZNYK, Oleksandr, Oleksandr HRYTSENKO. Rites and Holidays. In: Oleksandr HRYTSENKO, ed., *Essays on the Ukrainian Popular Culture*. Kyiv: Ukrainian Centre for Cultural Studies' Institute of Cultural Policy, 1998, pp. 481–501 [in Ukrainian].
12. The Peasant Truth, 1922, January 12 [in Ukrainian].
13. JASPERS, Karl. *The Sense and Purpose of History*. Translated from the German by M. LEVINA. Moscow: Republic, 1994 [in Russian].

УДК 392.3(94)

РОМАНЕНКО ОЛЕНА

кандидат політичних наук, молодший науковий співробітник Державної установи «Інститут всесвітньої історії НАН України»

ROMANENKO OLENA

a Ph.D. in Political Sciences, a junior research fellow at Global and Civilizational Processes Department of the State Establishment *Institute of World History of the National Academy of Sciences of Ukraine*

Бібліографічний опис:

Романенко, О. (2021) Родина як цінність в Австралії (від перших поселенців до початку XX століття). *Народна творчість та етнологія*, 1 (389), 79–87.

Romanenko, O. (2021) Family as a Value in Australia (From the Earliest Settlements to Early XXth Century). *Folk Art and Ethnology*, 1 (389), 79–87.

РОДИНА ЯК ЦІННІСТЬ В АВСТРАЛІЇ (від перших поселенців до початку XX століття)

Анотація / Abstract

Історія Австралійського континенту і європейських колоністів становить інтерес для українських і зарубіжних дослідників. Серед австралійських учених основні наукові розвідки сконцентровані на історіях окремих родин (включаючи збережені документи про аборигенів, родини перших поселенців або долі окремих людей, так чи інакше пов'язаних з родиною в Австралії), більш пізній період досліджень включає історії родин переміщених осіб, переселенців із Центрально-Східної Європи. Окремі статті присвячені формуванню нового типу родин і поняття сім'ї та дому після 50-х років XX ст.

У цій роботі зроблено огляд ролі жінки в австралійській родині, інтерпретовано поняття родини та окреслено зміни, які відбулися у ставленні до дитини напередодні Першої світової війни.

На нашу думку, визначити, яку роль відігравала жінка на ранніх етапах створення нової колонії та пізніше – у перші десятиліття новоствореного Австралійського Союзу, – є цікавим дослідженням у питаннях міжетнічних стосунків, національної політики, гармонізації суспільних процесів та розвитку культури. Адже саме сім'я є основою суспільства, первинним джерелом знань та умінь, які людина переносить у комунікацію з оточуючим світом. Тому метою статті є визначення, яким було родинне життя австралійських колоністів. З мети постають такі завдання:

- розглянути, яким було становище жінки в австралійському суспільстві на межі XIX–XX ст.;
- визначити, які погляди австралійці мали на виховання дітей та як залучали їх до родинного життя;
- окреслити місце та можливості жінки отримати оплачувану роботу;
- простежити, як нові медичні винаходи й поява нових медичних спеціальностей вплинули на відношення до жінок і дитини.

Від початку XX ст. і до початку Першої світової війни інститут родини в Австралії суттєво змінювався. Від перших поселенців родина, хоча і не завжди оформлена за церковними законами, була важливою цінністю в Австралії. Брак жінок і нерівномірна гендерна рівновага в суспільстві сприяли повазі до жінки та можливості через шлюб або «цивільну родину» покращити своє матеріальне й соціальне становище. З 20-х років XX ст. цінністю стає не лише

родина, а й дитина, з'являються нові спеціалізації лікарів, що мали допомогти батькам у лікуванні та вихованні дітей. Меншу кількість дітей, яку потрібно було виховувати, зрівноважив більший натиск на обов'язки батьків, зокрема мами. Те, що кількість членів родини змінилася, призвело до нових пошуків її місця в системі соціальних відносин.

Ключові слова: Австралія, колоністи, імміграція, родина, діти.

The history of the Australian continent and European colonists there is of interest for Ukrainian and foreign researchers. Among Australian scholars, major scientific main research is focused on histories of separate families (including preserved documents on Aborigines, families of the earliest settlers, or the fates of individuals one way or another related to the phenomenon of family in Australia). The later studies embrace the families of Displaced Persons and settlers from Central-Eastern Europe. Some articles deal with the formation of a new type of family, as well as of the concept of family and home upon the 1950s.

This paper reviews the role of women in an Australian family, interprets the concept of family, and outlines the changes that have occurred in the attitude towards children on the eve of the First World War.

In our opinion, determining the role played by women in the early stages of a new colony formation and later – in the first decades of the newly established Australian Union, – is an interesting study in terms of interethnic relations, national policy, and harmonization of social processes and cultural development. After all, a family is the basis of society, the primary source of knowledge and skills, which a person transfers to communication with the outside world. Therefore, the purpose of the article is to determine what the family life of the earliest Australian colonists was. The following tasks arise from the purpose:

- to consider the position of women in the Australian society at the turn of the 19th and 20th centuries;
- to determine what views the Australians had on parenting, and how they involved children in family life;
- to outline the place and opportunities for women to get the paid work;
- and to examine how new medical inventions and the emergence of new medical specialties have affected attitudes towards women and children.

From the early 20th century to World War I, the institution of family in Australia had significantly changed. From the earliest settlers, a family, although not always governed by church law, was an important asset in Australia. The lack of women and the uneven gender balance in society have contributed to the respect for women and their opportunities to improve their financial and social situations through marriage or the *civil family*. Since the 1920s, not only a family but also a child has become a value, and new specializations of physicians have appeared to help parents in treatment and upbringing of children. The fewer children needed to be raised were offset by the greater pressure on the responsibilities of parents, especially mothers. The fact that the number of family members had changed has led to a new search for a family's place in the system of social relations.

Keywords: Australia, colonists, immigration, family, children.

Актуальність. Історія Австралійського континенту і європейських колоністів становить інтерес для українських і зарубіжних дослідників. У 1788 році родина, що становила фундаментальний елемент європейської системи цінностей як інститут, майже не існувала серед жителів першої колонії, хоча діти в колоністів були.

На нашу думку, визначити, яку роль відігравала жінка на ранніх етапах створення нової колонії та пізніше – у перші десятиліття новоствореного Австралійського Союзу, – є цікавим дослідженням у питаннях міжетнічних стосунків, національної політики, гармонізації суспільних процесів та розвитку культури. Адже саме сім'я є основою суспільства, первинним джерелом знань та умінь, які людина переносить у комунікацію з оточуючим світом. Тому **метою даної стат-**

ті є визначення, яким було родинне життя австралійських колоністів.

З мети постають такі завдання:

- розглянути, яким було становище жінки в австралійському суспільстві на межі ХІХ–ХХ ст.;
- визначити, які погляди австралійці мали на виховання дітей та як залучали їх до родинного життя;
- окреслити місце та можливості жінки отримати оплачувану роботу;
- простежити, як нові медичні винаходи й поява нових медичних спеціальностей вплинули на відношення до жінки і дитини.

Тематика досліджень родини не є новою, але серед австралійських учених основні наукові розвідки сконцентровані на історіях окремих родин [2], зокрема переміщених осіб, переселенців із Центрально-Східної

Європи [3], на формуванні нового типу родин і поняття сім'ї [11] та дому після 50-х років ХХ ст. [1]. У цій роботі зроблено огляд ролі жінки в австралійській родині, інтерпретовано поняття родини та окреслено зміни, які відбулися у ставленні до дитини напередодні Першої світової війни.

Родини перших колоністів. Люди, які заселили Австралійський континент, були або вислані туди Британською короною як злочинці, або були наглядачами за ними. Шлюб як союз жінки і чоловіка підтримувався церквою та владою колоній від самого початку їх заснування, хоча і не мав великого поширення. Оскільки на континенті відчувалася гостра нестача жінок, шлюб використовувався останніми як можливість покращити своє матеріальне чи соціальне становище. Причому соціальна різниця, яку жінка навряд чи змогла б подолати в Англії, в Австралії не була перешкодою для вдалого союзу. Існують численні згадки військових, як жінки (кухарки або служниці), що їх супроводжували, виходили заміж за впливових осіб [7, s. 70]. До дітей у той час ставилися, як до продовження роду, існували ситуації, у яких батько не одружувався, а лише визнавав дітей своєї «цивільної» жінки, а діти, що були фактично позашлюбними, виховувалися в родині. Так, наприклад, Сара Льюнс (*Sarah Lyons*) була вислана до Австралії за крадіжку в магазині, прибула на о-в Норфолк у 1790 році й через деякий час познайомилася з рядовим Вільямом Тунксом (*William Tunks*), солдатом морської піхоти. І хоча у списках жінок з 1806 року вона зазначалася як «незаміжня з двома позашлюбними дітьми чоловічої статі», вона прожила разом з В. Тунксом «до кінця його днів, виховуючи троє дітей». Син Джон став купцем і передав ім'я Сара своїй дочці, яка знову передала його вже своїй дочці [7, s. 70–71].

Важливим історичним фактором, що вплинув на розвиток взаємин між людьми на континенті, стала золота лихоманка. Вона спричинила наплив шукачів пригод, насамперед чоловіків, що знову вплинуло на ген-

дерну рівновагу в регіоні. Ті з них, що вирішили не повертатися в місця, з яких вони прибули на пошук золота, а осісти й одружитися, формували великі родини. Останні були основою процвітання «для тих, хто скористався можливістю та залишився і володів землею, родина мала величезне економічне значення, інколи навіть визначала поразку або успіх у справах. Велика громада дітей, не кажучи вже про здорову жінку, давала значні переваги, бо дармова робоча сила значила більше, ніж зайвий рот, який потрібно було прогодувати» [7, s. 71].

Виховання дітей. Родини іммігрантів, які продовжували прибувати на континент, залишалися без своїх рідних, без родини в кілька поколінь під одним дахом, до якої вони звикли, та без звичного способу ведення господарства і виховання дітей. Тому не дивно, що в листах до батьків, сестер і кузенів колоністи описували переваги переїзду до Австралії та запрошували родичів приєднатися до них. Сусідські зв'язки в самій Австралії могли лише частково компенсувати брак родичів та вищезгадану втрату зв'язків поколінь. Зокрема, доглянути на певний час дітей. Діти з колонії швидко отримали ярлик «невихованих» і «недисциплінованих». На це є кілька причин. По-перше, австралійське суспільство було зайняте (особливо в перші роки свого існування) виживанням на новому місці, а не вихованням дітей. По-друге, саме середовище не було настільки клановим та формалізованим, як у Британії. Знову ж таки, не було бабусь, старших сестер та незаміжніх тіток, котрі могли посидіти з дитиною, бути поруч, коли це необхідно (на час, коли мама хворіє або має відлучитися у справах). Матері були змушені скрізь брати дітей із собою [7, s. 70–71]. Водночас батьки могли дати дітям більше свободи (наприклад, перебувати на свіжому повітрі, у колі друзів), але в середині ХІХ ст. рухливість і непосидючість дітей уважали за проблему виховання. Тому вихідці з Британських островів звертали увагу та засуджували австралійських дітей за те,

що бігали по подвір'ю, але не за те, що вони «діти злочинців». Навпаки, – уважали, що, «на відміну від своїх “поганих” батьків, діти є “кращими”, “вільними”». Вони не знали складного та хаотичного суспільства, яке сформувало характер їхніх батьків [7, s. 69].

Взірцем родини вважали багатодітну родину. Класична книга Етель Тернер (*Ethel Turner*) «Сім маленьких австралійців» [11] своєю назвою вказує на ідеальний тип родини. Але, як правило, сім'я мала від 3 до 5 дітей. Це пов'язано з високою дитячою смертністю та важкими умовами існування. Самі жінки мали бути фізично здоровими, щоб витримати вагітність і численні пологи, при цьому виховуючи старших дітей та пораючись по господарству. Під кінець XIX ст., окрім домашніх обов'язків (що, окрім турботи про дітей, включали піклування про домашню худобу, прибирання, готування їжі та іншу дрібну допомогу на фермі), жінки, особливо із середнього класу, почали активно допомагати у благодійних організаціях, культурних спільнотах, а потім – в організаціях проти алкоголізму та алкоголю [6, s. 36]. Згодом вони вимагали рівноправ'я у громадському житті. Цікаво, що благодійні і релігійні організації допомагали нужденним, якими вважалися розумово хворі, каліки та літні люди, але не безробітні. Вважалося, «що особи здорові, але без роботи, не заслуговують допомоги від держави, яка ще більше могла б їх здеморалізувати» [6, s. 81].

Жінки і робота в Австралії. На початку XX ст. все більше жінок почало шукати роботу найманими працівниками, що не особливо вплинуло на розподіл ролей у сім'ї – жінка мала так само займатися всіма домашніми справами і виховувати дітей. Основною, з можливих, роботою незаміжньої жінки на той час була посада служниці.

У колоніях дуже швидко помітили, що люди, народжені вже на території Австралії (а не прибулі колоністи), не прагнуть влаштуватися на позицію прислуги в домі, оскільки ця посада асоціюється зі статусом засланця. Це була жіноча праця, а можливість вийти заміж ще більше знижувала про-

позицію в цій галузі. Дівчата шукали іншої долі: «...з плином часу стало очевидним, що жінки хочуть працювати на фабриках. Незважаючи на те що їх там експлуатували, вони мали на виробництві знайомих, свою, власну, робочу культуру, в той час, як праця служницею означала самотність (більшість родин могла утримати лише одну служницю) у чужорідному середовищі» [7, s. 87].

У 1907 році суддя Генрі Б. Хіггінс (*Henry B. Higgins*) видав «вирок у справі комбайна» (*harvester judgement*) [5, p. 7], у якому підрахував, що праця низькокваліфікованого робітника, який має на утриманні родину з п'яти осіб, становить 7 шилінгів на день [6, s. 79]. Ця сума щодо оплати праці стосувалася виключно чоловіків. Жінки, з невеликими винятками, за таку саму роботу отримували значно менше, як правило, лише половину [6, s. 79–80]. Вважали, що праця жінки має слугувати виключно її утриманню або бути доповненням доходу чоловіка або батька. У той час, коли зарплатня чоловіка мала слугувати джерелом утримання цілої родини, що складалася з батька, матері та трьох дітей. У такій ситуації бідність була нормою для родин, де не було батька або чоловіка.

Деякі жінки досягали успіху в мистецькій кар'єрі. Але це були поодинокі випадки, і, як правило, талант розвивався поза межами Австралії. Найяскравішим прикладом може слугувати біографія дами Неллі Мелби (*Dame Nellie Melba*), справжнє ім'я – Гелен Портер Армстронг, у дівочтві Мітчелл (*Porter Armstrong; Mitchell*), австралійська співачка (колоратурне сопрано), яка народилася 1861 року і була старшою із сімох дітей у родині шотландського іммігранта, який оселився неподалік Мельбурна [10]. Вона була першою австралійкою, яка досягла міжнародного визнання як класична музикантка. Музикою займалася з дитинства, а вже у віці 24 років виконала в Сідней сольну партію в опері. Після короткого і невдалого шлюбу вона переїхала до Європи в пошуках учителя. У 1886 році, не знайшовши поціновувачів у Лондоні, вона вчилася в Парижі і



1. Австралійська жінка-пілот Мері Брадфорд біля літака. 1930 р. *



2, 3. Світлина біля літака (1933) і портрет (1930). Джессі Міллер (відома також як «Чуббі»)

4. Австралійська тенісистка Джоан Хартіганф (справжнє ім'я – Джоан Хартіган Батерст) під час гри. 1935 р.



5. Австралійська легкоатлетка Крісті Дам під час встановлення рекорду світу з бігу на дистанцію 100 ярдів. 1930 р.



* Усі світлина – з Narodowe Archiwum Cyfrowe (Польща).



6. Австралійська співачка Н. Мелбі в одній із п'єс. 1926 р.



7. Дівчина в національному вбранні відвідує музей в Австралії. 1975 р.

8. Австралійська тенісистка Дафна Ахерст на тенісному корті. 1920-і рр.



9. Австралійські плавчині Неллі та Емілі Реналс на пляжі. 1934 р.



10. Коумб котедж (сучасний вигляд)



незабаром виступала в найбільших оперних театрах Європи, Америки, Австралії.

До Батьківщини вона повернулася в 1902–1903 роках з концертним туром.

У 1909 році Н. Мелба здійснила те, що, за її словами, було «сентиментальною екскурсією» по Австралії, яка охопила 16 093 км [10]. У тому ж році співачка купила нерухомість у невеликому містечку Колдстрімі, що поблизу Мельбурна, а в 1912 році там побудували будинок (розширивши існуючий котедж), який вона назвала «Коумб Коттедж». Ця вілла існує і сьогодні, вона пропонує відвідувачам екскурсійні тури, можливість дегустації вина та весільні церемонії (довкола мальовничі парки й сади).

На початку Першої світової війни Н. Мельба була в Австралії, і вона збирала великі суми для військових благодійних організацій (більше 100 тис. фунтів стерлінгів, у перерахунку на сучасні гроші – більше трьох з половиною мільйонів фунтів стерлінгів) [11].

Ще одним вкладом у розвиток майбутнього мистецтва, зокрема жіночого, було створення Н. Мельбою музичної школи в м. Річмонді. Вона викладала там спів, згодом школа стала частиною Мельбурнської консерваторії.

Такий «кар'єрний зріст» і громадянська позиція були новими для австралійських жінок. Батько співачки був проти професійної кар'єри доньки в цій галузі, а більшість своїх виступів вона провела на сценах Європи та Америки. Але Н. Мельба стала прикладом для тих жінок, які прагнули досягти чогось більшого в розміреному житті австралійської родини.

У цей час жінки поступово починають освоювати суто «чоловічі галузі». Під час та після Першої світової війни дедалі більше жінок цікавляться професійним спортом і авіацією (нечуване зухвальство на той час).

Однак, звичайній жінці було важко влаштуватися на роботу. Все частішому працевлаштуванню жінок чинили спротив профспілки та професійні об'єднання, які бачили нечесну конкуренцію зі сторони жінок

як дешевої робочої сили, яку виберуть підприємці заради зниження витрат на виробництві. Також поборники моралі, в ім'я збереження родини й охорони жінки перед експлуатацією, виступали проти роботи жінок та дітей на фабриках. Вони боялися деструктивного впливу такої роботи на життя родини і виступали проти можливої незалежності жінки, побудованої на власних доходах.

Зменшення народжуваності на початку XX ст. На межі століть натуральний приріст населення постійно зменшувався. Королівська комісія, скликана 1903 року в Новому Південному Уельсі, підкреслила «переваги великих родин», а також висунула твердження, що «одинаки та члени малих за розміром родин гірше пристосовані до подолання негараздів у житті». Комісія звинуватила всі класи суспільства у зменшенні народжуваності: з одного боку, вважаючи, що фабрична система піддає дівчат «стресам фізичним та нервовим», що впливають на їхню подальшу «можливість народжувати», а з другого, – середній клас звинувачено в егоїстичній гонитві за насолодами [7, s. 135]. Особливо засуджували жінок: комісія висловила «глибоку стурбованість тим фактом, що жінки не розуміють зла, пов'язаного з використанням практик запобігання і переривання вагітності» [8]. Однак засоби контрацепції не були заборонені, а рекомендації, надані церковним інституціям, не мали великого впливу на прихожан церкви, яку влада також намагалася використати як джерело пропаганди щодо необхідності приросту населення Австралії.

Відтворити і «збільшити популяцію» Австралії намагалися й лікарі. «Модернізація дому, в якому жила родина, виявляла прив'язаність до таких понять, як ефективність та оптимізація. Дім і родину “розглядали” під мікроскопом, і ціла купа новостворених експертів поспішила надати щодо них рекомендації» [7, s. 136]. Між 1880 і 1910 роками кількість «дитячих фахівців» зростає, а наука в цьому напрямі розвивається

у відповідь на нове філософське розуміння дитини як дорогоцінного й особливого дару. Із цього часу цінністю стає не лише родина як система, але й дитина як один з найважливіших її елементів. Авторитет професії лікаря ніколи не був таким високим, як на початку ХХ ст., а разом із сімейним лікарем та педіатром набули популярності дитячі психологи, неонатологи, медсестри, нянечки, дієтологи тощо. Спеціалізації в галузі медицини були необхідні для розвитку педіатрії, що стало відповіддю на соціальні, політичні та економічні потреби країни, яка розвивається [4].

Висновки. Від початку ХХ ст. і до початку Першої світової війни інститут родини в Австралії суттєво змінювався. Від перших поселенців родина, хоча і не завжди оформлена за церковними законам, була важливою цінністю в Австралії. Брак жінок і нерівномірна гендерна рівновага в суспільстві сприяли повазі до жінки та можливості через шлюб або «цивільну родину» покращити своє матеріальне й соціальне становище. До 1914 року «майже скрізь дійшли висновку, що зменшення кількості народжень є невідворотним, а турботу про

майбутнє раси почали виявляти в категоріях політики допомоги для дитини» [7, s. 136]. «Сім малих Австралійців» стали історією, а з 20-х років ХХ ст. і велика родина в Австралії починає асоціюватися з католицизмом, оскільки, на відміну від протестантів, католики серйозно підходили до агітації в костьолах проти зменшення народжуваності. Водночас цінністю стає не лише родина, а й дитина, з'являються нові спеціалізації лікарів, що мали допомогти батькам у лікуванні та вихованні дітей. Меншу кількість дітей, яку потрібно було виховувати, зрівноважив більший натиск на обов'язки батьків, зокрема мам. Те, що кількість членів родини змінилася, призвело до нових пошуків її місця в системі соціальних відносин. Заново «потрібно було ідеологічно інтерпретувати поняття дому» [7, s. 136].

Перспективи подальших досліджень у цьому напрямі ми вбачаємо в аналізі того, як на життя австралійської родини вплинула Друга світова війна, зокрема імміграція із Центрально-Східної Європи. Цікавим буде також дослідження історії родин української діаспори, які кілька поколінь тому переїхали до Австралії.

Список використаних джерел

1. Balint Ruth, Kalman Julie. (2014) The Idea of Home in Postwar Australia. *History Australia*. Vol. 11, issue 1. P. 6–12.
2. Dellios Alexandra. (2018) Memory and Family in Australian Refugee Histories. *Immigrants & Minorities*. Vol. 36, issue 2. P. 79–86.
3. Dellios Alexandra. (2018) Remembering Mum and Dad: Family History Making by Children of Eastern European Refugees. *Immigrants & Minorities*. Vol. 36, issue 2. P. 105–124.
4. Featherstone Lisa. (2008) The Value of an Infant: The Rise of Pediatrics in Australia, 1880–1910. *Health and History*. Vol. 10, issue 1. P. 110–133.
5. Hagan Jim. (1986) Australian Trade Unionism in Documents. Melbourne, 1989, 289 p.
6. Lencznarowicz Jan. (2005) Australia. Warszawa : TRIO, 2005. 488 s.
7. Rickard John. (1994) Australia. Historia Kultury. Wrocław ; Warszawa ; Kraków : Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1994. 566 s.
8. Royal Commission on the Decline of the Birth Rate and on the Mortality of infants in New South Wales, NSW Parliamentary Papers (1904). Vol. 2. Sydney.
9. Smaal Yorick, Featherstone Lisa. (2013) The family in Australia. *Journal of Australian Studies*. Vol. 37, issue 3. P. 279–284.
10. The Australian Dictionary of Biography. Melba, Dame Nellie (1861–1931) Available. URL : <http://adb.anu.edu.au/biography/melba-dame-nellie-7551> (accessed: 3 June 2020).
11. Turner Ethel. (1894) Seven Little Australians. Melbourne : Ward, Lock and Bowden, 1894. 240 p.

References

1. BALINT, Ruth, Julie KALMAN. The Idea of Home in Postwar Australia. In: Michelle ARROW, Leigh BOUCHER, Kate FULLAGAR (eds.). *History Australia*, 2014, vol. 11, iss. 1, pp. 6–12 [in English].
2. DELLIOS, Alexandra. Memory and Family in Australian Refugee Histories. In: David MAYALL, ed.-in-chief, *Immigrants & Minorities: Historical Studies in Ethnicity, Migration and Diaspora*, 2018, vol. 36, iss. 2, pp. 79–86 [in English].
3. DELLIOS, Alexandra. Remembering Mum and Dad: Family History Making by Children of Eastern European Refugees. In: David MAYALL, ed.-in-chief, *Immigrants & Minorities: Historical Studies in Ethnicity, Migration and Diaspora*, 2018, vol. 36, iss. 2, pp. 105–124 [in English].
4. FEATHERSTONE, Lisa. The Value of an Infant: The Rise of Paediatrics in Australia, 1880–1910. In: Hans POLS, ed.-in-chief, *Health and History. Australian and New Zealand Society of the History of Medicine*. 2008, vol. 10, iss. 1, pp. 110–133 [in English].
5. HAGAN, Jim (ed.). *Australian Trade Unionism in Documents*. Melbourne: Longman Cheshire, 1986, 289 pp. [in English].
6. LENCZNAROWICZ, Jan. *Australia*. Warsaw: TRIO, 2005, 488 pp. [in Polish].
7. RICKARD, John. *Australia. Historia Kultury*. Translated from English to Polish by Wojciech WEINERT. Wrocław; Warszawa; Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1994, 566 pp. [in Polish].
8. Royal Commission on the Decline of the Birth Rate and on the Mortality of Infants in New South Wales. In: *NSW Parliamentary Papers*. Sydney, New South Wales: Government Printer, 1904, vol. 2 [in English].
9. SMAAL, Yorick, Lisa FEATHERSTONE. The Family in Australia. In: *Journal of Australian Studies*. 2013, vol. 37, iss. 3, pp. 279–284 [in English].
10. DAVIDSON, Jim. Melba, Dame Nellie (1861–1931). In: *The Australian Dictionary of Biography* [online]. Available from: <http://adb.anu.edu.au/biography/melba-dame-nellie-7551> (accessed: June 3, 2020) [in English].
11. TURNER, Ethel. *Seven Little Australians*. Melbourne: Ward, Lock and Bowden, 1894. 240 pp. [in English].

УДК 398.34(476)"20"

СІВУРОВА ЛЮБОВ

аспірантка Державної наукової установи «Центр досліджень білоруської культури, мови і літератури»
Національної академії наук Білорусі

SIVURAVA LIUBOU

a graduate student at the State Scientific Institution *Centre for Studying Belarusian Culture, Language, and Literature* of the National Academy of Sciences of Belarus

Бібліографічний опис:

Сівурава, Л. (2021) Сучасний стан традиційного світогляду у тваринництві білорусів. *Народна творчість та етнологія*, 1 (389), 88–94.

Sivurava, L. (2021) Current State of the Traditional Worldview in the Cattle-Breeding Activities of the Belarusians. *Folk Art and Ethnology*, 1 (389), 88–94.

СУЧАСНЫ СТАН ТРАДЫЦЫЙНАГА СВЕТАПОГЛЯДУ У ЖЫВЁЛАГАДОЎЧАЙ ДЗЕЙНАСЦІ БЕЛАРУСАЎ

Анотація / Abstract

У 2013–2014 роках було проведено письмове опитування на тему «Традиції, звичаї, ритуали, пов'язані з утриманням та доглядом за домашніми тваринами». Мета дослідження – виявити особливості та простежити еволюцію традиційного світогляду у тваринницькій діяльності білорусів. Було опитано 372 респондента з 65 районів шести областей Республіки Білорусь. Серед респондентів було виділено три вікові групи: молодь до 30 років, середнє покоління від 31 до 49 років та старші – від 50 років і старше.

Виявлено, що властивості традиційного світогляду білорусів збереглися в ритуальній практиці. Білоруси надавали великого значення народній ветеринарній медицині. Знання та навички догляду за домашніми тваринами селяни отримували насамперед від своїх найближчих родичів.

Кількість особистих селянських господарств у Білорусі має тенденцію до зменшення. Це пов'язано з низькими доходами та високими витратами на сільськогосподарське виробництво, особливо тваринництво. Ці фактори звужують сферу використання знань, умінь, навичок догляду за домашніми тваринами.

У кожному новому поколінні відбувається інтенсивна трансформація традиційного світогляду. Динаміка змін відображається на втраті худоби, знань, навичок, звуженні сфери ритуальних практик. Відбуваються чіткі зміни у світогляді молоді. Переважна більшість молоді не має інформації про ритуали першого випасу тварин. На половину менше респондентів у віці до 30 років знають про передріздяні заборони, ніж старша вікова група.

Знання про продуктивні якості домашніх тварин поступово втрачаються. Незначна кількість респондентів може передбачити їх появу. Жодних продуктивних обрядів не проводиться. Знання з етноветеринарної медицини зменшуються. Вербальний компонент тваринницької практики переходить у пасивний стан.

Ключові слова: домашні тварини, традиційний світогляд, народні знання, обряди, звичаї.

In 2013–2014, a written survey was conducted on the topic *Traditions, Customs, and Rituals Related to Keeping and Caring for Domestic Animals*. The purpose of the study is to identify the features and trace the evolution of the traditional

worldview in the cattle-breeding activities of the Belarusians. 372 respondents from 65 districts of all six regions of the Republic of Belarus were interviewed. Among the respondents, three age groups were identified: young people under 30, the middle generation from 31 to 49, and elders – 50 and older.

It is revealed that features of the traditional worldview of the Belarusians have been preserved in ritual practice. Belarusians attached great importance to folk veterinary medicine. Peasants received knowledge and skills of caring for domestic animals primarily from their close relatives.

The number of personal farms in Belarus tends to decrease. This is due to low incomes and high expenses of agricultural production, especially livestock raising. These factors are narrowing the scope of using knowledge, skills, and knacks for caring for domestic animals.

In each new generation takes place an intensive transformation of the traditional worldview. The dynamics of changes is reflected in the loss of knowledge, skills, the contraction of the realm of ritual practices. There occur clear changes in the worldview of young people. The vast majority of youth do not have information on rites of the first grazing of animals. Fewer than half an under-30 respondents know about the pre-Christmas bans than the older age group.

Knowledge of the productive qualities of domestic animals is gradually being lost. A small number of respondents can predict its reappearance. No productive rites are performed. Knowledge of ethno-veterinary medicine is declining. The verbal component of animal husbandry practice comes to be passive.

Keywords: domestic animals, traditional worldview, folk knowledge, rituals, customs.

Жывёлагадоўля з'яўляецца адной з прыярытэтных галін народнай гаспадаркі сучаснай Беларусі. Пераважная большасць жывёл утрымліваецца ў сельскагаспадарчых прадпрыемствах. Згодна перапісу 2009 г. у Беларусі пражывала 2 080 209 сельскіх жыхароў. У 2013 г. налічвалася 983,8 тыс. домаўладанняў [7].

У 2013–2014 гг. аўтарам было праведзена пісьмовае апытанне па тэме «Традыцыі, звычаі, абрады, звязаныя з утрыманнем і доглядам свойскай жывёлы». Мэта даследавання – выявіць спецыфічныя рысы і прасачыць эвалюцыю традыцыйнага светапогляду ў жывёлагадоўчай дзейнасці беларусаў. Было апытана 372 рэспандэнты з 65 раёнаў па шасці абласцях Рэспублікі Беларусь. Колькасць апытаных паводле узросту суадносіцца са статыстычнымі паказчыкамі колькасці сельскага насельніцтва ў Рэспубліцы Беларусь [6]. Сярод рэспандэнтаў былі выдзелены тры ўзроставыя групы: моладзь да 30 гадоў, сярэдняе пакаленне 31–49 гадоў і старэйшае – 50 і больш гадоў.

29,6 % рэспандэнтаў склалі мужчыны і 70,4 % – жанчыны. Па сямейным становішчы 58,1 % рэспандэнтаў – жанатыя / замужам, 4,5 % жывуць у незарэгістраваным шлюбе, 20,3 % – удаўцы / удовы, 12 % – нежанатыя / незамужнія, 5,2 % – разведзеныя. Па

нацыянальнай прыналежнасці 87,6 % склалі беларусы, 2,4, 2,1, 4,8 % – рускія, украінцы, палякі і інш. Паводле сацыяльнага становішча 35,7 % рэспандэнтаў – сяляне, адпаведна 14, 20 і 19 % – рабочыя, служачыя, вясковая інтэлігенцыя. 6,5 % рэспандэнтаў маюць пачатковую адукацыю, 21 % – сярэднюю і незакончаную сярэднюю, 40,5 % – сярэдне-спецыяльную, 30,6 % – вышэйшую і незакончаную вышэйшую.

Пераважная большасць рэспандэнтаў мае добрыя жыллёвыя ўмовы і магчымасці для выдзялення прысядзібнай гаспадаркі і ўтрымання свойскай жывёлы. 81,3 % апытаных маюць дом з надворнымі пабудовамі, 13,8 % – кватэру ў шматкватэрным доме з надворнымі пабудовамі і толькі 4,1 % – кватэру без надворных пабудов. З тых, хто не мае свойскіх жывёл, 20,6 % хацелі б яе набыць пры спрыяльных абставінах.

За перыяд 1993–2014 гг. колькасць надворнага статка скарацілася амаль на трэць. 66 % сялянскіх домаўладанняў зараз не ўтрымліваюць свойскую жывёлу [7]. 65,6 % не далі адказу на пытанне наконт прычын, якія перашкаджаюць утрымліваць свойскую жывёлу. Атрыманыя адказы размеркаваліся наступным чынам: сталы узрост – 11,3 %, адсутнасць надворных пабудов (хлявоў, свінарнікаў) – 6,2 %, занятасць на працы, недахоп часу для догляду

за свойскай жывелай – 3,1 %, 3,8 % не маюць жадання і неабходнасці ў гэтым.

Асаблівасці традыцыйнага светапогляду беларусаў адлюстроўваюцца ў адносінах чалавека да свойскіх жывёл. Даследаванне пацвердзіла анімістычнае стаўленне да свойскіх жывёл як дамінуючую светапоглядную пазіцыю беларускіх сялян. 66,3 % ± 5,3 % сялян адзначылі, што «жывёла мае душу, усё ведае, але не можа сказаць». 20,3 % сумняваюцца ў адушаўленасці свойскіх жывёл, 73,2 % лічаць, што «жывёла прадчувае небяспеку». 94,5 % пагаджаюцца, што «жывёла разумее свайго гаспадара, выдзяляе яго сярод іншых па голасе, знешнім выглядзе»; 95,2 % – што «жывёла запамінае дарогу дадому, ведае сваё месца ў хлеве». 89,4 % апытаных сялян лічаць, што «кожная жывёла мае свой нораў, характар, не падобная на іншых па паводзінах»; «жывёла прывязана да таго чалавека, які яе корміць, даглядае»; «жывёла запамінае сваю клічку». 92 % рэспандэнтаў перакананыя, што «жывёлу нельга крыўдзіць», 72,4 % упэўненыя, што «жывёла памятае дабро, зло». Прычым, у розных узростах груп не выяўлена адрознення ў ступені анімістычнага стаўлення да свойскай жывёлы.

Уласцівасці традыцыйнага светапогляду беларусаў захаваліся ў каляндарна-абрадавай практыцы. Пашавы сезон распачынае абрад першага выгану, сярод абрадавых дзянняў якога рэспандэнты назвалі біццё вербачкай, крапленне асвячоной вадой, «гладжанне» жывёл, выкарыстанне замоў, кармленне хлебам з прыпечка, абыход з грамнічнай свечкай. Вада ў абрадзе першага выгану з'яўляецца элементам катартычнай (ачышчальнай) магіі. Кармленне жывёл хлебам з прыпечка, абсыпанне статка хлебнымі зярнятамі і іншыя магічныя дзеянні з прадуктамі земляробства, на думку рэспандэнтаў, спрыяе шчасліваму вяртанню жывёл у гаспадарскі двор, «прывязвае» да чалавечага жылля. Спарадычна здзяйсняліся наступныя абрады: «клалі яечка пад парог, каб прыходіла паяўшы

дамоў», «мама малявала крыж на зямлі ў варотах і ўтыкала ў яго нож, выпускала карову», «на вербачку завязвалі чырвоную суконную нітку, свенцілі, а потым нітку завязвалі на рогі карове», «на сваім двары каталі яйкам па баках каровы, каб гладкая была», «падразалі хвост і вешалі на рог ленту ў залежнасці ад таго, з якога боку гналі карову на паства, каб яна вярталася ў свой хлеў», «перад выганам на вароты хлява вешалі старыя мужчынскія штаны, шылі з пояса штаноў хамуток і вешалі на шыю карове, якой насіла усе лета», «ставілі вядро з вадой і давалі хлеб з асвежанай соллю», «хлеб абнасілі вакол стала, казалі замову “як стол пілнуецца кута, так і ты, кароўка, трымайся двара”».

У ходзе даследавання намі занатаваны прыклад імітатыўнай магіі. У в. Чарсцвяды Ушацкага раёна Віцебскай вобласці гаспадыня пасля першага выгану жывёл замятала сляды на сваім двары і гэты пясок сыпала ў хлеў з мэтай забяспечыць шчаслівае вяртанне жывёлы з поля на працягу пашавага перыяду – «як пясак застаецца ў хлеве, каб і каровы вярталіся на сваё месца».

Выгнаўшы кароў, «абходзілі статак са спечанай на полі яечняй», «пастуха кармілі як самага дарагога гасця і па чарзе давалі з сабою смачны абед». 43,1 % рэспандэнтаў пазначылі, што на пастве «частавалі пастухоў яйкамі, хлебам, салам, гарэлкай і іншымі стравамі», 33,3 % – «білі вербачкай», 26,6 % – «казалі замовы, малітвы», 16,3 % – «кармілі хлебам з прыпечка».

У ходзе даследавання выяўлена, што моладзь у меншай ступені ведае жывёлагадоўчыя звычкі і абрады ўпараўнанні з пакаленнем бабуль і дзядоў. У прыватнасці, «білі вербачкай» – 52,4 % і 77,0 %.

Жывёлагадоўчы складнік прысутнічае ў цыкле каляднай абраднасці. 55,7 % рэспандэнтаў ведаюць пра звычай карміць і забіваць да Калядаў свінню, гатаваць ды частавацца мяснымі стравамі і прытрымліваюцца гэтага звычаю. 48 % ведаюць пра існаванне забарон і перасцярог

у дачыненні да свойскіх жывёл падчас гадавых каляндарных свят – Каляд, Купалля, Вялікадня і інш. Прыкладна палова рэспандэнтаў дасведчаныя пра забароны каляднага часу: На Каляды «Нельга нічога пазычаць, нельга працаваць, шыць, секчы сякерай». Такім чынам, у каляндарным жывёлагадоўчым цыкле па-ранейшаму прысутнічае абрадавая дзейнасць, хаця яе роля істотна зменшылася [3, с. 463–470].

У пачатку XX ст. купальскае свята, як і раней, было прадстаўлена ў каляндарным жывёлагадоўчым цыкле комплексам абрадаў, рытуалаў, народных уяўленняў і магічных дзеянняў. Трэцяя частка рэспандэнтаў мае ўяўленне пра тое, чым карысна і чым небяспечна для свойскай жывёлы купальскае свята. Яны адзначылі, што «Купальская раса дае здароўе, прыбаўляе малако», «Многа карысці ў купальскіх травах». Іншыя мяркуюць, што «Чараўнікі ў гэты дзень могуць пашкодзіць жывёле, адабраць малако». 43,1 % асабіста прытрымліваюцца гэтых перасцярог, што сведчыць пра ўстойлівасць традыцыйнага светапогляду і яго ўплыў на сучаснае жыццё сялянства. 7,3 % памятаюць і здзяйсняюць магічныя дзеянні апатрапейнага характару, якімі ў іх мясцовасці засцерагалі жывёлу ад чарадзеяў пад час Купалля і іншых свят: «Ваду нагаварвала мама», «Вешалі на шыю чырвоную кветку», «Завязвалі карове травы вакол шыі», «Ішлі па цячэнню ракі і казалі замову “белае малако, жоўтае масла”», «На вокны кладуць крапіву, пад столь вешаюць дзяды (лópez, дзядоўнік)», «На Юр’я выганялі на пашу і сустракалі з асвечанай вадой», «Навешвалі на дзверы хлева касу», «Падпіралі вароты ў хлёў асінавым колам, асвечаны хлеб давалі», «Прыказвалі “соль табе ў вочы”», «Раніцай абсыпалі дарогу мураўямі», «Ставілі ў варотах хлева барану зубамі на двор», «У сараі ставілі абярэг з вецця бярозы, рабіны, льну», «У сарай лажылі явар», «Чаплялі чырвоную стужку на рогі».

У беларускіх сялян застаецца распаўсюджаным уяўленне пра сурочлівасць свойскай жывёлы. 78,9 % рэспандэнтаў лічаць, што нельга хваліцца прыплодам свойскай жывёлы, паказваць нованароджаных цялят, жарабят, парасят, ягнят з прычыны таго, што можна неспадзявана сурочыць жывёлу. 17,5 % мяркуюць, што можа быць небяспечны час, 21,6 % – можна адабраць спор у гаспадарцы.

56,7% апытаных асабіста ведаюць выпадкі, калі свойскую жывёлу сурочылі, зачаравалі. Па іх меркаванні, «сурокі» уплываюць на малочнасць кароў, паводзіны, здароўе жывёл. У сурочаных жывёл зніжаецца якасць малака, карова «не скубе травы, не ідзе дадому з поля, становіцца крытычна пужлівай, не аддае малако, бадаецц, мае хворы выгляд». Сурочаная свіння, як засведчылі інфарманты, траціла апетыт, хварэла, не карміла парасят. Конь «стрыг вушамі», «бег як спудзены раптоўна», «вельмі хутка бег», «пераставаў цянуць воз», «валіўся з ног», «кідаўся да людзей», «не даваўся запрагацца», «пудзіўся, кусаўся», «станавіўся трывожны, не паслухмяным», «не заходзіў на двор», «уцякаў з хлява», «не слухаўся гаспадара», «не хацеў заходзіць у аглоблі», «абліваўся потам, у яго з роту выдзялялася пена», «становіцца на дыбы, не паслухмяны і мужыкі выціралі яго ізнанкай шапкі», «кепска еў», «хварэў, выпадалі зубы».

У жывёлагадоўчай дзейнасці беларусаў важнае значэнне адыгрывае народная ветэрынарыя. 74,3 % рэспандэнтаў ведаюць, як дапамагчы жывёле пры ацёле, апаросе, жарабенні. Каля паловы апытаных у складаных выпадках звяртаюцца да ветэрынараў. У выпадках хвароб і суроку пры адсутнасці ветэрынарнай дапамогі палова сельскіх жыхароў лечыць свойскую жывёлу самастойна даступнымі сродкамі, альбо звяртаюцца да суседзяў, вопытных людзей (34,7%), народных лекараў (26,8 %), знахараў (18,6 %).

Большасць сялян для лячэння хвароб свойскіх жывёл ужываюць хімічныя лекавыя прэпараты (70,8 %). Адначасова, каля паловы

выкарыстоўваюць сродкі натуральнага паходжання – травы, настоі, адвары. 40 % прадстаўнікоў старэйшай узроставай групы прамаўляюць малітвы, замовы. Аднак жа, іх ведае і выкарыстоўвае напалову менш апытаных у малодшай і сярэдняй групх (26,2 % і 21,6 %). Каля трэцяй часткі рэспандэнтаў усіх узростаў выконваюць абрадавыя дзеянні са свянцонай соллю, вадой, грамнічнай свечкай і інш.

Сяляне маюць дастатковыя веды і ўменні для аказання хірургічнай дапамогі свойскай жывёле. Яны могуць дапамагчы пры раненнях свойскай жывёлы. Прадстаўнікі старэйшага пакалення адзначаюць, што ранейкастрацыямаладнякалюдзі займаліся самі, альбо звярталіся да спрактыкаваных аднавяскоўцаў. У цяперашні час сялянскія падворкі ахоплены ветэрынарным абслугоўваннем. Ім займаюцца адпаведныя службы калектывных гаспадарак. Аднак жа, пра вострай неабходнасці сучасны беларускі селянін можа ажыццявіць кастрацыю самастойна.

Жывёлагадоўчы досвед і веды назапашваліся і перадаваліся з пакалення ў пакаленне ў межах сям'і і сельскай абшчыны. Веды і навыві догляду свойскай жывёлы сяляне атрымлівалі найперш ад бліжэйшых родзічаў. Карміць і даіць жывёлу ў 60–70 % выпадкаў рэспандэнты вучыліся ад маці, бабулі, іншы раз ад бацькі, дзядулі, гэтак жа як і памнажаць статак, даглядаць маладняк. Пасвілі з маці, бацькам, іншымі членамі сваёй сям'і. Запрагаць каня і ездзіць на ім у 31 % выпадкаў вучыў бацька.

Досвед догляду свойскай жывёлы больш за 47,1 % рэспандэнтаў набывалі ў сумеснай са старэйшымі працы, назіралі за іх дзеяннямі, 78,4 % з дзяцінства выконвалі даручэнні старэйшых членаў сям'і. 26,5 % сялян дадаткова раіліся са старэйшымі людзьмі, 11,7 % чыталі газеты, часопісы, кнігі па жывёлагадоўлі, 21,0 % вучыліся самастойна метадам спроб і памылак.

У даўнейшыя часы беларусы мелі перакананне, што чалавек «умее весці

худобу, таму што мабыць нешта знае». Гэта адлюстравана ў беларускіх прыказках [1, с. 104]. У даследаванні выяўлена, што ў сялянскім асяроддзі ёсць людзі, у якіх свойская жывёла добра вядзецца. 61,2 % рэспандэнтаў асабіста ведаюць такіх асоб сярод жыхароў сваёй мясцовасці. 56,7 % апытаных сярод прычын поспехаў у жывёлагадоўчай дзейнасці называюць руплівасць, працавітасць, добрасумленнасць, іншыя гаспадарскія якасці. 14,8 % дапускаюць наяўнасць спадчынных уласцівасцей жывёлавода. 37,5 % умовай прыбытковасці ў гаспадарцы лічаць наяўнасць ведаў і ўменняў кармлення, догляду і памнажэння статка.

Як паказалі вынікі этналагічнага апытання, традыцыйны светапогляд беларускіх сялян у пачатку ХХІ ст. захоўвае шэраг міфалагічных рыс. У светапоглядзе сялян прысутнічае вера ў звышнатуральныя здольнасці людзей, якія могуць нашкодзіць свойскай жывёле (уяўленне пра сурочлівасць свойскай жывёлы). Жыццяздольная застаецца практыка знахарства і чарадзеяства. У жывёлагадоўчай дзейнасці выкарыстоўваецца магічная практыка (у выпадках суроку і хвароб кажуць замовы, шэпчуць, абсыпаюць соллю, акрапляюць вадой). Удойнасць кароў павялічваюць з дапамогай збору юр'еўскай, купальскай расы і паення ёю жывёл. Ужываюць іншыя знахарскія прыёмы. Праводзяцца каляндарныя і аказіяльныя абрады – абрад першага выгану, засцерагальныя магічныя дзеянні ў купальскі час, элементы абраду куплі-продажы свойскай жывёлы (продаж з вяроўкай, саджанне парасят у мех галавой, а не хвостом), табуіруюцца дзеянні ў дачыненні да прыплоду свойскай жывёлы, у перадакалядны час, міжкаляддзе і інш.

Значная частка рэспандэнтаў захоўваюць рацыянальныя веды аб прадуктывных якасцях свойскіх жывёл. 43,6 % рэспандэнтаў далі разгорнутыя адказы на пытанне «Па якіх прыкметах адбіралі кароў «на племя»?».

32,2 % маюць падобныя звесткі пра свіней, 16,0 % – пра маладняк коней.

Найбольш трывала традыцыйныя каштоўнасці, жыццёвыя прынцыпы, ідэалы, народныя веды захоўваюць прадстаўнікі старэйшага пакалення (60–85 гадоў). Яны праводзяць каляндарныя і аказіяльныя абрады. Жанчыны сталага веку ведаюць забароны і перасцярогі міжкаляднага часу. У гэты перыяд «Нельга шыць, бо жывёлы могуць нарадзіцца з калецтвамі», «Нельга пазычаць, бо карова пацяраіць малако» (Лепельскі раён), «Жывёла звязецца», «Нельга працаваць, бо цяжарная жывёла можа дрэнна цяліцца», «Нельга секчы сякерай, бо жывёла можа нарадзіцца з укарочанай нагой» (Ушацкі раён) [5, с. 242–247]. У купальскім, юр'еўскім абрадах у даволі разгорнутым выглядзе захавалася апатрапейная магія.

Вынікі даследавання паказваюць, што беларусы паступова адасабляюцца ад жывёлагадоўчай дзейнасці. Колькасць уласных дапаможных гаспадарак у беларусаў мае тэндэнцыю да скарачэння. Гэта звязана з малымі прыбыткамі насельніцтва і высокімі выдаткамі на вытворчасць прадукцыі сельскай гаспадаркі, асабліва жывёлагадоўлі. Пералічаныя фактары, натуральна, звужаюць сферу выкарыстання ведаў, уменняў, навыкаў догляду свойскіх жывёл. Найбольш відавочныя змены ў светапоглядзе назіраюцца ў моладзі да 30 гадоў. Пераважная большасць маладых людзей не маюць звестак праабрадавыя дзеянні падчас першага выгану жывёлы, мала ведаюць пра апатрапейную магію купальскага дня. Напалову меней

рэспандэнтаў да 30 гадоў у параўнанні са старэйшай узроставай групай ведаюць забароны і перасцярогі перадкаляднага часу. Значна меней прадстаўнікоў маладшай узроставай групы прытрымліваецца перасцярог у дачыненні да свойскай жывёлы падчас Купалля [4].

Паступова страчваюцца веды аб прадуктыўных якасцях свойскіх жывёл. Мала колькасць рэспандэнтаў можа прагназаваць прадуктыўныя якасці жывёл па вонкавым выглядзе. Не здзяйсняюцца прадуцыравальныя абрады. Выходзяць з актыўнага ўжытку веды па этнаветэрынарыі. Вербальны кампанент жывёлагадоўчай практыкі пераходзіць у пасіўны стан. Большасць апытаных не ведаюць альбо не могуць узгадаць прыказкі, прымаўкі, параўнанні, загадкі пра свойскіх жывёл. Між тым, вербальны шлях перадачы гаспадарчых ведаў па доглядзе свойскай жывёлы меў у папярэдніх пакаленнях вялікае значэнне [2, с. 90].

Такім чынам, адзначаецца інтэнсіўная трансфармацыя традыцыйнага светапогляду ў кожным новым пакаленні. Дынаміка змен адлюстроўваецца ў страце жывёлагадоўчых ведаў, уменняў, навыкаў, звужэнні сферы прымянення абрадавых практык. Гэта тлумачыцца не толькі эканамічнымі, палітычнымі, дэмаграфічнымі, але і культурнымі фактарамі: міграцыяй у гарады, паступовым знікненнем сялянскага ладу жыцця, адасабленнем моладзі ад жывёлагадоўчай дзейнасці, парушэннем міжпакаленнай культурнай трансмісіі [4, с. 77].

Спісок выкарыстаных джерел

1. Касько У. Палескі дзівасіл: Беларускія народныя прыказкі, прымаўкі, выслоўі: са скарбніцы А. К. Сержпутоўскага. Мінск: Выш. шк., 2005. 383 с.
2. Сівурава Л. П. Конь у сямейнай абраднасці беларусаў. *Аўтэнтычны фальклор: праблемы захавання, вывучэння, успрымання: зб. навук. прац удзельнікаў VIII Міжн. навук. канф. (Мінск, 25–27 крас. 2014 г.)* /

БДУКМ; рэдкал.: Языковіч В. Р. (адк. рэд.) [і інш.]. Мінск: БДУКМ, 2014. С. 89–91.

3. Сівурава Л. П. Спецыфічныя ўласцівасці традыцыйнага светапогляду беларусаў у каляндарных звычаях і абрадах. *Пытанні мастацтвазнаўства, этналогіі і фалькларыстыкі: вып. 13* / ДНУ «Цэнтр даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры

НАН Беларусі»; навук. рэд. А. І. Лакотка. Мінск, 2012. С. 463–470.

4. Сівурава Л. П. Эвалюцыя светапогляду беларускага сялянства ў працэсе заняткаў жывёлагадоўляй (XX – пачатак XXI ст.). *Аўтэнтычны фальклор: праблемы захавання, вывучэння, успрымання: зб. навук. прац удзельнікаў VI Міжн. навук.-практ. канф. Мінск, 26–28 крас. 2013 г. / БДУКМ; рэдкал.: Языковіч В. Р. (адк. рэд.) [і інш.]. Мінск: БДУКМ, 2013. С. 75–78.*

5. Сівурава Л. П. Традыцыйны светапогляд у жывёлагадоўчай дзейнасці беларусаў Падзвіння. *Беларускае Падзвінне: вопыт, методыка і вынікі палявых і*

міждысцыплінарных даследаванняў: зб. навук. артыкулаў II Міжн. навук. канф., Полацк, 17–18 крас. 2014 г.: у 2 ч. Ч. 1 / Полацкі дзярж. ун-т; пад агульн. рэд. Д. У. Дука, У. А. Лобача, С. А. Шыдлоўскага. Наваполацк, 2014. С. 242–247.

6. Министерство сельского хозяйства и продовольствия Республики Беларусь. URL: <https://www.mshp.gov.by/>. (дата обращения: 14.03.2015 г.).

7. Официальный сайт Национального статистического комитета Республики Беларусь. URL: <https://www.belstat.gov.by/>. (дата обращения: 16.02.2015 г.).

References

1. KAŠKO, Uładzimir. *Paliessie Elecampane: Belarusian Folk Proverbs, Sayings, and Expressions: From the Treasury of Alaksandar Sjeržputoŭski*. Mjensk: Higher School, 2005, 383 pp. [in Belarusian].

2. SIVURAVA, Liubou. Horses in Familial Rites of the Belarusians. In: Viktor JAZYKOVICĀ (editorial board's chair). *Authentic Folklore: Problems of Its Preservation, Research, and Perception: Collected Scientific Papers of Participants in the VIIIth International Scientific Conference (Minsk, April 25–27, 2014)*. Belarusian State University of Culture and Arts. Mjensk: BSUCA, 2014, pp. 89–91 [in Belarusian].

3. SIVURAVA, Liubou. Specific Features of the Traditional Worldview in Belarusians in Calendar Customs and Rites. In: Alaksandr ŁAKOTKA (scientific editor). *Issues of Art History, Ethnology and Folklore Studies: Issue 13*. State Scientific Institution Centre for Studying Belarusian Culture, Language, and Literature of the National Academy of Sciences of Belarus, Mjensk, 2012, pp. 463–470 [in Belarusian].

4. SIVURAVA, Liubou. Evolution of the Belarusian Peasantry Worldview While Breeding Cattle (XX - early XXI century.) In: Viktor JAZYKOVICĀ (editorial board's

chair). *Authentic Folklore: Problems of Its Preservation, Research, and Perception: Collected Scientific Papers of Participants in the VIth International Theoretical and Practical Conference (Minsk, April 26–28, 2013)*. Belarusian State University of Culture and Arts. Mjensk: BSUCA, 2013, pp. 75–78 [in Belarusian].

5. SIVURAVA, Liubou. Traditional Worldview in the Cattle-Breeding Activities of the Over Dzvina Lands' Belarusians. In: Dzianis DUK, UŁADZIMIR ŁOBAČ, Sjargiej ŠYDŁOŬSKI, eds.-in-chief, *The Belarusian Over Dzvina Lands: Experience, Methods and Results of Field and Interdisciplinary Studies: Proceedings of the IInd International Scientific Conference (Polack, April 17–18, 2014): Collected Scientific Articles in Two Parts*. Pt. 1. Polack State University. Navapolack, 2014, pp. 242–247 [in Belarusian].

6. Ministry of Agriculture and Food of the Republic of Belarus (official website) [online]. Available from: <https://www.mshp.gov.by/> (accessed 14 March 2015) [in Russian].

7. National Statistical Committee of the Republic of Belarus (official website) [online]. Available from: <https://www.belstat.gov.by/> (accessed 16 February 2015) [in Russian].

БЕХ МИКОЛА

кандидат історичних наук, науковий співробітник відділу «Український етнологічний центр» Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України

БЕКН МЫКОЛА

a Ph.D. in History, a research fellow at the *Ukrainian Ethnological Centre* Department of the NAS of Ukraine's Maksym Rylskyi Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology

БОНДАРЕНКО ГАЛИНА

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

BONDARENKO HALYNA

a Ph.D. in History, a leading research fellow at the *Ukrainian Ethnological Centre* Department of the Ukrainian National Academy of Sciences M. Rylskyi Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology

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 of Art Studies, Folkloristics and Ethnology

КОСИЦЬКА ЗІНАІДА

кандидат мистецтвознавства, науковий співробітник відділу образотворчого та декоративно-прикладного мистецтв Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України

KOSYTSKA ZINAYIDA

a Ph.D. in Art Studies, a research fellow at the Department of Fine Arts, and Decorative and Applied Arts of the NAS of Ukraine's Maksym Rylskyi Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology

ОМЕЛЬЧУК ОКСАНА

кандидат біологічних наук, учений секретар Музею народної архітектури і побуту у Львові імені Климентія Шептицького

OMELCHUK OKSANA

a Ph.D. in Biosciences, a scientific secretary of the Museum of Folk Architecture and Rural Life in Lviv named after Klymentii Sheptytskyi

ТАРАН ОЛЕНА

кандидат історичних наук, науковий співробітник відділу «Український етнологічний центр» Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України

TARAN OLENA

a Ph.D. in History, a research fellow at the *Ukrainian Ethnological Centre* Department of the NAS of Ukraine's Maksym Rylskyi Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology

Бібліографічний опис:

Бех, М., Бондаренко, Г., Коваль-Фучило, І., Косицька, З., Омельчук, О., Таран, О. (2021) Лохвиччина: етнографічне обстеження козацького краю. *Народна творчість та етнологія*, 1 (389), 95–109.

Bekh, M., Bondarenko, H., Koval-Fuchylo, I., Kosytska, Z., Omelchuk, O., Taran, O. (2021) Lokhvychchyna: An Ethnographic Survey of the Cossack Region. *Folk Art and Ethnology*, 1 (389), 95–109.

ЛОХВИЧЧИНА: ЕТНОГРАФІЧНЕ ОБСТЕЖЕННЯ КОЗАЦЬКОГО КРАЮ

Проведення етнографічної експедиції в умовах обмеженого фінансування науки та ще й у період карантину – неймовірна подія. Упродовж восьми днів (13–20 вересня 2020 р.) у Лохвицькому районі Полтавської області працювала комплексна наукова експедиція Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського Національної академії наук України (далі – ІМФЕ НАНУ) у складі етнографів Миколи Беха, Галини Бондаренко, Олени Таран, фольклористки Ірини Коваль-Фучило й мистецтвознавиці Зінаїди Косицької.

Досвід організації та проведення цієї експедиції, безумовно, заслуговує на підтримку та популяризацію. Проєкт регіонального історико-етнографічного дослідження Лохвицького району розробляла Громадська організація «Моя провінція» (далі – ГО «Моя провінція») ще 2019 року (науковим консультантом проєкту стала Г. Бондаренко). Однією з причин вибору локації дослідження була відсутність етнографічного матеріалу з вищезазначеного району. У серпні голова ГО «Моя провінція» Яніна Алєєва підписала з керівництвом ІМФЕ НАНУ Меморандум про намір провести спільну експедицію. Кошти для проведення дослідження надали місцеві підприємці: науковців забезпечили житлом, харчуванням, транспортом. Заздалегідь розроблений маршрут корегували під час роботи: на прохання місцевих краєзнавців і працівників культури до експедиційного списку залучали нові села. У результаті гарно продуманої логістики, чіткої координаційної роботи Я. Алєєвої та неоціненної допомоги місцевих волонтерів – освітян, фермерів, працівників культури, краєзнавців, підприємців, журналістів – проведено етнографічне обстеження 25 населених пунктів Лохвицького району й м. Лохвиці. Незадовго до початку експедиції (17 липня 2020 р.) район, утворений 1923 року, ліквідували. Нині, за адміністративним поділом, – це Миргородський район Полтавської області. Оскільки одним із завдань експедиції було дослідження історичної пам'яті, пошуки козацької ідентичності, то для означення територій колишньої Лохвицької сотні вживатимемо попередню назву. Впродовж 1648–1781 років Лохвиця була сотенним містом Миргородського і Лубенського (з 1658 р.) козацьких полків, до неї входило 25 сіл, більшість із яких існують і донині.

За короткий час роботи експедиції вдалося охопити 26 населених пунктів району. Всі учасники експедиції мають великий експедиційний досвід, тому було знято доступний зріз інформації, включаючи засоби аудіо-, відео- та фотофіксації матеріалу. У складі експедиції на волонтерських засадах працював також професійний фотограф Сергій Фролов; завдяки участі біологині Оксани Омельчук, співробітниці Музею народної архітектури і побуту

імені Климентія Шептицького, вдалося охопити широке коло питань природознавчого характеру. Незадовго до закінчення експедиції, до роботи долучилася режисерка, авторка документального кіно Ганна Яровенко з метою знайти образ сучасного героя колишнього козацького краю. З огляду на карантинні обмеження в кожному із сіл працювало по двоє фахівців, тому впродовж робочого дня учасники експедиції обстежували три села. За попередньою домовленістю, науковців на місцях очікували респонденти, до яких супроводжували волонтери. Опитування проводили з дотриманням безпечної дистанції на відкритому повітрі або у приміщенні клубів, бібліотек. За колективного опитування записували відеовізитку респондентів.

Під час експедиції були також обстежені місцеві краєзнавчі музеї та куточки (Лохвицький краєзнавчий музей імені Г. Сковороди; краєзнавчі куточки в селах Жабки, Піски, Токарі, Вирішальне, Харківці, Свиридівка, Яхники). Експозиції сільських музеїв та куточків репрезентують місцевий зріз традиційної матеріальної культури, історію села та району, подають відомості про відомих людей – вихідців із цієї місцевості. Окремі музеї мають значний доробок із власних пошукових досліджень з історії села, його культури та побуту (зокрема в с. Свиридівка). Саме з експозицій та фондів місцевих музеїв нам вдалося отримати копії рідкісних світлин, що стосуються колективізації краю, умов праці, побуту, повсякдення та святкової культури радянської доби. За люб'язної згоди працівників Лохвицького краєзнавчого музею імені Г. Сковороди учасники ознайомилися із цікавими зразками місцевої традиційної вишивки, зробили фотокопії матеріалів, що характеризують побут і дозвілля містян.

Господарські заняття. Важливим системним компонентом традиційної етнокультури населення Лохвицького району, як і України загалом, залишаються господарські заняття та промисли. Актуальність у наш час зберігають ті з них, які становлять основу продовольчого забезпечення та вможливають заробіток. З огляду на події сьогодення, пов'язані з пандемією (COVID-19) та економічними тенденціями останніх місяців, у системі життєзабезпечення сільського і міського населення Полтавщини важливу нішу займає традиційне землеробство, зокрема лохвичани переконують: «Поки в мене є земля, я не буду голодний». До колективізації в одноосібних господарствах вирощували жито, пшеницю, менші площі відводили під овес, ячмінь, гречку. З 1950-х років повсюдно вирощували кукурудзу. З традиційних технічних культур вирощували коноплі, меншою мірою – льон. Їх волокна використовували в домашньому господарстві для виготовлення полотна, мотузків, клоччя. З насіння льону і конопель били олію, його обсмажували як ласощі для дітей. З початком колективізації основною олійною культурою став соняшник. Поширеними городніми культурами були картопля, морква, буряк, капуста, огірки, квасоля, гарбузи, часник та цибуля, баштаними культурами – кавуни, дині. Сучасне городництво має значно ширший асортимент. Окрім перерахованого вище, це ще й кабачки, помідори, перець, баклажани, селера, петрушка, топінамбур, який на Лохвиччині називають «волоська картопля». Значну територію городу селяни виділяють для вирощування кукурудзи, яку використовують для годівлі худоби.

Серед мешканців сіл зазвичай трапляється невелика група (5–8 осіб на село) селян-«одноосібників», які обробляють земельні паї – свої та родичів. Такі невеликі фермерські господарства орієнтовані на вирощування біосировини, зокрема кукурудзи, соняшнику та рапсу. Водночас переробка сільгосппродуктів для місцевих господарів, зорієнтованих на отримання швидких прибутків і обмежених у вільних коштах, аби придбати обладнання для переробки зібраного урожаю, не пріоритетна. Більше 90 % земельного потенціалу досліджуваного регіону перебуває в оренді у великих сільськогосподарських холдингів. Орендарі часто вдаються до багаторазової оранки землі без дотримання правил обробітку

та з використанням різних хімічних речовин для знищення шкідників (бур'янів, гризунів). Відповідно необережне використання земельних ресурсів може призвести до ерозії ґрунтів зокрема і порушення екосистеми загалом. У багатьох селах скаржаться на зниження рівня води у криницях, зникнення популяцій диких птахів, наприклад, куріпок, жайворонків (с. Яхники). Відведення сільських земель громадського користування («пастівники», сінокоси) під орні ділянки агрохолдингів чи фермерських господарств для посіву кукурудзи й сояшнику викликають громадський осуд та суперечки з органами місцевого самоврядування. Водночас великі аграрні підприємства часто фінансово підтримують розвиток інфраструктури навколишніх сіл – розбудову доріг, водогонів, зведення спортивних майданчиків. Зокрема, якість та осучаснення зазначених об'єктів громадського користування відзначили й учасники експедиції.

Незважаючи на промисловий (газодобувна галузь) і сільськогосподарський (родючі чорноземи) потенціал досліджуваного регіону, ми спостерегли швидке старіння сільського населення (як і загалом на території України). Показовим прикладом є досліджуване с. Жабки (350–400 жителів), у якому 70 % населення – це люди пенсійного віку. Зменшення кількості молодих громадян сіл інформатори пояснили відсутністю перспектив для проживання та самореалізації молоді в селі. Передовсім відсутністю постійної роботи, адже технічно-автоматизовані агрохолдинги потребують лише сезонних робітників. У підсумку зауважимо, що один із чинників, що актуалізував сучасні агротехнічні знання, – це наявність візуальних матеріалів та практичних порад у галузі землеробства, які перебувають в інформаційному просторі. З огляду на вищевикладене, важливим є застереження збирачам щодо відомостей із традиційного землеробства про те, що під час запису обов'язково варто уточнювати додатковим запитанням джерело інформації, яким, як правило слугують Інтернет, газети, посібники та телепередачі.

В усіх обстежених селах суттєво зменшилося поголів'я великої рогатої худоби, майже зникло почергове випасання худоби на загальному лузі. У Яхниках згадують, що раніше в селі було три окремі черги для випасання корів, кіз та гусей. За випас гусей платили 50 коп., кіз – 1 крб, корів – 1 крб 50 коп.

Завдяки потужним райгоспам і колгоспам, що спеціалізувалися на вирощуванні й переробці яблук, груш та слив, у Лохвицькому районі на належному рівні розвинуто садівництво. Водночас великі плодові сади та шкілки, з яких постачали садовий матеріал, майже повністю витіснили традиційне садівництво, а сорти нової селекції – старі сортові форми. Так, зокрема, за результатами польових досліджень можна стверджувати, що замість аличі, терносливи та вишень, типових для традиційного садівництва, значного розповсюдження набула шовковиця чорна, яку разом зі сливами-венгерками (підвид сливи *Prunus domestica*) висаджували не лише в садах, але й уздовж вулиць. Особливо смачний різновид цих слив вирощували в с. Свиридівка. Окрім плодових, садили порічки, агрус, малину, а також бузину чорну, калину. До саду й квітників інтродукували й дикорослі рослини: сокирки польові (*Consolida regalis* Gray) – як декоративну рослину; шавлію лучну (*Salvia pratensis* L., місцева назва «васильки»), цмин пісковий (*Helichrysum arenarium* (L.) DG) та барвінок – як обрядові, які використовували в похоронних і весільних звичаях. З культурних рослин у квітниках садили переважно однорічні квіти з тривалим періодом цвітіння: чорнобривці, левкої, айстри, петунії, цинії (місцева назва «майори»), ротики (місцева назва «львіний зев»), красолі, нигеллу посівну (місцева назва «нечесана бариня»), мірабіліси (місцева назва «царська борідка»). Троянди, півонії та іриси були менш поширеними, їх вважали ознакою достатку. Дещо пізніше у квітниках з'явилися жоржини, флокси та багаторічні айстри (місцева назва «морозці»). Сучасні квітники розміщують під хатою у дворі, а також на вулиці – перед парканом. Господині добирають

рослини, орієнтуючись на сезонність цвітіння, аби з ранньої весни до пізньої осені біля оселі цвіли квіти.

Природні ландшафти Лохвицького району змінені внаслідок ведення інтенсивного аграрного обробітку, що призвело до трансформації та сегментації рослинності. Поширені інвазивні види, які подекуди утворюють моноугруповання, зокрема амброзія полинолиста (*Ambrosia artemisiifolia* L.), клен ясенелистий (*Acer negundo* L.), робінія звичайна (*Robinia pseudoacacia* L.), злинка канадська (*Erigeron canadensis* L.) та злинка однорічна (*E. annuus* (L.) Pers.), золотарник канадський (*Solidago canadensis* L.), ваточник сирійський (*Asclepias syriaca* L.). Останній особливо шкодить промислового землеробству через дерев'янисте стебло і міцну кореневу систему.

Водночас у районі збереглися десятки давньовічних дерев, які ростуть на території колишніх панських садиб або шкіл, що сприяло їх збереженню. Одним з найстаріших є 800-літній дуб черешчатий (*Quercus robur* L.) – ботанічна пам'ятка природи місцевого значення в Україні, що росте в с. Яхники Лохвицького району біля садиби панів Сукових. У радянський час садибу перетворили на лікарню, що, імовірно, сприяло збереженню дерева. Понад столітні дуби стоять також у селах Лука, Піски, Часниківка, Харківці; у с. Яблунівка зростають 2 екземпляри вікового бересту, або в'язу граболистого (*Ulmus minor* Mill.).

Матеріальна культура. Повсякденне харчування мешканців району становлять здебільшого борошняні й овочеві страви. Населення вживає також м'ясні й молочні продукти, яйця, рибу. Червоний борщ посідає чільне місце в щоденному меню. Як правило, його заправляють томатною пастою, хоча збережено традицію приготування бурякового квасу з обов'язковим додаванням цукрового буряка. Багато господинь печуть домашній хліб, учиняючи його на дріжджах. У колишні часи для цього робили закваску на хмелі. Зазвичай хліб випікали в печі на кленовому листі, вінички із цього листа заготовляли й на зиму. Поширеними борошняними стравами були галушки із пшеничного, житнього або гречаного борошна. Респонденти (хутір Шмиглі) згадували, що гречані галушки їли за допомогою шпикачок (загострених паличок). Пирогі пекли із солоними й солодкими начинками. І досі поширеною начинкою для пирогів є «шупеня», або «пиза», – вишкварки, змішані з борошном (села Часниківка, Свиридівка). Готували також вареники, млинці, запіканки. Оригінальним місцевим рецептом є «пшоняники» – млинці із запареного молоком та розтертого пшона, до якого додають яйця та борошно. З більш давніх страв, які вийшли з ужитку, згадували «бурхачі» (млинці з конопляного насіння), квашу (с. Яхники). З молочних страв, окрім каш, готували ряжанку, молочний (білий) кисіль. Фруктово-ягідний кисіль називали «червоний». З м'яса перевагу надають свинині та птиці. Зберігається традиційний асортимент повсякденних і святкових м'ясних страв: печеня, ковбаси, кендюх, голубці, котлети, крученики. Готують також кров'янку, смажену кров вживають і як окрему страву. Варто зауважити й на вживанні в їжу дикорослих рослин. Пшінку весняну (*Ficaria verna* Huds.) – як їстівну рослину – додають у борщ у ранньовесняний період як заміник капусти. Із цією ж метою використовують ревінь (листя, стебла ж уживають як начинку до пиріжків), кропиву, лободу білу (*Chenopodium album* L.). Їстівні також молоді відростки кореневища рогозу вузьколистого (*Typha angustifolia* L., місцева назва «ріжки»), борідника паросткового (*Sempervivum globiferum* L.), молоді листки липи, недостигле насіння калачиків (рослин роду *Malva*), цвіт робінії псевдоакації, деревний глей. Збирають суниці й терен. Із терну готують наливку. Ритуальними стравами в обстежуваний період залишаються кутя, паска, коровай, коливо. Постових застережень майже не дотримуються. Респонденти згадували, що піст тримали їхні бабусі, рідше – батьки. Сучасною гастрономічною візитівкою району вважають галушки, які готують з начинкою та без.

На Лохвиччині ми помітили жвавий інтерес до народного одягу, який викликаний передовсім популяризацією сорочки-вишиванки. Зауважимо, що на сьогодні вишиванка серед українців здебільшого побутує як одяг для святкових, урочистих та знакових подій. Здебільшого сучасні вишиванки – це масові художньо-промислові й дизайнерсько-студійні вироби, що відрізняються від традиційних сорочок варіативністю форми, крою та оздоблення. Сучасні вишиті вироби досліджуваного регіону не репрезентують чітких локальних особливостей народного вбрання.

У всіх обстежених селах регіону інформанти старшої вікової групи переповідали, що традиційний народний костюм використовували до 1950 – 1960-х років. Одним з найдавніших видів чоловічого й жіночого одягу були сорочки загальноукраїнського типу з вибіленого домотканого полотна, крій та оздоблення яких притаманні Полтавщині. Зокрема, дітям (хлопчикам і дівчаткам до трьох років) шили маленькі «косі» сорочечки зі вживаного полотна без оздоблення вишивкою. Жінки носили широкі (з трьох пілок полотна) і довгі («по кісточки») сорочки: «Як іде на жнива або на город, то тут, тако, скрутить і в пазуху запхне, бо як нахилиться, то наступить». Широкий вишитий рукав призбирували і завершували манжетом, який подекуди прикрашали «стюжкою» – вузьким узором хрестиком. Станок сорочки біля горловини призбирували на нитку й вишивали: «На шиї зібрано рясно, дуже густо». Такі сорочки були з невеликим стоячим коміром або не передбачали його взагалі. Чоловіки носили сорочки до пояса з вишитим коміром (стоячим або лежачим), манішкою та манжетами.

Найпоширенішим типом нагрудного одягу були безрукавки, виготовлені з купованих тканин. Чоловіки носили жилетки прямого крою з поясом, який прикрашали металевою пластиною («бляшкою») ззаду. Жіночі корсетки розширювали від лінії грудей донизу за допомогою вшитих ззаду додаткових клинців («вусів»). Спереду виріб обшивали кольоровою тасьмою – «вісичкою». Традиційний нагрудний одяг з рукавами був представлений чоловічими і жіночими кофтами, жакетами та куфайками.

Верхнім чоловічим вбранням осінньо-зимового періоду була шерстяна свита – «сіряк з капюшоном». Узимку носили покриті купованою тканиною або необшиті «нагольні кожухи» й «полушубки» (короткий кожущок). Жіночий верхній одяг повторював крій корсетки та був представлений легкими напівюпками, підбитими ватою суконними юпками та вовняними кожущками. Низ, застібки та кінці рукавів, юпки і напівюпок оздоблювали плисовою аплікацією.

Жіночий поясний одяг представлений широкими (у три пілки) і рясними спідницями з домотканого й фабричного полотна. У широкому вжитку лохвичанки послуговувалися поясним одягом, зокрема респонденти розповідали про побутування плахт. Нами виявлено, що в селах Яблунівка і Часниківка відомий й архаїчний спосіб одягання двох запасок: «Одна запаска – із заду, одна запаска – спереду», – зауважували інформанти. Плахти, запаски та спідниці підперезували червоною крайкою з китицями на кінцях. Чоловіки носили традиційні полотняні й куповані штани зі шкіряним ремінцем.

У досліджених населених пунктах побутувало жіноче взуття, типово для всієї Полтавщини – кольорові чоботи на низькому і високому каблучку, високі й низькі шнуровані черевики. Чоловіки носили хромові чоботи. У середині ХХ ст. у вжиток серед населення ввійшли самостійно виготовлені валянки з ватою (у сусідніх, північних, областях – Чернігівській і Сумській – їх називають «бурки») і резинові колоші, склеєні з використаної автомобільної камери.

Основним жіночим головним убором була хустка з домотканої або фабричної тканини. Найпоширеніший спосіб носіння хустки – пов'язування «під бороду», молоді жінки й

дівчата зав'язували її кінцями назад. До середини ХХ ст. жінки подекуди носили хустку, обмотуючи навколо голови так, аби кінці були пов'язані над лобом («рожки»). Респонденти пам'ятають, як їхні матері носили парчеві очіпки, прикрашені вишивкою або плисовою аплікацією. Чоловіки взимку носили суконні шапки, а влітку – картузи або традиційні брилі.

Примітно, що здебільшого складові жіночого одягу лохвичанок відповідають регіональній традиції Полтавщини. Зокрема, простежуємо це на поєднанні вишитої сорочки зі зшитими і незшитими формами поясного одягу, коли кожен із цих елементів повністю не прикриває інший. Наприклад, спідницю вбирали так, аби було видно низ сорочки з яскравим вишитим узором, а сама спідниця «виглядала» з-під запаски. Також до середини ХХ ст. в регіоні побутував давній спосіб носіння двох вовняних запасок поверх сорочки. Водночас, аналізуючи народний костюм місцевого населення, можемо стверджувати, що протягом першої половини ХХ ст. одяг «козацьких» сіл нічим не відрізнявся від селянського. Соціальна стратифікація виявлялася тільки у виготовленні одягу з дорогих, недоступних бідним верствам населення, тканин.

Починаючи з 1960-х років, завдяки поліпшенню матеріального становища селян, домогосподарний одяг поступово виходив з ужитку лохвичан. Нині елементи традиційного народного вбрання презентовано в Лохвицькому краєзнавчому музеї імені Г. Сковороди й сільських музеях, які функціонують при будинках культури та школах майже у всіх великих селах району. Зауважимо, що традиційний народний костюм одягають як урочисте сценічне вбрання під час громадсько-культурних заходів у селі.

Більшість обстежених сіл Лохвицького району зберігають давню забудову. Старі села поділяються на кутки, розміщені на значній відстані один від одного. Майже в кожному селі є вулиці, які забудували спеціально для колгоспників (для сімей молодих спеціалістів). Примітно, що в різних селах такі вулиці мають однакове планування, інфраструктуру і план будинків та дворів. Водночас ідентичність вулиць та їх забудов не впливає на загальний культурний ландшафт і колорит села. Основними громадськими спорудами в селах Лохвиччини залишаються сільські ради, які подекуди (с. Жабки) розміщені в давніх будівлях колишніх місцевих священників або поміщиків. У всіх великих селах функціонують будинки культури. У радянський період чимало клубів облаштували у приміщеннях місцевих церков (села Жабки, Безсали). Важливим компонентом архітектурного ландшафту сільської Лохвиччини залишаються будівлі «шкіл Лохвицького земства», які зведені на початку ХХ ст. за проектом Опанаса Григоровича Сластіона. Тепер ці унікальні столітні споруди здебільшого ніяк не використовують та не обслуговують, а тому, на жаль, вони стають здобутком мародерів. У с. Бодаква в забудові такого типу облаштували місцевий краєзнавчий музей, у с. Риги – сільський клуб, у с. Яхники – сільську раду, яку силами громади підтримують в належному стані.

Додамо, що планування садиби в селах Лохвиччини є традиційним для всього регіону: всередині двору оплановано житловий будинок, за ним – погріб, літня кухня та хлів. Обстеживши конструкції забудови хат, ми виокремили такі особливості та способи будівництва. Каркасний – з вертикально («сторчма»), рідше – горизонтально («зруб») укладені дерев'яні колоди, на які набавлено dranku; обмазували глиною та білили. Побутували в регіоні також каркасні будинки «на сохах» і хати, зведені з топтаной глини («литі») та саману. Починаючи з 1960-х років у будівництві стін використовують цеглу, нею також обкладають стіни старих «мазанок». Нарівні із сучасними побутовими зручностями (газове опалення, водопровід, каналізація) та осучасненим інтер'єром у будинках часто наявні плита й піч із лежанкою. Упродовж 1990 – 2010-х років, унаслідок зменшення кількості населення і через

високу вартість будівельних матеріалів та оплати робітникам, зведення нових житлових будинків у селах Лохвицького району припинилося.

У Лохвицькому районі, як і всюди в Україні, упродовж ХХ ст. й до нині рушники є поширеним декором сільського інтер'єру. Ними обрамляють ікони й фотографії (портретного характеру великих розмірів чи сформовані під склом з багатьох невеликих світлин), а також мальовані й вишиті картини¹. Ці зображення, доповнені барвистими вишитими рушниками, з краями, що звисають на два боки, ніби білі великі розправлені пташині крила, надають оселям неповторного етнічного забарвлення. Таке оформлення житла водночас представляє глибокі традиції та особистісні естетичні смаки кожної господині, яка переважно сама їх виготовляла. Залишаючись так довго в оздобленні житла, насамперед у домівках жителів літнього віку, рушники засвідчують усталеність і безперервність народної творчості, зокрема ткацтва й вишивки, упродовж тривалого часу.

Яскравим доповненням у місцевому сільському інтер'єрі є також килими, «вишиті хрестиком». Як правило, вони значних розмірів, майже на всю стіну – за ліжком чи диваном (у с. Білогорілка такі рукотворні килими ми спостерігали в хатах Катерини Григорівни Кононенко й Ольги Іванівни Ольшанської). Ці орнаментальні й тематичні вироби набули популярності з другої половини ХХ ст. як імітація тканих чи ворсових виробів. Народні майстрині для їх створення «розпускали» в'язані вовняні старі речі або використовували куповані нитки «муліне».

Якщо в сучасному домі зберігається лежанка, її, як і підлогу, застилають «простьолками», «дорожками» – довгими неширокими килимками з кольоровими поперечними смугами (човникове ткання), основою для яких брали «10-й номер ниток», а за піткання використовували довгі вузькі смужки, нарізані ножицями зі старих полотняних речей, часто фарбованих у яскраві кольори аніліновими барвниками. Такі ефектні вироби місцеві майстрині почали активно виготовляти зі середини ХХ ст. й до 1980-х років. Нині їх ще можна побачити майже в кожній сільській оселі.

Варто зазначити, що попри значні зміни, які відбулися впродовж ХХ ст. в оформленні міського житла, сільський інтер'єр і до сьогодні зберіг давні засади розміщення декору, навіть якщо в домівках виразно змінено традиційне розміщення покуті, печі, полика тощо. Саме тому донині, насамперед у хатах, збудованих до Другої світової війни чи одразу в повоєнні роки і до останньої чверті ХХ ст., можна побачити в одному з кутків найбільшої кімнати ікони в обрамленні великого рушника чи за «шторами» (трьома вузькими прямокутними полотняними смужками-серветками, розміщеними на зразок літери «П»; верхню частину називають «верхушечка», а бокові – «станини»). Ці вироби вишивали хрестиком чи гладдю, переважно рослинним орнаментом. Зразки такого декору є в багатьох домівках різних сіл, зокрема в с. Бодаква (оселя Ганни Оврамівни Шикоти), а також у музеї с. Ісківці. Значно рідше, але ще трапляються серед місцевих рушників зразки ХІХ – початку ХХ ст., їх найчастіше можна побачити у краєзнавчих музеях, – ткані чи вишиті. Відрізняє їх геометрична й геометризована орнаментика, виконана в червоно-чорній гамі чи «білим по білому» (техніка «виколювання», «вирізування»), часто вони мають широкі поперечні білі мережки («через чесницю»).

Хатні паперові оздоби, за розповідями літніх інформаторів і людей середнього віку, в селах Лохвицького району були поширені перед Другою світовою війною та в середині ХХ ст. й до кінця 1970-х років. Як правило, їх виготовляли з газети, а як пощастить, то і зі шпалери. Це була імітація полотняного «кружева» з ажурним прорізним орнаментом. Ними застиляли дерев'яні полички-божники так, аби нижній край звисав вільно у просторі. Траплялося, що цими паперовими оздобами прикрашали полички в шафах для одягу, пріоритетно ті, які було

видно через верхнє віконце на вузьких дверцятах. Найчастіше їх нижній край формували на зразок «зубчиків», рідше – «пелюстків», увиразнюючи загальне тло нескладними прорізними елементами: ромбами, трикутниками, кружками тощо. Ці наскрізні мотиви утворювали ритмічний ряд негустого орнаменту геометричного характеру (1–3 прорізи в рапорті). Зразки такого декору відновлено в селах Часниківка (розповіла й намалювала кілька рапортів учителька Ніна Петрівна Горбуля, родом із с. Перевалівка) і Жабки (розповіла Марія Яківна Даниленко, родом із с. Гамаліївка).

Історична пам'ять. Духовна культура. Дослідники історичної пам'яті зазначають, що спогади – це не замкнена система, адже вони взаємодіють з іншими спогадами чи імпульсами забуття, модифікуються, їх редагують і пристосовують до інших спогадів². У цьому ми щоразу переконуємося, коли намагаємося з'ясувати минуле певного історичного артефакту, особливо коли йдеться про події, які відбулися задовго до народження респондента. Так, у с. Вирішальне довідалися, що в городі (поблизу дому) нашої оповідачки, яка народилася в 1970-х роках, є поховання. Вона стверджує, що це могили людей, які померли від голоду 1933 року. Старші мешканці села уточнили, що кількість померлих у цей час була мінімальною з огляду на наявність тут заготівельних пунктів. Очевидно, це збережені могили давньої традиції поховань на городах, поширеної на цих теренах. Припускаємо, що реабілітація пам'яті про жертв Голодомору в наш час спричинила таку трансформацію уявлень: відомості з різних історичних епох наклалися одна на одну, змінивши тлумачення подій. Цікавою видається також розповідь респондента 1952 року народження із с. Яхники про те, як 1921 року в село приїздили люди з Поволжя на верблюдах, котрі міняли речі на зерно. Про це респондентів розповідала бабуса; так у родині з'явилася скриня з написами арабською мовою. За історичними джерелами, під час голоду на Поволжі в Україну прибуло більше півмільйона людей, а верблюдів у цьому регіоні розводили як домашніх тварин до 1960-х років.

Історична пам'ять про події ХХ ст. в мешканців обстежених сіл Лохвицького району має кілька особливостей.

Репресії з боку радянської влади спонукали більшість нащадків козацьких родів зберігати в таємниці походження, минуле своїх предків та пов'язані з ними сімейні реліквії. Нам вдалося знайти деякі з таких документів у родинному архіві Володимира Петровича Кривошеї (с. Риги) та почути усне свідчення Ганни Никифорівни Коломієць (с. Безсали) про те, що її дідусь був прасолом, і в нього все забрали. Свідчення про експропріацію майна в заможних селян під час колективізації зафіксовано й у селах Свиридівка, Риги та в Лохвиці. Нащадки розкуркулених здебільшого лише констатували факт розкуркулення, уникаючи оцінок представників тодішньої влади.

Пам'ять про Голодомор збережена слабо. Часто вона витіснена з індивідуальної пам'яті спогадами про Другу світову війну. За свідченнями респондентів, обстежені села пережили 1932–1933 роки по-різному. Так, десь згадували про багатьох померлих, а десь, як-от у с. Вирішальне, нас запевнили, що від голоду ніхто не помер, оскільки в селі були заготівельні пункти. Часто зазначали, що від голоду рятувала корова, а головною асоціацією з голодом 1933-го є голод 1947 року.

Пам'ять про Другу світову війну представлена сюжетами про добрих німців, які підготували місцеву дітвору і, як правило, нікого не розстрілювали з мирних мешканців; про переховування в погребях від можливих бомбардувань; про остарбайтерів, які майже всі повернулися з примусових робіт з Німеччини. Респонденти добре пам'ятають, хто з їхніх родичів загинув на війні й обов'язково згадують про обеліски з іменами загиблих. Такі меморіальні споруди збереглися в кожному селі, яке ми відвідали. Люди середнього віку, працівники осві-

ти, учні розповідали також про щорічні святкування Дев'ятого травня. Партизанів згадували рідко. Нам про них розповіли тільки в Яхниках, де у шкільному музеї є стенд, присвячений розстріляному партизанові із цього села – Івану Ногіну. Збереженню пам'яті про нього сприяє також названа вулиця села його іменем.

У селах, де збереглися колишні панські маєтки, побутують історичні наративи про доброго поміщика чи поміщицю (села Яхники, Свиридівка, Лучка).

Життя села в сучасний історичний період респонденти представляють по-різному, залежно від демографічної ситуації. У великих селах, де функціонує школа і є молодь, говорять про святкування днів села, які почали відзначати у 2000-х роках, а в селах, де дітей і молоді залишається щоразу менше, нарікають на вимирання сіл, з гіркотою згадуючи, як ще зовсім недавно вони були велелюдними. Більшість опитаних найкращим періодом власного життя вважають «брежнєвський час».

У більшості сіл за радянської доби церкви знищували або переобладнували під спортивні школи, будинки культури, зерносховища. Деякі з них відновлено в 1990-ті роки. У с. Яхники в такій, відновленій, церкві ми побачили залишки старовинного іконопису, що проступає крізь шар нанесеної раніше фарби. Населення району здебільшого нерелігійне. На питання «Чи вірите ви в Бога?» відповідають: «Та є якась сила». Здебільшого опитані не знають текстів молитов, відвідують церкву лише на великі свята чи для освячення води та пасок. Ті респонденти, які позиціонують себе як віруючі, не вірять у потойбічне життя та кінець світу. Поширені уявлення про нечисту силу, домовиків, відьом. У відьомстві підозрюють багатьох сучасниць. Майже в кожному із сіл респонденти підтверджували наявність у ньому відьми. Зафіксовано розповіді про жінку-відьму, яка виходила або виходить на вулицю саме в той час, коли череда повертається з поля, і поглядом «зурочує» корів (села Харківці, Яхники, Безсали й м. Лохвиця). Поширеним в обстежених селах було уявлення про хвороби дітей від «уроків», які потрібно було «зняти». Ритуал виконував хтось із членів родини. Зурочену дитину ставили до одвірка і на рівні її зросту просвердлювали в ньому дірку, в яку вкладали пасмо зрізаного волосся і забивали отвір кілочком з осики, що стояла на воротах на Зелені свята (села Риги, Харківці).

Сучасні окультно-езотеричні практики також представлені в побуті населення району. Багато респондентів згадували «екстрасенса» Григорія Ковбаска (уродженець с. Яхники), до якого у випадку проблем зі здоров'ям зверталися не лише мешканці району, а й приїзджі з інших областей. У Лохвиці веде прийом нумеролог-астролог, цілительством займається колишня продавчиня, яка, за її словами, «відкрила у собі дар».

У районі серед обрядів календарного циклу найбільш збереженими виявилися різдвяно-новорічні обряди. У всіх обстежених нами селах збереглися звичаї носити вечерю хрещеним батькам у Свят-вечір, засівати зерном на Новий рік за старим стилем. Тепер ходять колядувати лише діти, які виконують коротенькі покаяні («дайте, тітко, п'ятака»). За спогадами старожилів, традиція колективних обходів дворів дорослою молоддю (колядування, щедрювання, маланкування) почала занепадати з кінця 1960-х років. Тоді ж зник і звичай «проводжати святки», що побутував і в Лохвиці. У с. Харківці ми записали оригінальний варіант колядки про створення світу від Галини Якимівни Туєвої (1933 р. н.). Респонденти згадували, що в радянський час учнів карали за участь в обрядах: на Новий рік хлопців примушували вивертати кишені одягу, аби пересвідчитися, чи немає там зерна для засівання, а на Великдень перевіряли, чи не залишилося на руках слідів фарби від крашанок. У селах району довгий час зберігався звичай прив'язування колодки неодруженому парубку під час Масниці. Подекуди (у с. Токарі) проводять сучасне свято Масниці зі спалюванням опудала, що не має зв'язку з місцевими традиціями, а є рудиментом радянської клубної культури. Весняні обряди

постового періоду, внаслідок закриття церков й активної атеїзації населення, зникли з побуту. Опитані старожили згадували, що на Середохрестя пекли хрести, які брали із собою в поле, а на Благовіщення існувала заборона на роботу. Великодні звичаї в основному пов'язані з приготуванням паски, крашанок, інших святкових страв та їх освяченням. У більшості сіл існує традиція згодовувати корові частину освяченої паски чи шишки з неї. Троїцькі обряди не вирізняються особливою варіативністю: повсюди прикрашали оселю гілками дерев, долівку посипали пахучими травами. Після свят зілля кидали на гніздо курям. У Лохвиці, на одному з кутків, встановлювали на вигоні віху, біля якої відбувалися масові гуляння, що закінчувалися колективною трапезою. Купало – одне зі свят, легалізованих радянською владою, яке і досі проводять в окремих селах за колишніми сценаріями – з русалками і водяниками. Люди старшого віку згадували, що вінки, які дівчата плели на свято, кидали на огірки, аби останні добре в'язалися. У кожному з обстежених сіл відзначали храмові свята, незалежно від наявності в ньому церкви.

Обрядовість родинного циклу найбільш виразно представлена у весільних і поховальних обрядах. З народженням дитини пов'язані уявлення про різні засоби її захисту від хвороб. Незважаючи на відсутність храмів, у більшості обстежених сіл хрещення дитини (як раніше, так і тепер) є обов'язковим для її батьків – його вважають одним з оберегів. Коли дитині виповнювався рік, запрошували кумів на пострижини.

У довколишніх селах Лохвиці ми записали розповіді про самобутні місцеві весільні традиції. Передвесільні звичаї складалися зі сватання й оглядин. Напередодні весілля молода мала прикрасити хату свекрухи своїми рушниками. Перед воротами молодої з молодого брали «ворітне» і лише тоді пропускали весільний поїзд у двір. Особливістю місцевого весілля є збереження в ньому окремих архаїчних елементів (відбивання межі), що згодом трансформувалися у сміхові явища оригінальної лексики та атрибутики. Придане молодої тут називали «худоба», гільце – «меч», а весільний ціпок молодого – «кінь». Напередодні весілля, у п'ятницю, дівчата збиралися до нареченої для оздоблення гільця. Водночас виготовляли «коня», які прикрашали різнокольоровим папером (у деяких селах, наприклад, Лука, тільки для старшої дружки). Під час весілля, у неділю, коли весільний поїзд від молодої прибував до хати молодого, свій ціпок перед входом у дім, у якому їй тепер доведеться жити, наречена перекидала через хату. За традицією с. Білогорілка старша дружка розламувала свій ціпок на чотири частини, і вже тоді молода їх кидала на чотири боки (обов'язково одну – через хату). Гості намагалися зловити різні частини ціпка, проте особливих прикмет не було для тих, кому вдавалося це зробити. У селі вважали «на добро», якщо ціпок «зацепиться» і певний час буде лежати на даху хати молодого.

У с. Лука також була поширена ця традиція. Залишилися в жителів навіть фото з молодою і дружками, одна з яких тримає такий оздоблений ціпок. Про подібний звичай розповідали і в с. Безсали. Зокрема, Ганна Никифоровна Коломієць розповіла, що на своєму весіллі вона вправно перекинула ціпок через хату, що в цьому селі вважали гарною прикметою. У с. Безсали ціпок не розламували, а кидали цілим. Знахідкою експедиції є свідчення про те, що весільне гільце, яке тут називали «меч», уважали за людину, коли з'ясовувалося, що в поїзді молодого парне число учасників. Мала бути непарна кількість, аби молода, по яку їхали, була до пари (с. Гамаліївка). Якщо виявлялося, що кількість учасників з молодою – непарна, то гільце викидали.

Цикл традиційної поховально-поминальної обрядовості українців є важливою складовою їхнього життєвого простору. Брак польового матеріалу з Лохвиччини внеможливіював розуміння цілісної картини звичаїв та обрядів поховального циклу та поминальних ритуалів. Окремі польові напрацювання були здійснені лише наприкінці 1980-х років (с. Білогорілка)

і стосуватися їжі в поминальному календарі лохвиччан. Відтак одним із завдань експедиції було зібрати етнографічний матеріал для заповнення прогалин у цій ділянці духовної спадщини. Зібраний польовий матеріал засвідчує добре збережений традиційний поховально-поминальний комплекс. Значною інформативністю характеризуються передпоховальні звичаї та обряди: прикмети на смерть (певне тлумачення поведінки тварин (села Білогорілка, Ісківці, Вирішальне); сни-прикмети («тапочок порвався» (с. Яхники), «нову хату будує» (с. Вирішальне), гукає за собою хтось із померлих родичів (села Яхники, Ісківці)), підготовка смертного вбрання («вузол», «сховане»); нічне перебуванням біля померлого з гарячою вечерею (села Часниківка, нижня Будаківка, Ісківці), з уточненням, що парою від гарячої страви харчується душа небіжчика (с. Ісківці). Поширеними в обстежених селах є оповіді про застосування традиційних способів полегшення передсмертної агонії певної категорії людей («та, що лічила корови», «ведьма») через пробивання дірки у стелі. Сталим (притаманним усім регіонам України) на Лохвиччині є комплекс заборон та пересторог, пов'язаний з небіжчиком (заборона щось садити, сіяти, бо «завмре», консервувати, бо «огірки будуть порожні»); з окремими поховальними атрибутами – з путами («ленти», «ленточки», «мотузки») та водою, якою обмивали тіло (словосполучення «мертва вода» не вживають, в основному – «вода», «вода з покійника» (села Ісківці, Нижня Будаківка, Вирішальне); з поховальною процесією (обов'язково потрібно зняти білизну, розвішану для просушування, коли вулицею рухається процесія; матері спеціально перебігають дорогу похорону, якщо в них хворіють діти, аби «відрізало хворобу» – с. Вирішальне). В останні роки за обмивання та обряджання покійника родичі віддають грошима, хоча, за словами респондентів, у попередні десятиліття давали за таку роботу хусточку та/чи відріз тканини. В останні роки похорон в обстежених селах відбувається, як правило, на другий день після смерті з обов'язковим вранішнім «умиванням». Поховальний обряд зазнав трансформацій у бік спрощення, зберігаючи традиційну структуру. Поховальна процесія по дорозі на кладовище може зупинятися кілька разів (на перехрестях, біля місця роботи, біля школи (якщо ховають молоду людину, не обов'язково неодружену, як наприклад, молодого воїна, який загинув у зоні АТО-ООС)). У с. Ісківці один з респондентів вказав, що труну несуть жінки, у решті сіл такої інформації не зафіксовано. Усі учасники похоронної процесії отримують «подарунки» – хустки, носовички або рушники (родичі померлого пов'язують таким учасникам на руку), або учасники процесії беруть їх самі (як наприклад, з віка – 4 або 6, з огляду на те, скільки людей його несе). На віко, на «крижмо» (відріз тканини), кладуть загорнуту в хустку хлібину, яку раніше ламали і роздавали на кладовищі, «щоб ноги не боіли» (села Ісківці, Часниківка), хоча ця обрядодія поступово зникає, за поясненнями респондентів, з огляду на гігієнічні заходи безпеки. Зникла і традиція відокремленого поховання самогубців. Наразі їх ховають у спільних рядах. В обстежених селах Лохвиччини до сьогодні побутують уявлення про магічний зв'язок вішальників і утоплеників з атмосферними явищами, зокрема з посухою: «о, вішальник, значить, сорок днів дощу не буде» (с. Ісківці). Поливали могили вішальників і посушливого літа 2020 року (наприклад, у с. Нижня Будаківка). Опускають труну в могилу переважно на рушниках, але можуть і на «віжках». Хрест встановлюють у головах, однак в окремих селах, навіть на одному кладовищі, ми спостерігали хрести як у головах, так і в ногах. На хрест і ворота кладовища вішають хустку або рушник, залежно від статі мерця. На поминальний обід традиційно готують коливо/канун/кутю. В одних селах – це відварений підсолоджений рис, в інших – покритишене підсолоджене бісквітне печиво. З гарячих страв обов'язковим є борщ або капуста, остання страва – кисіль («випихайло») – зазвичай з ягід або сушини. Щодо поминального обіду існує стійка заборона на вживання молочних страв. Поминки відбуваються також на 3-й («снідати несуть»), 9-й (здебільшого несуть у церкву панахиду), 40-й дні («сороковини», влаштовують

МИКОЛА БЕХ, ГАЛИНА БОНДАРЕНКО, ІРИНА КОВАЛЬ-ФУЧИЛО, ЗІНАІДА КОСИЦЬКА, ОКСАНА ОМЕЛЬЧУК, ОЛЕНА ТАРАН



Наречена та старша
дружка з весільним ціпком
(«конем»). с. Токарі.
1980-ті рр. З родинного
архіву М. Черненка



Катерина
Кривошея,
1927 р. н.
с. Риги.
З родинного
архіву
В. Кривошеї



Заготівля капусти для
робітників Харкова.
с. Риги. 1933 р. Світлина
з експозиції Лохвицького
краєзнавчого музею
ім. Г. Сковороди



Учасники експедиції зі співочим гуртом «Рідні наспіви».
с. Часниківка. Світлина С. Фролова

Жіночий одяг з
етнографічної колекції
Будинку культури.
с. Токарі. Світлина
С. Фролова



Вишитий килим
роботи Антоніни
Максимейко
з інтер'єру хати.
с. Токарі.
Світлина С. Фролова

З інтер'єру
садиби гончарів
Чумарних.
с. Сенча.
Світлина
Л. Яковенко

З інтер'єру хати.
с. Вирішальне.
Світлина О. Таран



Свято-Миколаївська церква.
с. Нижня Будаківка.
Світлина О. Таран



Колишня земська
школа Сластіона.
с. Білогорілка.
Світлина О. Таран



Погріб. с. Білогорілка.
Світлина О. Таран



Хлів та літня кухня.
с. Білогорілка. Світлина О. Таран

поминальний обід), іноді – півроку (с. Ісківці), рік («роковини»). У с. Вирішальне наголошували, що поминати душу потрібно печеним тістом – пирогами, хлібом. Загальні календарні поминання відбуваються на Проводи («Провідний понеділок», «Гробки»), Вознесіння, Троїцьку суботу. У с. Нижня Будаківка 89-літня респондентка згадала, що за її дитинства на Провідний понеділок катали яйця по могилах. З «батьківських субот» впевнено називають лише Дмитрову, апелюючи до священника, який «...нагадає, коли треба». Зібраний польовий матеріал свідчить про збереження в поховально-поминальній обрядовості основних складових цього комплексу – передпоховальних, похоронних і поминальних обрядів.

Упродовж експедиції записані й регіональні зразки пісенного фольклору: календарні, весільні, заробітчанські, соціально-побутові пісні, балади, танцювальна музика, міський фольклор. Збереженню пісенної традиції на Лохвиччині сприяє діяльність аматорських гуртів при сільських клубах. До таких співочих колективів входять жінки, зрідка – чоловіки, середнього й старшого віку, які ходять на репетиції, виступають на сільських і районних святах. Так, у с. Часниківка любов до української пісні живе серед учасників співочого гурту «Рідні наспіви». Колектив утворився 2012 року. У його репертуарі й автентичні пісенні твори, і відомі пісні Лохвиччини, і пісні, знані в усій Україні. Ось короткий перелік їхньої пісенної лірики: «Пливе чорна хмара», «Гора за горою», «Ой там за гаєм», «Ой ти вишенька», «Понад яром та пшениченька», «Айстри», «Летіла зозуля», «Скажи, чому не цвіте первомай», «Брати», «Коли ти в армію ідеш». У с. Ісківці ми познайомилися з учасницями «Вербиченьки», у с. Лука – «Лучанських барв», у с. Піски існує два гурти – «Молодиці» й «Тещі і свекрухи». Гурти сіл Свиридівка і Хитці мають однакову назву – «Надвечір'я». У с. Гамаліївка учасниці співають у колективі «Сузір'я», який складається з двох груп – молодшої і старшої. Такі ж групи є в колективі «Мальви» в с. Токарі. У с. Лучки діє гурт «Калина».

Мабуть, найціннішими у співочій традиції Лохвиччини є неповторні автентичні весільні пісні, а також локальна манера виконання, у якій збереглися перший і другий голоси, «тягло», «баси», «підголошування». Весільний обряд зберігся досить добре, оповідачі пам'ятають і дотепер відтворюють основні частини весільного обряду, мають відеозаписи весіль за останні десять років, охоче демонструють весільні фото.

Під час експедиції записано майже 50 годин аудіозаписів, 30 відео, зібрано біля тисячі світлин. Діяльність науковців, публікація щоденника експедиції в соціальних мережах, зокрема на сторінці «Фейсбук» ГО «Моя провінція» та ІМФЕ НАНУ, викликали широкий інтерес у жителів району та за його межами. Перед початком роботи експедиції та після її закінчення відбулися прес-конференції, розлогий матеріал про її результати надруковано в районній газеті «Зоря» (журналіст Ліна Яковенко). Наступний етап у роботі науковців – видання книги, присвяченої історико-етнографічному образу Лохвиччини. Учасники експедиції висловлюють щиру вдячність усім, хто долучився до її організації та допомоги. Низький уклін підприємцям, які взяли на себе фінансове забезпечення експедиції, а саме: молодим освіченим людям, зацікавленим у збереженні культури, історичної пам'яті рідного краю, – Григорію Шамрицькому, Інні Зрібняк, Галині Мельник, Юрію Усу, краєзнавцю Івану Дудику.

Примітки

¹ У с. Білогорілка у другій половині XX ст. створювала живописні полотна художниця-аматорка Галина Порфирівна Шептун (1933/34 – 1990[?]). Її роботи є у хатах Катерини Іванівни Кононенко і Варвари Михайлівни Гресь.

² Докладніше про це див.: Ассман А. Длинная тень прошлого: мемориальная культура и историческая политика / пер. с нем. Бориса Хлебникова. Москва : Новое литературное обозрение, 2014. 328 с.

УДК 7.046.3:27-523.4(477-25)

ВЕРЕМЕЄНКО ТАРАС

аспірант Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6753-9583>

VEREMEYENKO TARAS

a Ph.D. candidate at the NASU M. Rylskyi IASFE. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6753-9583>

Бібліографічний опис:

Веремеєнко, Т. (2021) Мистецькі й технічні засоби лаврських малюнків у XVIII столітті. *Народна творчість та етнологія*, 1 (389), 110–119.

Veremeienko, T. (2021) Artistic Means and Technology of the Kyiv-Lavra of the Caves' Drawings in the XVIIIth Century. *Folk Art and Ethnology*, 1 (389), 110–119.

МИСТЕЦЬКІ Й ТЕХНІЧНІ ЗАСОБИ ЛАВРСЬКИХ МАЛЮНКІВ У XVIII СТОЛІТТІ

Анотація / Abstract

У статті на основі аналізу збережених малюнків у так званих кужбушках висвітлено походження лаврських малюнків, джерельну базу, процес функціонування ікономалярні. **Мета статті:** проаналізувати історіографічну наукову розробленість теми, джерельну базу, історію ікономалярні, опублікувати нові лаврські малюнки, проаналізувати їх авторство і стиль. Автор здійснив спробу на підставі цих малюнків встановити назви пігментів фарб, кольорів та перекласти їх сучасною українською мовою. **Методологічну основу** становить принцип історизму та об'єктивності, індукція, дедукція, історико-порівняльний, лінгвістичний та іконологічний методи. **Наукова новизна** полягає в дослідженні нових, досі невивчених проблем з історії Лаврської ікономалярні, творчості керівників та учнів. Опубліковано й проаналізовано лаврські малюнки, які до цього не були оприлюднені. Здійснено переклад сучасною українською мовою тогочасних назв пігментів фарб та кольорів, що досі не були досліджені. Визначено, що всі опубліковані малюнки унікальні, українські за духом і стилістикою. Автор дійшов **висновку**, що Лаврська ікономалярня навчала настінного та ікономалярства. Лаврські малюнки засвідчують, що існувала певна свобода інтерпретації релігійних сюжетів в українській традиції, але з дотриманням суто християнського стилю. У досліджуваних малюнках відчутний вплив українського бароко. Визначено, що пігменти фарб купувала тільки довірена особа. Імпортні фарби високо цінували вчителі й майстри. Інколи фарби могли використовувати як спосіб оплати за роботу. Назви пігментів та речовин переважно запозичені із західних мов. Іноді деякі види фарб були певними позначками на рисунках, у який колір слід забарвлювати малюнок. Рисунок могли бути більше ескізами, ніж просто вправами, тобто учнівськими роботами. Отже, варто проводити подальші дослідження цієї унікальної мистецької школи в монастирі світового значення.

Ключові слова: Києво-Печерська лавра, Київ, іконопис, малярня, рисунок, «кужбушки», мистецтво.

The article, based on analysing the preserved images in the so called *kuzhbushky* (Kunstbuch-collections), sheds light upon the origin of the Kyiv-Lavra drawings, their source base, as well as the process of the icon-painting workshop functioning. The purpose of the article is to consider the state of historiographical elaboration of the topic, the source base,

the history of the icon-painting workshop, and to publish some new Kyiv-Lavra drawings. The author intends to analyse the latter's authorship and style too. It can be conducive to finding out the names of paint pigments, colours, and translating them into modern Ukrainian. The methodology is based on the principles of historicism and objectivity, along with induction and deduction, as well as historical-comparative, linguistic and iconological methods. Scientific novelty consists in the author's investigating some new, hitherto unexplored aspects of history of the Kyiv-Lavra icon-painting workshop, its chiefs and students. A string of the Kyiv-Lavra drawings until quite recently unpublished are now analysed and introduced into science by the article's author. The scholar translates into modern Ukrainian the old names of yet unexplored paint pigments and colours. It is ascertained that every Kyiv-Lavra drawing is singular and has an exceptionally Ukrainian spirit. Conclusions. The submitted findings demonstrate, that the Kyiv-Lavra icon-painting workshop taught people the art of icons and mural painting. There was a certain freedom of interpretations of religious subjects via countenancing Ukrainian traditions, however solely in the Christian style. We can observe a significant influence of the Ukrainian Baroque. All now published drawings are unique. There were certain confidants being eligible to buy paint pigments for the Kyiv-Lavra. Imported paints were highly valued by teachers and masters. Occasionally, these paints could serve as a means of paying salaries. Names of pigments and substances were borrowed mostly from Western languages. Some types of paints sometimes served as certain marks on drawings indicating which colour was to be painted. Drawings could be considered mainly as sketches rather than just exercises, that is, ordinary student works. Therefore, we should keep on researching this unique art school at the monastery of worldwide significance.

Keywords: Kyiv-Lavra of the Caves, Kyiv, icon-painting, workshop, drawing, *kuzhbushky*, art.

Києво-Печерська лавра – центр духовності Київської Русі, за свою майже тисячолітню історію зазнавала чималих руйнувань, але щоразу відроджувалася, а нині стала всесвітньовідомою пам'яткою архітектури, мистецтва та історії. За наявності багатьох досліджень з історії функціонування Лаври, чимало аспектів її діяльності залишилося поза увагою науковців, зокрема й діяльність малярні впродовж XVIII – початку XX ст., і назви мистецьких та технічних засобів, які використовували митці під час роботи в Києво-Лаврській церковно-мистецькій школі.

Серед документів, використаних у даній розвідці, – архівні джерела та учнівські малюнки, які допомагають у вивченні історії Лаврської малярні. Значна кількість документів зберігається в Центральному державному історичному архіві України (ЦДАІАК України), у фонді № 128. Крім цього, учнівські малюнки є також в Інституті рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського (ІР НБУВ), у фонді 229. На жаль, більшу частину джерел знищено або вивезено в Росію, що ускладнює дослідження окресленої проблеми.

У статті звернено увагу на низку невідомих фактів, що досі не були належно досліджені. Особливо це стосується декількох досі неопублікованих рисунків, що містять-

ся в архівних документах, та назв кольорів, пігментів фарб і речовин у самих рисунках і малюнках Києво-Лаврської церковно-мистецької школи XVIII ст. Частково ці проблеми осмислено в одній із публікацій автора. В інших публікаціях – зосереджено увагу на історії самої монастирської майстерні [10; 11]. Нині відомі окремі історіографічні розвідки, які стосуються означеної проблематики.

Вивчали історію ікономалярні Михайло Істомін [15–17], Федір Уманцев [27; 28], Павло Жолтовський [12; 13], Дмитро Степовик [24; 25]. Вони внесли багато нового в дослідження роботи цієї майстерні. Наприклад, М. Істомін – перший дослідник ікономалярні, малюнків і рисунків. В українській історіографії ці малюнки прийнято називати «кужбушками» (від нім. *Kunstbuch* – книжка з мистецтва). Він вважав, що створив ікономалярську школу архимандрит Зосима Вількевич у 1763 році [15, с. 72]. До цього, на його думку, як навчання, так і сама майстерня не мали централізованого характеру. М. Істомін наголошував на тому, що у рисунках простежується чіткий вплив Заходу. Досліджуючи куншти, учений назвав багато прізвищ учнів Лаврської малярні, навів цікаві факти із самого процесу навчання.

Уже за радянських часів вивчав проблеми ікономалярні Федір Уманцев. Він вважав, що

розвиток ікономалярні відбувався як протидія католицизму [28, с. 71]. Ф. Уманцев висвітлює також методичку навчання учнів, подальший шлях майбутніх ікономалярів. Учений опублікував працю, у якій здійснив короткий огляд кожної справи, де фігурують учителі, учні, меценати Лаври [27].

Вагомий внесок у дослідження ікономалярні зробив Павло Жолтовський. Учений простежив навчальний процес Лаврської ікономалярні у XVIII ст. та опублікував понад 1400 малюнків [12]. Він оприлюднив низку документів, які стосуються дослідження пігментів фарб та їх назв у XVIII ст. [13]. Крім П. Жолтовського, вивчав лаврські рисунки Дмитро Степовик. Він опублікував ґрунтовну працю «Українська графіка XVI–XVIII століть», у якій простежив історію української графіки від її появи в XVI ст. й до кінця XVIII ст. [25]. У цій фундаментальній праці було досліджено еволюцію рисунків та гравюр, мистецькі стилі, вплив західного мистецтва, яке за тих часів домінувало в Україні. Учений проаналізував стилі лаврських рисунків та їх авторів. Наголос зроблено на особливостях київського рисунка Лаврської ікономалярні, яка, на думку автора, була повноцінним училищем, де навчали майстрів тогочасного мистецтва. За наших часів також триває дослідження Лаврської церковно-мистецької школи, ролі Києво-Печерської лаври в українській культурі в цілому. Наприклад, монографію Д. Степовика «Історія Києво-Печерської лаври» присвячено історії, організації духовного життя, статусу, персоналіям всесвітньовідомого православного монастиря України [24]. На думку автора, XVII і XVIII ст. для Києво-Печерської лаври було «золотим віком». Велику увагу приділено в праці висвітленню розписів Успенського собору та Троїцької надбрамної церкви, ролі Лаврських майстрів, деяких осіб і керівників ікономалярні. На основі своїх попередніх праць учений також проаналізував лаврські рисунки, характеризуючи деякі з них.

Окремим аспектом дослідження означеної теми є словники. Наприклад, 2018 року Національний Києво-Печерський історико-культурний заповідник підготував до друку комплексне видання, де було опубліковано статтю Тетяни Тимченко «Художні матеріали українських живописців XVIII ст. (за документами, опублікованими Павлом Жолтовським)» [26]. На підставі праці Жолтовського авторка вказала пігменти фарб у декількох варіаціях: сучасну назву пігменту, етимологію давньої української назви та назву, яку використовували тогочасні майстри в українському та російському варіантах. Не менш важливі в дослідженні словники української, російської і польської мов. Приміром, ґрунтовною працею з аналізу термінології ікономалярні стала розвідка Наталі Замятіної, де вона розглянула терміни російських ікономалярів та подала назви пігментів фарб [14].

Упродовж XVIII ст. Києво-Печерська лавра була не тільки центром православ'я в Україні, а й мистецьким центром також. У період діяльності Києво-Лаврської церковно-мистецької школи кожному, хто навчався, надавали в цьому закладі всі потрібні знання та практичні навички з образотворчого мистецтва. Була й можливість удосконалювати свою професійність у релігійному та у світському мистецтві. Крім копіювання – одного із основних методів навчання, також був популярний інший метод – зображення облич святих із сучасних для митців осіб [25, с. 133]. У малярні майстри працювали над створенням ікон – як для самої Лаври та інших церков, які належали їй, так і на замовлення різних приватних осіб. Наглядачами в ікономалярні були Іван, Феоктист Павловський, Олімпій, Роман, Ігнат, Володимир та Захарій. Усі вони наглядали за станом малярні, навчальним процесом, за реставрацією та розписами храмів, навчали ікономалярства та опікувалися господарськими справами.

У травні 1763 року замінюється келійне навчання, Лаврську церковно-мистець-

ку школу реорганізують в училище, де повинно було навчатися 10 «молодиків» (початківців) та 20 «виростків» (учнів), які отримували харчі. Як і раніше, школу-малярню сприймали як одне ціле [6, арк. 12]. «Молодики» – це підмайстри та послушники, інколи учні. А ось «виростки» – це повноправні учні, які не приймали чернечого постригу. Усі особи укладали контракт, за яким учень упродовж певного часу повинен був навчитися ікономалярської справи. Як правило, термін навчання становив 6–7 років. Після закінчення цього терміну учні на власний розсуд обирали власне майбутнє, яке могло бути пов'язане з Лаврою або з іншою цариною. Але, на жаль, були випадки несправедливого ставлення до учнів з боку наглядачів ікономалярні. Упродовж XVIII ст. кількість підмайстрів та учнів не була стала.

Для повноцінного функціонування малярні потрібні були фарби. Купували пігменти фарб не тільки на потреби малярні, а й для реставрації храмів, виготовлення ікон, навіть для фарбування дахів келій та стін. Закуповували пігменти фарб як в Україні, так і в Московщині. Традиційним містом закупівлі були Ромни (нині це Сумська обл.), а також Москва [8, арк. 2; 3, арк. 4]. Закупівлею фарб та інших матеріалів опікувалися довірені особи від Києво-Печерської лаври. Наприклад, у липні 1776 року це був послушник Павло Сорока [8, арк. 2]. Лавра замовляла також папір. Сорока придбав такі фарби: блейвас та мінеї. Блейвас – 15 пудів, мінеї – 5 пудів. Заплачено за все майже 66 рублів. Сорока й інші покупці намагалися знайти такі види фарб, які можна було придбати дешевше, але щоб вони були кращої якості.

За розпорядженням намісника Києво-Печерської лаври Зосими, куплені фарби слід було використовувати ощадно, за потребою [8, арк. 7]. Більше фарб купували для ремонту келій, а гроші давали під зобов'язання тих, хто купував. Пильно дбав про належну якість фарб ієродиякон Конон. Він знав про різні ринки барвників, сам їздив до продав-

ців і добре умів торгуватися, щоб Лаврська майстерня мала розмаїті фарби належної якості і в потрібній кількості [3, арк. 4].

Конон придбав такі фарби: блейвасу – 30 пудів, найбільш сухої вохри – 5 пудів, цинобри – 2 пуди, темної лазурі – 10 пудів, тереверди у брусках – 30 пудів, мумії темно-червоної – 30 пудів, умбри – 2 пуди, шишгелю жовтого – 2 пуди, глейту – півпуда, вітріолію – півпуда, аурипігменту – півпуда [3, арк. 4–5]. Отже, найбільше куплено блейвасу, тереверди, мумії, а найменше – вітріолію та глейту. Найдорожча, як виявилось, була цинобра, а найдешевша – мумія.

В архіві Києво-Печерської лаври зберігається список цін на фарби, які тоді продавали в Москві. Блейвасу пуд коштував 2 рублі, вохри мідної пуд – 24 рублі, цинобри пуд – 48 рублів, лазурі темної пуд – 8 рублів, тереверди у брусках пуд – 1,50 рубля; пуд найкращої червоної фарби коштував лише по 80 копійок, а півпуда калії – 6 рублів; пуд умбри – по 6 рублів, пуд найкращої якості шишгелю – 6 рублів, пуд аурипігменту – 6 рублів, пуд глейту – 12 рублів, пуд вохри олійної – 80 копійок, пуд вітріолію – 8 рублів [3, арк. 6].

У липні 1759 року Києво-Печерська лавра придбала в Москві фарб аж на 185 рублів і 20 копійок. Це були такі фарби: тереверди 20 пудів, блейвасу – 10 пудів, вохри – 10 пудів, гришпану – 5 пудів, мінеї – 5 пудів, «індиху венецького» – 3 фунти, «індиху простого» – 3 фунти, мумії – 10 фунтів [3, арк. 8]. Найбільше придбано тереверди, блейвасу та вохри, найменше – «індиху» (індиго). Найдорожчим пігментом був гришпан, а найдешевшим – мумія.

У травні 1759 року було знову куплено багато фарб. Причиною їх придбання був ремонт та фарбування даху трапезної, покоев церкви Всіх Святих у Києво-Печерській лаврі [5, арк. 2]. Ремонт загалом обійшовся у 235 рублів.

Фарби могли слугувати як певна винагорода митцям за зроблену справу. Наприклад, улітку 1759 року, коли ігумен Кирилівської

церквиєромонах Феофан зробив замовлення Олімпію на 23 ікони «Страстей Христових», а потім не зміг повністю заплатити йому за роботу, то зобов'язався купити для Києво-Печерської лаври «венецькі» фарби, багато цінніші, дорожчі та якісніші за всі інші фарби, бо вони були привезені з Італії [4, арк. 4 зв.]. У 1772 році зафіксовано, що під час реставраційних робіт в Успенському соборі було витрачено лише за 1 місяць фарб, вартістю 504 рублі й 62 копійки. Найбільше витратили блейвасу, мінеї, вохри та лазурової фарби [7, арк. 2–2 зв.].

Звичайно, Лаврська майстерня використовувала незначну, але найякіснішу частину куплених фарб, для малюнків. Основу навчання становив рисунок, тому слід зазначити, що саме в тих умовах означав термін «рисунок». Влучне пояснення слову «рисунок» дав Дмитро Степовик стосовно української графіки XVI–XVIII ст. Термін поєднував на той час два взаємозв'язаних між собою значення: як підпорядкована гравюрі підготовча мистецька форма і як самостійний завершений твір [25, с. 100]. Ще раніше М. Істомін поділяв ці твори на декілька видів: прості, перемальовані із західних гравюр, ескізи.

У XVIII ст. в Києві посилюється вплив західних шкіл рисунка, зокрема південнонімецької. Тогочасні місцеві митці навчалися в Західній Європі, привозили додому підручники, за якими згодом навчалися наші майстри. До цих альбомів часто входили різні західноєвропейські підручники, гравюри, навчальні посібники з малювання та учнівські малюнки. На жаль, майже в усіх альбомах з Київської збірки Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського відсутні титульні аркуші. Немає відомостей про авторів, що виконували те чи інше зображення. Анонімність виконаних рисунків завдає дослідникам чимало труднощів, але про це не турбувалися тодішні учні, навіть самі ікономалярі та вишколені митці, бо побутувала думка, що їхні імена будуть записані на небі. Ці посібники зберігалися в ікономалярні

та в Лаврській бібліотеці. Більша частина малюнків у «кужбушках» датовані серединою XVIII ст. У кожному альбомі – різна тематика, як і формат аркушів. Інколи можна натрапити на цілий альбом рисунків одного автора!

Лаврські «кужбушки», тобто збережені колекції гравюр, рисунків та малюнків свідчать, що лаврські ікономалярі, учні цієї майстерні справді наслідували, але буквально не копіювали їх. Не копіювали вони маловідомі їм речі, постаті західних святих, чужі для українського світогляду краєвиди. Тому впродовж XVIII ст. учнів навчали індивідуалізувати риси обличчя, орієнтували на місцевий етнотипаж. Один із прикладів – це рисунки апостолів з ангелами. Тут ангелочки схожі більше на українських діток, ніж на так званих «путті» – гладких вгодованих дітей з крильцями, яких зображали на Заході [1, арк. 10–13 зв.; 2, арк. 28–35 зв.].

На думку Д. Степовика, Лаврська церковно-мистецька ікономалярня навчала майстрів передусім для іконостасного малярства, тобто учні мали думати категоріями монументальних образів [25, с. 128]. Як один з прикладів, автор назвав рисунки Олімпія, де зображені постаті святих, явно призначені для втілення в іконостасному ярусі якоїсь церкви [25, с. 128]. Архівні дані підтверджують це. Риси монументальності помітні в рисунку «Святий апостол Яків» [2, арк. 28].

Рисунок не підписаний, автором міг бути й не Олімпій, а інша особа. Постаті апостолів Якова і Симона виконані в одній манері, а під рисунком із зображенням Симона є підпис «Діонісій», а не «Олімпій» [2, арк. 35 зв.]. Можливе авторство Діонісія підтверджується виконанням таких деталей, як стопи ніг (вони довгі), облич, очей, брів – загалом, за якістю деталізації, драпіруванням тканин одягу, тіней та напівтіней. Яків дещо схожий на Господа Ісуса Христа. Він зображений доволі молодою людиною, з короткою бородою та з книгою в руках. У цьому «кужбушку»-альбомі можна зустрі-

ти й інші зображення апостолів. При кожній назві святих на малюнках є нумерація, а це ще одне свідчення, що рисунки були проєктом для втілення в іконостасі. Можна погодитися з думкою Д. Степовика, що ці зображення могли слугувати ескізом. В аналізованому малюнку число «5» біля назви може свідчити про те, що це ескіз якоїсь частини композиції, найвірогідніше – для іконостасу або для настінного монументального втілення – на стовпі, стелі або в куполі храму. Автор підписав, у якій колір потрібно замальовувати кожну деталь. Ангелів зазвичай зображували у хітоні, але цей ніби церковний хітон більше схожий на тогочасну українську сорочку. Митець акуратно написав під цим сюжетом ті назви пігментів, які знав. У ангела крила – «унбрасіє», тобто темно-коричневі; хітон – «гришпанови», тобто «зелена земля»; а гіматій – «жолтогорюча» (жовтогарячий). У Якова в руках книга – знову «дришпан», тобто «зелена земля»; гіматій – «муміюви» (червоно-коричневий); хітон – «бербелеви», тобто синьо-зелений.

Ще один образ – святий апостол Симон, тобто Петро [2, арк. 35 зв.]. Як уже зазначено, за манерою виконання він схожий на зображення апостола Якова. Тут зображення ангела значно відрізняється від інших рисунків. Автор підкреслив тіні й напівтіні, чіткіше малювання очей, брів, уст, чола, волосся, одягу. Звертає на себе увагу те, як ікономаляр «одягнув» Симона у тогочасний одяг – сорочку (хітон) з гудзиками, манжетами та широкий халат з комірцем. Основним атрибутом Симона є пила, від якої він прийняв мученицьку смерть. Тут автор теж підписав назви кольорів на одязі: в ангела крила – «шарій» (сірого кольору); порфира – «мумія»; хітон (сорочка) – лазурового. У Симона хітон – «ценоброви», комір – «мумія», порфира – «зеленіє темні». Внизу зазначено, що автор – Діонисій.

В альбомі № 8 на титульному аркуші зазначено, що цей «кужбушок» Пахомій позичив своєму учневі Іванові в січні 1749 року, порадивши (наказавши) малювати й рису-

вати тут, вправляючись у майстерності [1, арк. 1]. Пахомій був керівником ікономалярні на початку 1760-х років. Крім Івана, можливим автором деяких інших малюнків був Опанас (Афанасій). Адже він залишив напис на одному з аркушів, що «Опанас Улазовські» рисував ці куншти у листопаді [1, арк. 33 зв.]. Якщо порівнювати рисунки із зображенням апостолів в оточенні ангелів в альбомі № 21, то згадані «куншти» дуже схожі між собою, хоч і дещо простіші в деталізації [1, арк. 10–13 зв.]. Цікаво, що тут відсутні написи назв кольорів на сюжетах. Вочевидь ці рисунки виконав хтось із учнів, на відміну від рисунків в альбомі № 21, де видно руку майстра. Більшість рисунків і малюнків зроблено як вправи з драпірування, із акцентом на об'ємності тканин одягу. Але така увага до суто барокових розкішних складок є не на всіх малюнках. Наприклад, образ апостола Якова з ангелом має тільки нанесені контури ангела, а в Якова далеко не на всьому одязі позначено об'ємність [1, арк. 10]. Те саме стосується й малюнка із зображенням апостола Симона з ангелом, де драпірування опрацьовано краще, підкреслено об'ємність, але не приділено належної уваги деталям – манжетам, гудзикам. Крім цього, позначено тільки основні контури облич, які повторюються з таким самим зображенням, що й в альбомі № 21 [1, арк. 13; 2, арк. 35 зв.]. Але з однією відмінністю: тут обличчя ангелів зовсім інші, ніж ті, що на малюнках Афанасія. Напевно, автор цих рисунків проявив власний характер. Краще зроблені інші малюнки – зображення апостола Івана Богослова, євангелістів Луки, Матвія та апостола Пилипа. Ми можемо припустити, що рисунки апостолів в альбомі № 8 могли бути скопійовані з альбому № 21. Саме вони, вірогідно, узяті за взірцем.

Підсумовуючи, можна сказати, що під час навчання рисування й малювання в Лаврській майстерні у Києві була свобода інтерпретацій євангельських образів, їх іконографії. Учнів заохочували українізувати обличчя, одяг, оточення. Відчутний вплив

українського варіанта стилю бароко – з розкішними складками одягу, контрастами кольорів. У цьому полягає національна своєрідність цієї збірки учнівських творів.

Ось такі назви використовували українські малярі в давнину. Вони поважали термінологію західних майстрів, дещо перекладали на тодішню українську мову, а інші назви зберігали оригінальними, але в українській вимові. На жаль, якась кількість архівних матеріалів і рисунків майстрів та учнів не збереглася до нашого часу. Більшу частину виконаних сюжетів не підписано, що ускладнює визначення авторства. Кожен, хто навчався й виконував ескіз у малярні, міг скопіювати певний малюнок, окремі предмети із західних гравюр, але тільки ті, які він розумів. При цьому зображували все у власному стилі й манері, додаючи унікальні риси, що тоді були поширені в українському мистецтві. Упродовж XVIII ст. Лаврська ікономалярня навчала мистецтва ікон та настінного малярства. Навчання відбувалося під керівництвом

професіоналів, які наглядали та вносили свої корективи в діяльність установи. Як правило, купівлею пігментів фарб та інших речовин, що потрібні для малярської справи, опікувалася довірена особа від Лаври. Основною підставою для купівлі фарб були сезонні малярські роботи на території Києво-Печерської лаври, реставрація Успенської собору у 1772–1777 роках та створення ікон. Якісними вважали ті фарби, на яких було вказано, що вони «венецькі». Були випадки, що фарбу могли використовувати як спосіб оплати за роботу. Назви пігментів і речовин переважно запозичені із західних мов. Інколи назви фарб застосовували як певні позначки на рисунках, у який колір треба забарвлювати ту чи іншу деталь. Рисунок міг слугувати більше ескізом, ніж бути просто вправою, тобто учнівською роботою. Апостоли, зображені Діонісієм, виконані на високому рівні. Отже, потрібні подальші дослідження цієї унікальної мистецької школи в монастирі світового значення.

Додаток

Давні й сучасні назви фарб, якими користувалися учні Лаврської мистецької майстерні

Перше слово – назва фарби сучасною українською мовою; далі – пояснення походження назви фарби з інших мов; наприкінці – українська назва фарби – як її використовували в Лаврській майстерні у XVIII ст.

1. Свинцеве білило; блейвас (*bleiweiß*) – свинцеве білило, через польську мову запозичене з німецької *blei* – свинець, *weiß* – білий; блейвас, блейвейс [19, с. 206].

2. Вохра, охра; мінеральна фарба червоно-брунатного або жовтого кольору. Через польське посередництво назва запозичена з латинської мови – *ochra*. Слово, яке походить з грецької ὄχρα «жовта охра», пов'язане з ὄχρος «блідо-жовтий» [22, с. 241]. Природний пігмент, що є поєднанням глини з водою та окисом заліза. Міцна фарба, що

добре покриває поверхню; колір залежить від ступеня окислення заліза, а якість – від подрібнення і від того, як її промили; вохра, охра [14, с. 40].

3. Цинобра або кіновар; запозичення з німецької мови – *zinnober* [23, с. 250]. *Zinnober* – кіновар, через латинське *cinnabaris* зводиться до грецького κινναβάρης – кіновар, сірчиста ртуть. Можливо походить з перської *šāngārf* [14, с. 78]. Мінеральна отруйна фарба насиченого малиново-червоного кольору із мінералу кіновару – сірчаної ртуті (As_2S_3). При окисленні чорніє; цинобра, ценобра, ценобровий, ценоброви.

4. Лазур; «блакить», «блакитна фарба». Мінеральна міцна фарба насиченого синього кольору з лазуриту [14, с. 90]. Походить

через посередництво польської, середньо-верхньонімецької (*lasur(e)*, *lasur(e)* – лазурит, блакитний колір; також з середньолатинської мови (*Lazurium*, *lasurium*) запозичено з арабської – *lazaward*, що походить із перської *ladzward*. Також є припущення, що наявне посередництво середньогрецької мови – *λαζούρι(ον)* – лазуровий камінь; лазуровий, лазур, блакитний, лязуревий [21, с. 184].

5. Зелена земля; земельно-зелена фарба, празелень (італійське – *terra verde* – зелена земля) [18, с. 303]. Складається із закису заліза, магнію, калію, натрію з обов'язковим вмістом кремнезему і глинозему, так само як і природна, земляна фарба; тереверда, телеверда.

6. Колькотар (*caput mortuum*); мінеральна фарба у вигляді порошку, що має колір від ясно-червоного до темно-брунатного [9, с. 826]. Окис заліза, змішаний із глиною, міцна мумія, муміови [14, с. 101].

7. Умбра; природна мінеральна речовина коричневого, червонувато-коричневого або зеленувато-коричневого кольору. Походить від назви в середній Італії – *Umbria*, де видобували мінерал для виготовлення цієї фарби [23, с. 33]. Пов'язують також із латинським словом *umbra* – тінь. Являє собою природну суміш бурого заліза, окису марганцю, глинозему і кремнезему, нестійка; умбра, унбра, умбрасте, унбрасте [29, с. 232].

8. Жовтець; рослинна прозора жовта фарба органічного складу. Сік крушини або березового листа. Походить з німецької мови – *Schüttgelb*, крушина фарбувальна; шишгель [14, с. 187].

9. Глет; кристалічний окис свинцю у вигляді жовтого порошку різних відтінків, що використовують для виготовлення оліфи, свинцевого сурику; глейт, улейт.

10. Купорос; англ. *vitriol*, нім. *Vitriol*. Сірчанокисла сіль деяких важких металів; вітріолій, витріолій [9, с. 404].

11. Аурипігмент; слово походить від латинського *auripigmentum* – жовтий миш'як. *Aurum* – золото, *pigmentum* – фарба [14, с. 21]. Мінеральна яскраво-жовта фарба. Чорніє при поєднанні зі свинцевим білилом, при цьому виділяється сірчистий свинець чорного кольору; аурипігмент.

12. Яр-мідянка; фарба мідянка, синій камінь. Запозичення з польської мови – *grunspan* – мідна іржа, походить від нім. *Grünspan* – фарба мідянка, оцтово-мідна сіль, або іспанська зелень; гришпан, грішпан, дришпан, дришпанови.

13. Сурик; сурик з польської мови – *minja*, через посередництво польської назва запозичена з латинської – *minium* [21, с. 384]. Окис свинцю, що використовують для виготовлення червоної фарби; мінія, мінея, мінья [21, с. 478].

14. Індиго; синя фарба; індиго; калія, калей [9, с. 79]. Індиго; запозичення з німецької чи іспанської мови; нім. *Indigo*, ісп. *indigo* від лат. *Indicum* – індійське, що є калькою з грецької мови [20, с. 302]. Тропічна рослина, з якої добувають синю фарбу; синя фарба; індих, індихо.

15. Кармін, бакан; ймовірно походить з польської мови – *lak*. Вишнева фарба або матерія для фарбування вишневого, рожевого кольору [30, с. 583]. *Laka florencka* (нім. *florentiner Lak*) виготовляється з малинового порошку. Наприклад, флорентійська лака – це те ж саме, що й бакан [14, с. 172]. Рослинна прозора фарба малинового або лілуватого відтінку із деревини червоних фарбувальних дерев – сандала червоного або фернамбукового; ляка, ляковий, ляковая [14, с. 24].

16. Свинцеве білило; нім. *Schieferweiß* – свинцеве білило; шафервас, шафервес [26, с. 265].

Список використаних джерел

1. Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського. (далі – ІР НБУВ). Ф. 229. Спр. 8.
2. ІР НБУВ. Ф. 229. Спр. 21.
3. Центральний державний історичний архів України, м. Київ (далі – ЦДАІАК України). Ф. 128. Оп. 1 заг. Спр. 181.
4. ЦДАІАК України. Ф. 128. Оп. 1 заг. Спр. 186.
5. ЦДАІАК України. Ф. 128. Оп. 1 заг. Спр. 191.
6. ЦДАІАК України. Ф. 128. Оп. 1 заг. Спр. 254.
7. ЦДАІАК України. Ф. 128. Оп. 1 заг. Спр. 440.
8. ЦДАІАК України. Ф. 128. Оп. 1 малов. Спр. 332.
9. Білодід І. К. Словник української мови : в 11 т. / [АН Української РСР, Ін-т мовознав. ім. О. О. Потебні]. Київ : Наукова думка, 1973. Т. 4. 840 с.
10. Веремеєнко Т. Р. Джерела до історії функціонування іконописної майстерні Києво-Печерської лаври (друг. пол. XVIII – поч. XIX ст.). *Гілея. Науковий вісник та збірник наукових праць*. Київ, 2018. Вип. 134. С. 147–152.
11. Веремеєнко Т. Р. Малюнки іконописної майстерні Києво-Печерської лаври у XVIII столітті: взаємодія тексту та зображення. *Текст і образ: Актуальні проблеми історії мистецтва*. Київ, 2017. Вип. № 1 (3). С. 20–29.
12. Жолтовський П. М. Малюнки Києво-Лаврської іконописної майстерні : альбом-каталог. Київ : Наукова думка, 1982. 283 с.
13. Жолтовський М. П. Художнє життя на Україні в XVI–XVIII ст. / АН УРСР, Музей етнографії та худож. промислу. Київ : Наукова думка, 1983. 177 с.
14. Замятина Н. А. Терминология русской иконописи. Москва : Языки русской культуры, 1997. 270 с.
15. Истомин М. К истории живописи в Киево-Печерской лавре. *ЦИОНА*. 1895. Кн. 9. С. 66–75.
16. Истомин М. Обучение живописи в Киево-Печерской лавре в XVIII в. *Искусство и художественная промышленность*. 1901. № 10. С. 291–310.
17. Истомин М. Обучение живописи в Киево-Печерской лавре в XVIII в. *Искусство и художественная промышленность*. 1901. № 11. С. 311–318.
18. Крысько В. Б. Словарь русского языка XI–XVII вв. / Ин-т рус. яз. им. В. В. Виноградова РАН. Москва : Наука, 2011. Вип. 29. 480 с.
19. Мельничук О. С. Етимологічний словник української мови : в 7 т. / АН УРСР. Ін-т мовознавства ім. О. О. Потебні. Київ : Наукова думка, 1982. Т. 1. 632 с.
20. Мельничук О. С. Етимологічний словник української мови : в 7 т. / АН УРСР. Ін-т мовознавства ім. О. О. Потебні. Київ : Наукова думка, 1985. Т. 2. 572 с.
21. Мельничук О. С. Етимологічний словник української мови : в 7 т. / АН УРСР. Ін-т мовознавства ім. О. О. Потебні. Київ : Наукова думка, 1989. Т. 3. 552 с.
22. Мельничук О. С. Етимологічний словник української мови : в 7 т. / АН УРСР. Ін-т мовознавства ім. О. О. Потебні. Київ : Наукова думка, 2003. Т. 4. 656 с.
23. Мельничук О. С. Етимологічний словник української мови : в 7 т. / АН УРСР. Ін-т мовознавства ім. О. О. Потебні. Київ : Наукова думка, 2012. Т. 6. 568 с.
24. Степовик Д. В. Історія Києво-Печерської лаври. *A history of the Kyiv Caves Monastery* [монографія]. Київ, 2001. 554 с.
25. Степовик Д. В. Українська графіка XVI–XVIII ст. Еволюція образної системи. Київ : Наукова думка, 1982. 333 с.
26. Тимченко Т. Р. Художні матеріали українських живописців XVIII ст. (за документами, опублікованими П. М. Жолтовським). *Музеї та реставрація у контексті збереження культурної спадщини: актуальні виклики сучасності. Матеріали Міжнар. наук.-практ. конф.* Київ : НАКККиМ, 2018. С. 263–267.
27. Уманцев Ф. Матеріали до словника вітчизняних мистців, ремісників, керівників художніх робіт та меценатів XVIII – початку XX ст. (за документами архіву Києво-Печерської лаври). *Студії мистецтвознавчі*. Київ : ІМФЕ НАН України, 2008. № 1 (21). С. 102–129.
28. Уманцев Ф. Троїцька надбрамна церква. Київ, 1970. 210 с.
29. Филатов В. В. Словарь изографа. Москва : Православный Свято-Тихоновский Богословский ин-т, 1997. 287 с.
30. Linde B. S. Słownik języka polskiego : w 6 t. Lwów, 1855. Т. 2. 691 s.

References

1. Vernadskyi National Library of Ukraine's Institute of Manuscripts (thereafter – VNLU IM): f. 229, dossier 8.
2. VNLU IM: f. 229, dossier 21.
3. Central State Historical Archives of Ukraine in Kyiv (thereafter – CSHAUK): f. 128, inv. 1, dossier 181.
4. CSHAUK: f. 128, inv. 1, dossier 186.
5. CSHAUK: f. 128, inv. 1, dossier 191.
6. CSHAUK: f. 128, inv. 1, dossier 254.
7. CSHAUK: f. 128, inv. 1, dossier 440.
8. CSHAUK: f. 128, inv. 1, unimportant dossier 332.
9. BILODID, Ivan (editorial committee's chairman). *A Dictionary of the Ukrainian Language: in 11 Volumes*.

UkrSSR's Academy of Sciences' Oleksandr Potebnia Institute of Linguistics. Kyiv: Scientific Thought, 1973, vol. 4: *I–M*, 840 pp. [in Ukrainian].

10. VEREMEYENKO, Taras. Some Sources for the History of the Kyiv-Lavra of the Caves' Icon-Painting Workshop (Latter Part of the XVIIIth to Early XIXth Century). In: Viktor VASHKEVYCH, ed.-in-chief, *Hylaea: A Scientific Bulletin*. Collected Research Papers. Kyiv: M. Drahomanov National Pedagogical University, 2018, iss. 134, pp. 147–152 [in Ukrainian].

11. VEREMEYENKO, Taras. Drawings of the Kyiv-Lavra of the Caves' Icon-Painting Workshop in the XVIIIth Century: Text and Image Interaction. In: Hennadiy KAZAKEVYCH, editorial board's editor-in-chief. *Text and Image: Essential Problems in Art History*. A Scientific Online Journal. Kyiv: T. Shevchenko Kyiv National University, 2017, iss. 1 (3), pp. 20–29 [in Ukrainian].

12. ZHOLTOVSKYI, Pavlo. *Drawings of the Kyiv-Lavra of the Caves' Icon-Painting Workshop: An Album-Catalogue*. Kyiv: Scientific Thought, 1982, 283 pp. [in Ukrainian].

13. ZHOLTOVSKYI, Pavlo. *Artistic Activities in Ukraine in the XVIth to XVIIIth Centuries*. UkrSSR's Academy of Sciences, Museum of Ethnography and Crafts. Kyiv: Scientific Thought, 1983, 177 pp. [in Ukrainian].

14. ZAMIATINA, Natalia. *Terminology of Russian Icon Painting*. Moscow: Languages of Russian Culture, 1997, 270 pp. (*Language. Semiotics. Culture Series*) [in Russian].

15. ISTOMIN, Mykhaylo. On the History of Painting at the Kyiv-Lavra of the Caves. In: *Readings at the Nestor the Chronicler Historical Society*, 1895, vol. 9, pp. 66–75 [in Russian].

16. ISTOMIN, Mykhaylo. Teaching Painting at the Kyiv-Lavra of the Caves in the XVIIIth Century. In: Nikolay SOBKO, ed., *Fine and Applied Arts*. 1901, no. 10, pp. 291–310 [in Russian].

17. ISTOMIN, Mykhaylo. Teaching Painting at the Kyiv-Lavra of the Caves in the XVIIIth Century. In: Nikolay SOBKO, ed., *Fine and Applied Arts*. 1901, no. 11, pp. 311–318 [in Russian].

18. KRYSKO, Vadim (ed.-in-chief). *The Dictionary of the Russian Language in the XIth to XVIIth Centuries*. RAS Viktor Vinogradov Russian Language Institute. Moscow: Science, 2011, iss. 29: (*Сулгъ – Тольмиже*), 480 pp. [in Russian].

19. MELNYCHUK, Oleksandr. *An Etymological Dictionary of the Ukrainian Language: in Seven Volumes*. NAS of Ukraine's Oleksandr Potebnia Institute of Linguistics. Kyiv: Scientific Thought, 1982, vol. 1: (*A–Г*), 632 pp. [in Ukrainian].

20. MELNYCHUK, Oleksandr. *An Etymological Dictionary of the Ukrainian Language: in Seven Volumes*. NAS of Ukraine's Oleksandr Potebnia Institute of Linguistics. Kyiv: Scientific Thought, 1985, vol. 2: (*А–Конѳі*), 572 pp. [in Ukrainian].

21. MELNYCHUK, Oleksandr. *An Etymological Dictionary of the Ukrainian Language: in Seven Volumes*. NAS of Ukraine's Oleksandr Potebnia Institute of Linguistics. Kyiv: Scientific Thought, 1989, vol. 3: (*Коп–М*), 552 pp. [in Ukrainian].

22. MELNYCHUK, Oleksandr. *An Etymological Dictionary of the Ukrainian Language: in Seven Volumes*. NAS of Ukraine's Oleksandr Potebnia Institute of Linguistics. Kyiv: Scientific Thought, 2003, vol. 4: (*Н–П*), 656 pp. [in Ukrainian].

23. MELNYCHUK, Oleksandr. *An Etymological Dictionary of the Ukrainian Language: in Seven Volumes*. NAS of Ukraine's Oleksandr Potebnia Institute of Linguistics. Kyiv: Scientific Thought, 2012, vol. 6: (*У–Я*), 568 pp. [in Ukrainian].

24. STEPOVYK, Dmytro. *A History of the Kyiv Caves Monastery: A Monograph*. Kyiv: UOC-KP Publishing Department, 200, 554 pp. [in Ukrainian].

25. STEPOVYK, Dmytro. *Ukrainian Graphic Art of the XVIth to XVIIIth Centuries. The Evolution of Its Image System*. Kyiv: Scientific Thought, 1982, 333 pp. [in Ukrainian].

26. TYMCHENKO, Tetiana. Artistic Materials of XVIIIth-Century Ukrainian Painters (According to the Documents Published by Pavlo Zholtoivskyi). In: Vasyl CHERNETS, ed.-in-chief, *Proceedings of the International Theoretical and Practical Conference «Museums and Restoration as Instruments of Cultural Heritage Preservation: Present Day Challenges. June 07–08, 2018, Kyiv (Ukraine)»*. Kyiv: NAGMSCA, 2018, pp. 263–267 [in Ukrainian].

27. UMANTSEV, Fedir. Some Materials for a Dictionary of Ukrainian Artists, Handicraftsmen, Managers of Art Works, and Art Patrons in the XVIIIth to Early XXth Centuries (Based on Archival Documents of the Kyiv-Lavra of the Caves). In: Hanna SKRYPNYK, ed.-in-chief, *Researches of the Fine Arts*. Kyiv: NASU's IASFE, 2008, no. 1 (21), pp. 102–129 [in Ukrainian].

28. UMANTSEV, Fedir. *The Gate Church of the Trinity (Lavra of the Caves)*. Kyiv, 1970, 210 pp. [in Ukrainian].

29. FILATOV, Viktor. *Icon-Painter's Glossary*. Moscow: St. Tikhon's Orthodox Theological Institute, 1997, 287 pp. [in Russian].

30. LINDE, Samuel Bogumił. *Słownik języka polskiego w 6 tomach* [Dictionary of the Polish Language: in Six Volumes]. Edited by August Bielowski. 2nd edition. Lviv, 1855, vol. 2. 691 pp. [in Polish].

УДК 780.64(477.41/.42)

ТОВКАЙЛО ЯРИНА

викладач вищої категорії класу сопілки Дитячої музичної школи № 28, м. Київ. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9095-7396>

TOVKAYLO YARYNA

a teacher of the highest category (sopilka (pipe) class) at the Children's Music School no. 28 in Kyiv. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9095-7396>

Бібліографічний опис:

Товкайло, Я. (2021) Пастуші інструменти Волині й Полісся: системно-етнофонічний аспект. *Народна творчість та етнологія*, 1 (389), 120–131.

Tovkaylo, Ya. (2021) Shepherd's Instruments of Volyn and Polissia: A Systemic-Ethnophonic Aspect. *Folk Art and Ethnology*, 1 (389), 120–131.

ПАСТУШІ ІНСТРУМЕНТИ ВОЛИНІ Й ПОЛІССЯ: СИСТЕМНО-ЕТНОФОНІЧНИЙ АСПЕКТ

Анотація / Abstract

Стан збереженості волинської і поліської традиційної сопілкової музики значно гірший, ніж карпатської. Проте саме тут побутують і зафіксовані унікальні способи виготовлення дудок, яких немає в інших регіонах: розколювання та викручування деревини.

Мета дослідження – розгляд сопілкової традиції Полісся та Волині в контексті пастівницької культури: аналіз різновидів інструментів, способів виготовлення та гри, спільних і відмінних рис порівняно з іншими українськими регіонами та сусідніми державами, а також осмислення ролі знакових постатей, творчі портрети виконавців/носіїв традиції. Для досягнення мети і реалізації завдань дослідження було застосовано порівняльний, історико-інструментознавчий та етноорганічний методи.

У виконанні дудкарів ще можна почути пастівницькі награвання, «хатню» гру («музика для себе», «музика для слухання», «музика до співу» тощо). Сигнальні музичні атрибути пастівницької традиції, такі як пастуші труби, роги, ріжки, «вабики» в наш час узагалі вийшли з ужитку поліщуків та волинян. Описи їх містяться у працях К. Квітки, О. Ошуркевича, М. Хая, В. Ярмоли та інших дослідників, а згадки про них ще можна зафіксувати від місцевих старожилів. Це має скласти основу сучасних обстежень регіону «слідами» цих учених із метою визначення динаміки згасання традиції гри на дудках упродовж кінця ХХ – початку ХХІ ст.

Фото довгої пастушої труби, зроблене В. Масловим під час експедиції 1935 року, є ще одним доказом того, що цей інструмент також побутував на території східної частини Поліського регіону як сигнальний пастуший атрибут.

Народні аерофони пастівницької традиції, виконувана музика, побутова та нематеріальна сфера пастушої традиції Полісся та Волині мають багато спільного із білоруською, литовською і польською. Полісся не обмежується кордонами Української держави, тому в наступних дослідженнях варто звернути увагу на вивчення цього регіону в цілому.

На основі описаних параметрів, технології виготовлення та відомостей, наданих носіями традиції про полісько-волинські сопілки (дудка-колянка, дудка-викрутка (свистілка)) та різновиди пастуших труб і рогів, можемо краще зрозуміти роль, місце і значення застосування їх у народному побуті досліджуваного регіону.

Ключові слова: Волинь, Полісся, сопілка, дудка-викрутка, дудка-колянка, вабик, пастуша труба, сигнальні інструменти.

The preservation state of Volynian and Polissian traditional sopilka (pipe) music is much worse than that of the Carpathian one. Nevertheless, it is here that a unique method of making pipes, which is not found in other Ukrainian regions, has been preserved and recorded: splitting and twisting of wood.

The aim of this study is to consider the sopilka tradition of Polissian and Volynian regions in the context of pastoral culture: types of instruments, methods of their making and playing, common and distinctive features in comparison with other Ukrainian regions and neighbouring countries, as well as iconic figures and creative portraits of performers / bearers. Comparative, historical- instrumentological, and ethno-organophonic methods were instrumental in achieving the goal and implementing the research tasks.

Pastoral tunes, *in-door* performance (music for oneself, music for listening, music for singing, etc) performed by pipers can be still heard. Signal musical attributes of the pastoral tradition, such as shepherd's trumpets, horns, small horns, *vabyky* (birdcalls), have generally fallen out of use by Polishchuks and Volynians in our time. Their descriptions are contained in the works of Oleksiy Oshurkevych, Klyment Kvitka, Mykhaylo Khay, Viktoriya Yarmola, and other researchers, and mentions of them can still be recorded from local old residents. This should form the basis of modern surveys of the region *following in footsteps* of the aforementioned scholars in order to determine the dynamics of the pipe-playing tradition extinction throughout the period of late XXth to early XXIst century.

A photo of a long shepherd's trumpet taken by V. Maslov during a 1935 expedition is another proof that it also existed in the eastern part of the Polissia region as a signal shepherd's attribute.

Folk aerophones of the pastoral tradition, music performed in this tradition, household and intangible spheres of the tradition in Polissia and Volyn have much in common with their Belarusian, Lithuanian, and Polish counterparts. Polissia is not limited to the borders of the Ukrainian state, so in future studies, it is worth paying attention to studying this region as a whole.

Based on the parameters described, as well as a manufacturing technology, and information obtained from the bearers of the Polissia-Volyn pipe tradition [pipe-*kolianka*, pipe-*vykrutka*, (penny-whistle)], and varieties of shepherd's trumpets and horns, we can better understand the role, place, and significance of their use in the everyday life of the people of the region under study.

Keywords: Volyn, Polissia, sopilka (pipe), pipe-*vykrutka*, *dudka-kolianka*, *vabyk* (birdcall), shepherd's trumpet, signal instruments.

Вступ. Традиційна сопілкова музика і виконавство в наш час збереглися лише в Карпатському регіоні, частково на Поліссі і Волині. Попри те, що в Україні зараз досить активно розвивається метод наукової реконструкції фольклору, традиція носіїв оригінального автентичного виконання на народних флейтах «з перших вуст» поступово зникає із життя й побуту українців.

Аерофонний музичний інструментарій, за твердженням багатьох дослідників – це, перш за все, інструментарій пастівницького побуту. У зв'язку зі згасанням пастівницької традиції, сопілки почали виконувати музику, для них нетипову. Відбулася уніфікація сопілкового інструментарію та поступовий перехід від сольного виконання до використання його у колективних сольних

«хатніх» та «вуличних» музичних формах. З часом сопілкові інструменти почали застосовувати в календарній обрядовості, трудових, розважальних та інших обрядах. Гуцулам (більше), бойкам (менше) і лемкам (найменше) вдалося зберегти і сопілкову пастівницьку традицію. На території Поділля та Центральної України вона згасла, а у степовій зоні Півдня, схоже, не встигла сформуватись у самостійно визначену пастушу практику.

Огляд літератури. Народну аерофонну музику на теренах Поліського та Волинського регіонів у минулому досліджували Ф. Колесса, К. Мошинський, К. Квітка, О. Ошуркевич та ін. Записи поліської сопілкової традиції здійснювали й сучасні дослідники: М. Хай, І. Клименко,

Ю. Рибак, Б. Яремко, В. Ковальчук, І. Федун, В. Ярмола, О. Нагорнюк та ін. Слід зауважити, що записи пісенної традиції значно переважають інструментальну, зокрема сопілкову музику, оскільки стан збереженості її кращий.

Метою даного дослідження є розгляд сопілкової традиції Поліського та Волинського регіонів у контексті пастівницької культури: різновиди інструментів, способи виготовлення та гри, спільні і відмінні риси порівняно з іншими українськими регіонами та сусідніми державами, а також знакові постаті і творчі портрети етнофорів-виконавців. Для досягнення мети і реалізації завдань дослідження було застосовано порівняльний, історико-інструментознавчий та етноорганологічний методи.

Виклад основного матеріалу. Полісся – унікальна зона, що виходить за межі території, окресленої адміністративними кордонами на мапі України. Вона охоплює південні частини Брестської і Гомельської областей Білорусі, північно-східну частину Люблінського воєводства Польщі та південну частину Брянської області РФ. Українське Полісся – це етнографічний регіон у північно-західній частині України, а саме північні райони Київської, Рівненської, Сумської, Чернігівської, Житомирської та Волинської областей. Тоді як Волинь – етнографічний регіон, який охоплює Волинську, Рівненську, Житомирську та північні зони Тернопільської і Хмельницької областей. Фольклористи часто умовно поділяють українську частину регіону на Західне (Волинська, Рівненська обл.), Центральне (східна частина Рівненської, Київська та Житомирська обл.) та Східне (північні частини Сумської та Чернігівської обл.) Полісся. Якщо окреслити ареал поширення, збереження та побутування аерофонної музики, то чітко видно, що в західній частині щільність інструментальної традиції в цілому більша. У наш час реальне функціонування сопілкового виконавства частково збере-

глося лише в деяких районах Рівненської та Волинської областей.

Сопілковий інструментарій Поліського та Волинського регіонів, порівняно із Карпатським, – не такий численний та різноманітний. Це дудка-колянка, дудка-викрутка, пастуші труби (з кори, бляшані і дерев'яні) та роги-вабики (Рівненське та Волинське Полісся), свистілка (Волинь), денцеві 6-отвірні сопілки (Центральне-Східне і Північне Полісся). Традицію гри на останніх не зафіксовано, тож беремо відомості тільки з музейних експозицій, архівів, описів у художній і науковій літературі.

Виконавство на народних музичних інструментах, зокрема й духових, на Поліссі та Волині мало своє функційне значення в середовищі побутування і було пов'язане безпосередньо з трудовими, побутовими, обрядовими, розважальними та іншими сферами життєдіяльності людей. У сучасних умовах зникає або змінюється середовище функціонування і, разом з ним, застосування традиційних музичних інструментів. Наприклад, сигнальна, пастуша, лісорубська, борова, поховальна, мисливська, календарно-обрядова музика виходить із ужитку українців повністю. А разом із нею стають непотрібними музичні інструменти, що її супроводжують [13, с. 259]. Така доля спіткала вже майже всі аерофони (флюяра, тилинка, фрілка, дуда, пищавка, гайда, дудка-колянка, дудка-викрутка, ріг-вабик, сопілка, трембіта, роги, пастуші труби) там, де вони первісно побутували як пастівницькі музичні інструменти.

Основну частину сигнальної комунікації на Поліссі виконували пастуші труби, роги, ріжки, вабики. Колись добре розвинена ріжкова традиція зараз повністю занепала. Деяку інформацію про побутування ріжка та пастуших труб на цих теренах дізнаємося із праць етномузикологів: Г. Хоткевича, Ф. Колесси, О. Ошуркевича, І. Назіної, М. Хая, І. Федун, В. Ярмоли.

Ріжок (ріг) – музичний інструмент, зроблений із натурального рогу тварин або

дерев'яний. Дослідниця В. Ярмола у статті «Ріжкові награвання Якова Любежанина» виокремлює три типи ріжкових інструментів:

1. Ріжок, виготовлений із тваринного рогу з мундштуком та ігровими отворами;

2. Безмундштучні ріжки простої конструкції без грифних отворів, що видавали лише один звук;

3. Ріжок, виготовлений із бузинової цівки та розтрубом¹ із тваринного рогу, які разом скріпленні за допомогою металевої трубки. Інструмент має очеретяний пищик та 5 грифних отворів. Спочатку ріжок такого типу використовували поліські пастухи, а згодом його почали використовувати у повсякденному побуті поліщуків. О. Ошуркевич під час експедиції в с. Деревок Любешівського району Волинської області записав награвання на такому ріжку від Я. Любежанина. Це твори «до танцю», «до слухання», інструментальні версії пісень. Завдяки транскрипціям В. Ярмоли можемо дізнатися стрій, звукоряд, діапазон, штрихи, аплікатуру, мікромелізматику та інші параметри цього інструмента та самого виконання [17, с. 251–261].

Львівська дослідниця І. Федун визначила функційні різновиди сигнальної музики Західного Полісся (пастуші і календарні сигнали, сигнали – імітація звуків тварин та пташок, зображальна музика, дитячі награвання, супровід ритуалів) і знайшла багато спільного у використанні духових інструментів у скотарських та землеробських обрядах і побуті Литви [10]. Загалом, спільні риси простежуємо і в білоруській пастівницькій традиції [17; 6; 7].

У Білорусі й Литві про початок і закінчення пастівницького сезону сповіщали грою у труби й роги. Упродовж дня пастух подавав не менше чотирьох сигналів – вранці («вигін на пасовище»), в обід («перепочинок»), сигнал дояркам, та ввечері («час додому»). Сигнали на рогах і трубах білоруси не вважають музикою, а пастухів, що на них грають, – музикантами [1, с. 9]. Поділяються білоруські роги і труби на амбушурні та язичкові. Усі вони – без

грифних отворів з обертоновим звукорядом. Інструменти з грифними отворами мають від 1 до 3 отворів у рогів та від 3 до 5 – у труб. Деякі пастухи при грі на трубі без грифних отворів видобували звукоряд, почергово затуляючи і відкриваючи розтруб інструмента пальцями чи долонею [1, с. 12]. Схожим способом гуцули грають на телинках, затуляючи нижній вихідний отвір інструмента вказівним або середнім пальцем.

Центральне та Східне Полісся, порівняно із західною частиною регіону, не зберегло практики гри на духових народних інструментах. Про поширення і використання аерофонної традиції тут ми маємо дуже мало відомостей. Це, головню, побутова, пастуша і чумацька сфера використання.

Унікальні фотографії, зроблені В. Масловим 1935 року під час експедиції на північ Чернігівщини у м. Семенівку та Семенівський район, свідчать про ймовірність використання довгих пастуших труб у пастівницькому побуті і на Північному Поліссі. Тут це – сигнальний інструмент, що за характером застосування нагадує використання трембіти у Карпатському регіоні (іл. 7).

На Поліссі побутовували ще один різновид язичкових духових інструментів – *пастуший ріг «абік»*. Його подекуди ще також називали *пастушою трубою*. Виготовляли його з кори верби, липи, вільхи, крушини, клена. Дослідник М. Хай визначив семантичне коло назв пастівницьких сигналів на розі-«абіку» в с. Велика Глуша на Любешівщині [13, с. 127]. Основна функція: імітація звуків тварин і птахів, приманювання звірів. За О. Ошуркевичем – наявна й обрядова функція («аграрно-магічне обрядодійство») у період польових робіт, сигнальна функція та використання у поштовій справі [8]. Про труби такого типу згадують у своїх розповідях опитані інформанти Хомич Г. К. (с. Переброди Дубровицького р-ну Рівненської обл.) та Калінка О. Я. (с. Мульчиці Володимирецького р-ну Рівненської обл.). Білоруський аналог такого інструмента –

«лозова дудка» [5, с. 84]. Через швидке псування і розсихання кори, ці інструменти мають досить короткий час використання та постійну нестабільність у тональному відтворенні звуків.

Пастуші труби («дудочки») із кори побутували на всій території західно-поліського регіону. Кількість грифних отворів коливалася від 3 до 6. Такі труби мали короткочасний термін експлуатації, оскільки кора дуже швидко всихала, що призводило до псування і, з часом, втрати звука інструмента. На них грали діти-пастушки [18].

Цікава для нашого дослідження сопілка, що зберігається у Менському краєзнавчому музеї Чернігівської області (іл. 1). За архівними даними, інструмент був знайдений під час експедиції в 50-х роках у Менському районі. На жаль, даних про майстра інструмента та власника, що його передав до музею, немає. Однак нам вдалося (разом із Є. Дмитриченком) встановити стрій та звукоряд і визначити параметри сопілки. Інструмент дерев'яний, завдовжки 28 см, має 6 грифних отворів. Вихідний тон – d¹, лад – натуральний мажор. Опитавши старожилів сіл Менського району (Ліски, Макошине, Куковичі, Максаки, Майське), із яких імовірно, за даними співробітників музею, могла бути сопілка, – інформації про побутування інструмента ми не виявили.

Поліські дудки («викрутка» і «колянка») та волинська «свистілка» – були духовими інструментами із роду сопілкових, на яких виконували широкий спектр мелодій – від пісень до розгорнутих імпровізацій. Сама назва інструмента «викрутка» походить від способу виготовлення – викручування деревини (сосни), а «колянка» – від розколювання. Виконувана на дудках музика – це пастуший репертуар (борові, косарські, пастуші награвання-імпровізації), календарно-обрядові (колядки, веснянки), хатній (пісні під сопілку), танцювальні (грали в сопілку / дудку на «вечорках» дуже рідко) [13, с. 119]. Схожі музичні інструменти як пас-

тівницькі атрибути трапляються і на теренах Білоруського Полісся. Як в українській традиції слово «сопілка» вживають як узагальнену назву народних аерофонів (свисткових різновидів), так у білорусів аналогом такої узагальної назви служить «дудка». Народна білоруська приказка засвідчує: «Дзе былі пастухі, там былі і дудкі» [5, с. 63–64].

Дудка-викрутка – свистковий дерев'яно-духовий інструмент. Має 6 грифних отворів. Побутовув на Волині та Західному Поліссі. На території Білорусі побутовали такі ж пастуші народні флейти, викручені із сосни, під назвами: «дудка», «пасвісцёл», «свісціл», «свісцёл», «свісцёлка», «свірасцёлка» [5, с. 63–66].

Супровід пісень дударями був дуже поширений на Поліссі та Волині. Це виконання різножанрових пісень: календарно-обрядових, трудових, ліричних та ін. Музикант-виконавець, зберігаючи основну мелодичну та ритмічну структуру, урізноманітнює штрихову палітру, обіграє мелодію так, що в ній з'являються музичні прикраси (трелі, морденти). Як правило, інструментальна мелодія дублює вокальну в унісон (або октавний унісон), але зустрічається й виконання окремих звуків, фраз, мотивів у терцію, квінту, сексту, октаву. Слід наголосити, що основну стилетворчу функцію тут відіграє не так ладово-інтонаційна, як темброво-колористична барва та фактура імпровізованого обігрування інтонаційного контура співаного зразка варіативними та мікроальтераційними структурними комплексами та мелізмами. Головним у парі «спів-супровід» є спів, а музика виконує супровідну функцію. У процесі гри зі співом, дудар може робити перегри (в основному повторення куплету і приспіву або фрагмента виконаної пісні). Гра інструментальних версій пісенного поліського репертуару має доволініший характер розігрування мелодичної структури, ритмічної та темпової стилістики, проте, інтонаційний контур самої пісні простежується добре.

Характерно відтворюють органіку етнопедагогічного процесу навчання / переймання гри на народних аерофонах творчі портрети відомих на Поліссі дудкарів, описи інструментів та виконуваної сопілкової музики, зафіксовані нами спільно з О. Нагорнюком у жовтні 2017 року:

Хомич Герасим Карпович, 1944 р. н. – дудкар (дудка-викрутка), майстер, співак (с. Переброди Дубровицький р-н Рівненської обл.), яскравий представник поліської сопілкової (дудкарської) музики (іл. 6). Герасим Карпович – людина щира і відкрита. На дудці грає все життя. «Вона – частина мого життя! Коло старіших навчився грати, як пас корів. Але вдома немає часу грати», – розказує музикант. «Дудка ліпше звучить, якщо її намочити водою. Грати найкраще в лісі, надвечір, луна розходиться далеко-далеко, гарно! Коли пас корів, завжди брав дудку з собою, грав пісні».

Дудка, як і більшість сопілкового інструментарію, є інструментом пастушого побуту. «Свято Юрія у нас вважалося для худоби. Але, якщо на Пасху вже була паша, то худобу виганяли раніше...».

Параметри дудки-викрутки, виготовленої Хомичем Герасимом Карповичем (іл. 4):

Довжина – 40 см, діаметр нижнього вихідного отвору – 23 мм, діаметр верхнього отвору – 25 мм. Дудка виготовлена із сосни, уздовж усього інструмента вирізані 8 повздовжніх «ребер», завширшки близько 1 см, – так майстер обтісує кору ножом, спеціально не згладжуючи гострі кути. «Корок» («денце») зроблене з іншого дерева.

Дудкар із Камінь-Каширського району (експедиція Ю. Рибак) розповів про вербове денце, хоч на Поліссі частіше використовували «круху» (місцева назва крушини).

Денце дудки Герасим Карпович закріплює рухомим кільцем із кори. Грифні отвори вирізані ножом зі значним заглибленням для зручності пальців. Для виготовлення дудки майстер не використовує ні лаку, ні клею, лише голосник випалює за допомо-

гою розпеченого цвяха. Стрій – діатонічний. Прямий звукоряд: *gis, b, cis, d, e, fis, g, gis*.

Основна частина репертуару Г. К. Хомича – пісні в супроводі сопілки. Це: «Косив козак сіно»; «Да й орав мой міленький»; «Да й у полі по ролле походили журавлі»; «Вечор з поролля»; «Ой, за валом, за валом»; «Да як пойду я да попід цимним лугом»; «Ой, у полі верба»; «Ой, ти сад, ти мой сад»; «Пошла ж дівка в лєс за грїбамі» (З відеоматеріалів білоруської етноекспедиції М. Галкіна 2014 р. та власної експедиції 2017 р.).

Калінка Олександр Якимович, 1943 р. н. (дудка-викрутка) (іл. 5). Народився в с. Мульчиці (хутір Заперебрід) Володимирецького району Рівненської області. Батько зробив першу сопілку, згодом і сам почав виготовляти інструменти та грати. Матеріал – молода сосна, бузина. Дерево потрібно обирати рівне і щоб чистий був стрижень. Найкраща сосна є та, котра має 9 сучків згори.

Інструменти робили різної довжини, усе залежало від діапазону співаків, яким підгрупувала сопілка. Якщо співали у вищому регістрі, то й сопілка потрібна була менша (що менший інструмент, то він вище звучить, і навпаки). Сопілку роблять так, щоб верхня частина цівки була товстішого діаметра, а нижня тоншого, тобто на заготівці «корок» ставили з того боку, що ближче до верхка дерева, коли воно росло. Ця особливість впливає на звук. Після викручування, майстер висушує заготовку біля груби, щоб вона ізсередини висохла, бо трісне при виготовленні. Потім потрібно обстругати ножом кору до третього «літа» (якщо дрібніші) і до двох «літ» (якщо більші). Краще викручувати сопілку, коли ліс живе (набирається соком).

І. Назіна, описуючи технологію виготовлення таких білоруських дудок-викруток, зазначила, що їх викручують із сосни наприкінці червня, із наступанням спеки [5, с. 65].

«Клавіатуру» (грифні отвори) – випалюють розпеченим цвяхом», – розпові-

дає Олександр Якимович. «Колись робили дудки (дудки-колянки) із крухи, розколювали і виймали серцевину, а потім жерестом (корою) скручували». «Корок робили із висушеної крушини. Щоб краще грала сопілка – потрібно вмочити у воду. Деякі пастухи, навіть мали спеціальну посудину із водою, де сопілка постійно лежала, і лише при потребі діставали інструмент та грали». Таким способом могли користуватися лише для дудки-викрутки, оскільки дудка-колянка могла від води розквітися, а кора – розмотатися.

«Я колись попав в санаторій за Львовом. Нема чого робити... а там бузини було багато, взяв ніжик і зробив собі сопілку. Я жив на другому етажі. Там були батьки із хворими дітьми. Як почав грати – то ті діти до мене всяким способом... "Дайте-дайте-дайте!" То я зробив там кілька штук».

З дитинства і донині Олександр Якимович пастушить. Пам'ятає, що виганяли худобу, як сніг зійде, «на Євдокеї». Ішли на все літо в ліси і поверталися після першого снігу. До кошари входили корови, вівці (коні рідко). Щодня корови подоять і за 12 км відносили в село молоко. А кошара залишалася в лісі все літо. Тяжко було заготувати сіна, тому що всюди болотиста місцевість. Окрім того, у лісі було повно хижих звірів, особливо вовків. Потрібно було постійно бути на сторожі. Звуки музики теж допомагали відлякувати хижаків, сопілка була оберегом від нечисті.

«На дудці грали і на вечорках, і на весіллях весь репертуар (польки, марші, танці). В основному грали скрипка (рідше дві скрипки) і бубон (великий барабан), пізніше стали грати на гармошці».

Параметри дудки-викрутки, виготовленої Калінкою Олександром Якимовичем:

Довжина – 33 см, діаметр нижнього отвору – 19 мм, діаметр верхнього – 20 мм, розширення на верхній частині корпусу інструмента – до 25 мм. Дудка виготовлена із викрученої у вересні сосни, заздалегідь просушеної перед виготовленням, без використання клею, покрита лаком. Голосник та 6 грифних отворів випалені і розташовані

на передньому боці інструмента. Технологія викручування заготовки, вирізання і випалювання грифних отворів схожа до описаної вище. Проте відмінності також є. Це голосник, який міститься на передній частині інструмента, та денце, що має виступ 7 мм (іл. 2). За словами майстра, це потрібно для швидкого і зручного діставання/вставлення корка під час налаштування інструмента. Інструмент зі схожим денцем описав М. Хай, визначаючи зручність такого виступу для кращої фіксації за рахунок притискання його до зубів [13, с. 119]. Стрій – діатонічний. Звукоряд: с, d, es, f, g, as, b, с. Лад – натуральний мажор.

Дудка-колянка – народна 6-ти отвірна сопілка із денцем. Виготовлена способом розколювання деревини. Тому і назва – «колянка», що поширена була на Поліссі. Волинським аналогом такої сопілки була «свистілка». Траплялися дудки різної довжини, від коротких примітивних до довших інструментів – 35–45 см [13, с. 118–119].

Саме через легкість виготовлення за допомогою підручних засобів, поліські і волинські сопілки міг зробити будь-хто в лісі. Репертуар: пастівницькі награвання, інструментальна версія косарських, жнивних, борових, побутових пісень, рідко грали танці.

Для порівняння традиційних поліських сопілок розглянемо *параметри дудки-колянки (із колекції М. Хая) (іл. 3):*

Довжина – 47 см, діаметр нижнього отвору – 19 мм, верхнього – 22 мм. Інструмент зроблений з двох частин, скріплених у трьох місцях кільцями із кори. Денце виготовлене із одного шматка іншого дерева (відрізняється за кольором). Голосник міститься на зворотному боці інструмента. Грифні отвори випалені та вирізані за принципом дудки-викрутки. Стрій – діатонічний. Звукоряд: f, g, a, h, с, d, e, f. Діапазон – понад дві октави.

На території Білорусі, зокрема і українсько-берестейської зони, траплялися дудки із закритим вихідним отвором. Про побутування таких інструментів у 20-х роках

XIX ст. згадувала проф. І. Назіна [5, с. 65]. Схожих інструментів із закритим вихідним отвором дослідники-етноорганологи в Україні не зафіксували. Репертуар білоруських дудок-свистілок був різножанровий: пастуші (награвання, імпровізації, «гра для себе»); трудові (жнивні, лісорубські, косарські, борові); календарно-обрядові мелодії (троїцькі, колядницькі, закликання, «гукання» весни, волочебні); весільні пісні й танці, тощо [5, с. 74–77].

За І. Назіною довжина білоруських пастуших дудок (сопілок) коливалася від 29 до 40 см. Виготовляли їх із клена, ясеня, граба, крушини, ліщини. Заготівку після зрізу висувували близько року. Згодом стісували кору до третього «літа» та пропалювали розпеченим прутом всередині вздовж цівки, голосник та грифні отвори.

Положення та відстань грифних отворів на корпусі дудки, майстри відміряли за допомогою пальців, щоб вони один одному не заважали. Оскільки у кожного майстра пальці були різної величини, то й отвори були різні, а, відповідно, і стрій інструментів. Підстроювали кожен окремий звук шляхом підрізання самого отвору (згори чи знизу). У цілому, до настроювання інструмента часто підходили не надто відповідально і не скрупульозно [13, с. 66]. Білоруські пастухи також грали на «жалейках» – язичкових інструментах (із грифними отворами та без), виготовлених із очерету або житнього стебла.

Підсумовуючи зібрані дані від опитаних інформантів-сопілкарів під час власних експедицій та опрацювавши дані експедицій дослідників-фольклористів М. Хая, І. Федун, Ю. Рибак, В. Ковальчука, В. Ярмоли, Б. Яремка, ми знайшли чимало відомостей про середовище побутування пастівницьких народних аерофонів на території досліджуваної зони, спосіб та технологію виготовлення, сучасні осередки збереження традиції, базові принципи етнопедагогіки та ін. і дійшли таких висновків:

1. Перше знайомство із сопілкою у дітей відбувалося у ранньому дошкільному і шкільному віці (від 6 до 10–12 років);

2. Найчастіше діти починали грати на власноруч виготовлених, спочатку примітивних сопілках-іграшках, а потім все більше удосконалених духових музичних інструментах;

3. Сфера побутування сопілкової музики у дітей – пастівницький побут (Карпати, Полісся, Волинь, Степова Україна). З віком репертуар сопілкарів збільшувався і сфери застосування розширювалися. У підлітковому віці на сопілках грали: пісні, календарно-обрядові мелодії та під час обрядодій, «вечорок», побутувала «гра для себе», «гра до слухання». Дорослі музиканти використовували широкий спектр мелодій: розгорнуті пастівницькі, «борові», «ягідні», «петрівчані», «жнивні», поховальні мелодії, грали на весіллях та ін.;

4. На сопілках, в основному, грали хлопчики, парубки і чоловіки. Є відомості про жінок-сопілкарів. Проте ці поодинокі випадки траплялися переважно в дитячому віці під час пастухування. Для Полісся і Волині, як і загалом для української сопілкової традиції, це – нетипове явище;

5. Інструменти виготовляли власноруч самі сопілкарі. Рідше траплялися випадки придбання інструмента в інших музикантів-майстрів. Форма оплати за них: гроші, їжа (молоко, хліб і т. п.), відпрацювання (на розсуд майстра);

6. Навчання/переймання гри на сопілці відбувалося так: музикант сам вчився, підбираючи знайомі йому мелодії або почуті від інших музикантів «на слух», варіюючи аплікатурні комбінації на інструменті.

Порівнявши зафіксовану нами в експедиції технологію виготовлення дудок-викруток майстрами Г. К. Хомичем і О. Я. Калінкою, простежуємо спільні та відмінні риси:

– Обидва майстри зазначають, що використовують для виготовлення інструмента молоду сосну, способи викручування якої у них – схожі;

– Під час виготовлення інструментів майстри користуються ножом та розпеченим на вогні залізним предметом для випалювання грифних отворів. Клеєм не користуються. Сопілка О. Я. Калінки покрита лаком;

– Денце дудки О. Я. Калінки має виступ для зручності в його налаштуванні, у той час як у порівнюваній дудці Г. К. Хомича таке пристосування відсутнє;

– Зовнішній вигляд інструментів відрізняється: на дудці Г. К. Хомича уздовж всього інструмента зроблені «ребра» шириною до 1 см; дудка О. Я. Калінки зроблена без оздоблень та вирізувань на корпусі;

– Розмітка грифних отворів на корпусі обох інструментів відбувається двома групами по три отвори. Першим отвір відміряється рівно посередині цівки, усі інші рівномірно розподіляються по нижній частині корпусу. Відстань між отворами майстри відміряють «на око», мірою служить ширина вказівного пальця майстра.

Висновки. Стан збереженості волинської і поліської традиційної сопілкової музики, порівняно з карпатською, набагато гірший. А проте саме тут зберігся і зафіксований унікальний, якого немає в інших регіонах, спосіб виготовлення дудок: розколювання та викручування деревини. У виконанні дудкарів можна почути пастівницькі награвання, «хатню» гру («музика для себе», «музика для слухання», «музика до співу», тощо). Сигнальні музичні атрибути пастівницької традиції, такі як пастуші труби, роги, ріжки,

«вабці», у наш час взагалі вийшли із ужитку поліщуків та волинян. Описи їх містяться у працях К. Квітки, О. Ошуркевича, М. Хая, В. Ярмоли та ін. дослідників, а згадки про них ще можна зафіксувати від місцевих старожилів. Це має скласти основу сучасних обстежень регіону «слідами» цих учених з метою визначення динаміки згасання традиції гри на дудках упродовж кінця ХХ – початку ХХІ ст.

Фото довгої пастушої труби, зроблене В. Масловим під час експедиції 1935 року, є ще одним доказом того, що інструмент також побутував на території східної частини поліського регіону як сигнальний пастуший атрибут.

Народні аерофони пастівницької традиції, виконувана музика, побутова та нематеріальна сфера пастушої традиції Поліського та Волинського регіонів мають багато спільного із білоруською, литовською, польською. Полісся не обмежується кордонами Української держави, тому у наступних дослідженнях варто звернути увагу на вивчення означеного регіону в цілому.

На основі описаних параметрів, технології виготовлення та відомостей, наданих носіями традиції про полісько-волинські сопілки (дудка-колянка, дудка-викрутка (свистілка) та різновиди пастуших труб і рогів), ми можемо краще зрозуміти роль, місце і значення їх застосування в народному побуті досліджуваного регіону.

Примітка

¹ Слова «розтруб», як і етнологічної самоназви, на Поліссі не виявлено. Зустрічаються локальні /місцеві/ побутові назви: у бойків – «боркало», у гуцулів – «голосниця» (за Н. Ганудельовою).



Іл. 1. Сопілка
з колекції
Менського
краєзнавчого
музею
ім. В. Ф. Покотила



Іл. 2. Денце з виступом.
Дудка-викрутка. Майстер
О. Я. Калінка



Іл. 4. Дудка-викрутка.
Майстер Г. К. Хомич.
с. Переброди
Дубровицького р-ну
Рівненської обл.



Іл. 3а. Дудка-викрутка. Майстер О. Я. Калінка.
3б. Дудка-колянка із колекції М. Хая.
3в. Дудка-викрутка. Майстер Г. К. Хомич



Іл. 6. Майстер Г. К. Хомич



Іл. 7. Пастух з довгою пастушою
трубою. Світлина, зроблена під час
експедиції В. Маслова

Іл. 5. Майстер О. Я. Калінка

Список використаних джерел

1. Беларуская народная інструментальная музыка. Мінск : Навука і тэхніка, 1989. 654 с.
2. Грица С. Соціологічний напрямок в етномузикології. *Трансмісія фольклорної традиції*. Київ ; Тернопіль, 2002. С. 81–100.
3. Добрянська Л. Збирацький доробок О. Ошуркевича. *Третя конференція дослідників народної музики червононоруських (галицько-володимирських) та суміжних земель: матеріали*. Львів, 1992. С. 74–83.
4. Музичний фольклор з Полісся у записах: Ф. Колеси та К. Мошинського / упоряд., вст. ст. прим, перекл. з польськ. С. Й. Грици. Київ, 1995. 418 с.
5. Назина И. Д. Белорусские народные музыкальные инструменты. Самозвучные, ударные, духовые. Минск, 1979. 144 с.
6. Назина І. Д. Беларускія народныя музычныя інструменты. Мінск, 1997. 240 с.
7. Народные музыкальные инструменты и музыкальные инструменты. Сборник статей и материалов в двух частях. Часть первая. Москва : Сов. композитор, 1987. 246 с.
8. Ошуркевич О. О. Затрубили труби. Луцьк, 1993. 24 с.
9. Федун І. Вербальна поведінка музикантів традиційних інструментальних ансамблів Західного Полісся. *Етнокультурна спадщина Полісся / упоряд. В. Ковальчук*. Рівне : Перспектива, 2004. С. 109–124.
10. Федун І. Деякі паралелі в традиційній інструментальній музиці Західного Полісся (Україна) і Литви. *Фольклористичні візії : збірник статей і матеріалів*. Тернопіль, 2001. С. 53–64.
11. Федун І. Інноваційні процеси в необрядових танцях Західного Полісся. *Етномузика / упоряд. Б. Луканюк*. Львів, 2007. Чис. 2 : Збірка статей та матеріалів на честь ювілею Івана Франка. С. 62–73.
12. Федун І. Новаційні процеси у навчанні музикантів-ансамблістів Західного Полісся. Нове життя старих традицій: *Традиційна українська культура в сучасному мистецтві і побуті. Матеріали міжнародної наукової конференції в рамках V Міжнародного фестивалю українського фольклору «Берегиня» / за ред. проф. В. Давидюка*. Луцьк : Твердиня, 2007. С. 461–469.
13. Хай М. Й. Музично-інструментальна культура українців (фольклорна традиція). Київ ; Дрогобич, 2007. 544 с.
14. Хай М. Й. Поняття етнічного звукоідеалу як критерій визначення автохтонності музично-інструментального стилю. *Актуальні напрямки відродження та розвитку народно-інструментального мистецтва в Україні*. Київ, 1995. С. 34–38.
15. Хай М. Й. Українська інструментальна музика пастушої культури. *Етнокультурна спадщина Полісся*. Рівне, 2006. Вип. VII. С. 200–277.
16. Хай М. Й. Українська інструментальна музика усної традиції. Київ ; Дрогобич, 2011. 466 с.
17. Ярмола В. Ріжкові награвання Якова Любежанина. *Етнокультурна спадщина Полісся / ред.-упоряд. В. П. Ковальчук*. Рівне : Перспектива, 2006. Вип. VII. С. 251–261.
18. Ярмола В. Ергологія сопілкових інструментів західноукраїнського Полісся. *Етномузика*. 2018. № 14. С. 104–131.
19. Ярмола В. Інструментальна музика Полісся та Волині в фольклористичному доробку Олекси Ошуркевича. *Етномузика*. 2014. № 10. С. 108–116.

References

1. NAZINA, Inna (audio-recordings, musical notation, editing, tune arrangement, preface, scientific annotation by). *The Belarusian Folk Instrumental Music*. Minsk: Science and Technology, 1989, 654 pp. [in Belarusian].
2. HRYTSA, Sofiya. Sociological Trend in Ethnomusicology. In: Sofiya HRYTSA, *Transmission of Folklore Tradition: Ethnomusicological Studies*. Kyiv; Ternopil: Aston 2002, pp. 81–100 [in Ukrainian].
3. DOBRIANSKA, Lina. Oleksa Oshurkevych's Heritage in the Realm of Collecting. In: Bohdan LUKANIUK, compiler, *Proceedings of the Third Conference of Researchers of Folk Music of the Red Ruthenian (Halych-Volodymyr) and Adjacent Lands*. Lviv, 1992, pp. 74–83 [in Ukrainian].
4. HRYTSA, Sofiya (compiler, preface's authoress, annotator, translator from the Polish). *Musical Folklore from Polissia in the Records of Filaret Kolessa and Kazimierz Moszyński*. Translated from Polish by Sofiya HRYTSA, Kyiv: Musical Ukraine, 1995, 418 pp. [in Ukrainian].
5. NAZINA, Inna. *Belarusian Folk Musical Instruments: Self-Sounding Ones, Drums, Winds*. Minsk, 1979, 144 pp. [in Russian].
6. NAZINA, Inna. *Belarusian Folk Musical Instruments*. Minsk, 1997, 240 pp. [in Belarusian].
7. HIPPIUS, Yevgeny (editor). *Folk Musical Instruments and Instrumental Music. Collected Papers and Materials in Two Parts*, Moscow: Soviet Composer, 1987, pt. 1, 264 pp. [in Russian].
8. OSHURKEVYCH, Oleksiy. *And the Trumpets Have Been Blown: From the History of Folk Musical Instruments*. Lutsk: Nadstyrya, 1993, 24 pp. [in Ukrainian].
9. FEDUN, Iryna. Verbal Behavior of Musicians – Performers on Traditional Instrumental Ensembles of

Western Polissia. In: Viktor KOVALCHUK (editor-compiler). *Ethno-Cultural Heritage of Polissia..* Rivne: Perspective, 2004, pp. 109–124 [in Ukrainian].

10. FEDUN, Iryna. Some parallels in Traditional Instrumental Music of Western Polissia (Ukraine) and Lithuania. In: Oleh SMOLIAK, V. KOVAL, editors-compilers, *Folkloristic Visions (From Pupils to Their Teacher Ihor Matsiyevskiy on the Occasion of His 60th Anniversary): Collected Papers and Materials*. Ternopil: Aston, 2001, pp. 53–64 [in Ukrainian].

11. FEDUN, Iryna. Innovative Processes in Non-Ritual Dances of Western Polissia. In: Bohdan LUKANIUK, compiler, *Ethnic Music*, Lviv, 2007, no. 2: *Collected Articles and Materials in Honour of the Anniversary of Ivan Franko*, pp. 62–73 [in Ukrainian].

12. FEDUN, Iryna. Innovative Processes in the Process of Training Western Polissian Musicians – Ensemble Members. In: Viktor DAVYDIUK, ed. *Breathing New Life into Perennial Traditions: A Traditional Ukrainian Culture within Modern Art and Mode of Life. Proceedings of the International Scientific Conference within the framework of the Vth International Ukrainian Folklore Fest «Berehynia»*. Lutsk: Stronghold, 2007, pp. 461–469 [in Ukrainian].

13. KHAY, Mykhaylo. *Musical-Instrumental Culture of the Ukrainians (A Folkloric Tradition)*. Kyiv; Drohobych, 2008, 544 pp. [in Ukrainian].

14. KHAY, Mykhaylo. *The Concept of Ethnic Sonic Ideal as a Criterion for Determining the Autochthony of Musical and Instrumental Style. Topical Trends of Revival and Development of Folk Instrumental Art in Ukraine*. Kyiv, 1995, pp. 34–38 [in Ukrainian].

15. KHAY, Mykhaylo. Ukrainian Instrumental Music of the Pastoral Culture. In: Viktor KOVALCHUK (editor-compiler). *Ethno-Cultural Heritage of Polissia*. Rivne: Perspective, 2006, iss. VII, pp. 200–277 [in Ukrainian].

16. KHAY, Mykhaylo. *Ukrainian Instrumental Music of Oral Tradition*. Kyiv; Drohobych, 2011, 466 pp. [in Ukrainian].

17. YARMOLA, Viktoriya. Small Horn Tunes by Yakiv Liubezhany. In: Viktor KOVALCHUK (editor-compiler). *Ethno-Cultural Heritage of Polissia*. Rivne: Perspective, 2006, iss. VII, pp. 251–261 [in Ukrainian].

18. YARMOLA, Viktoriya. Ergology of Western Polissian Sopilka-Class Instruments. In: Liubov KYRANOVSKA, editorial board's chair, *Ethnic Music: Collected Scientific Papers and Materials*, Lviv, 2018, no. 14. pp. 104–121 [in Ukrainian].

19. YARMOLA, Viktoriya. Oleksa Oshurkevych's Folklore Research of Instrumental Music of Polissia and Volyn. In: Liubov KYRANOVSKA, editorial board's chair, *Ethnic Music: Collected Scientific Papers and Materials*, Lviv, 2014, no. 10, pp. 108–116 [in Ukrainian].

НАБОК МАРИНА

кандидат філологічних наук, доцент кафедри мовної підготовки іноземних громадян Сумського державного університету. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9422-730X>

NAVOK MARYNA

a Ph.D. in Philology, an associate professor at the Department of Language Training for Foreign Citizens of the Sumy State University. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9422-730X>

Бібліографічний опис:

Набок, М. (2021) [Рецензія] Коваль Галина. Поетичний універсум календарно-обрядового фольклору українців / Інститут народознавства НАН України. Львів, 2020. 440 с. *Народна творчість та етнологія*, 1 (389), 132–135.

Nabok, M. (2021) [Review] Koval Halyna. Poetical Universum of Calendar-Ritual Folklore of the Ukrainians. Lviv: NASU Institute of Ethnic Studies, 2020, 440 pp. *Folk Art and Ethnology*, 1 (389), 132–135.

[Рецензія] Коваль Галина. Поетичний універсум календарно-обрядового фольклору українців / Інститут народознавства НАН України. Львів, 2020. 440 с.

Нещодавно побачила світ монографія львівської фольклористки, старшої наукової співробітниці Інституту народознавства НАН України Галини Коваль «Поетичний універсум календарно-обрядового фольклору українців», у якій чи не вперше системно досліджено природу та специфіку обрядової творчості річного циклу як органічної частини культури українського етносу. Відомо, що календарно-обрядовий фольклор тривалий час залишався маловивченим, тож пропонуване видання на часі.

Монографія написана на багатому джерельному матеріалі. Важливим досягненням стало вивчення народнописаних творів у синхронії та діахронії із залученням значної кількості власних фіксацій авторки, архівних джерел. Перший розділ розкриває історико-теоретичні питання, історіографію попередніх студій фольклористів у царині календарно-обрядових пісень. Г. Коваль ґрунтовно виписала методологічні засади дослідження на основі сучасних принципів.

Новими підходами відзначається розділ «Календарно-обрядова творчість у народній культурі українців», адже в ньому йдеться про комплексне вивчення обрядової культури нашого етносу, включаючи не лише уснопоетичні тексти, а й відповідні етнографічні, етнопсихологічні, музикознавчі та інші елементи. Вагоме місце посідає фольклорна традиція та її художнє сприйняття. Вона зорієнтована на колективність, типовість і повторюваність, а визнане традицією як канонічне стає естетичним. У збереженні традиції, як справедливо наголосила дослідниця, неабияку роль відіграє народний виконавець, його процес запам'ятовування та вміння передачі тієї чи тієї інформації іншим. Актуальними залишаються цікаві відомості

про мету виголошення обрядових пісень, суть якої зводиться насамперед до возвеличення господаря та його родини. Скажімо, колядування призначалося для кожного члена сім'ї, навіть якщо хтось із них не перебував у той час удома. Така традиція збереглася до сьогодні. Авторка зауважила також подібну ситуацію в інших слов'ян, що засвідчує надання великого значення позитивній дії обрядового співу. Обрядовий спів, як і Літургія (згідно з християнськими віруваннями), як підкреслено в монографії, позитивно впливає на родину, зміцнює її духовно, додає здоров'я та благополуччя. А це так важливо тепер, у часи різних катаклізмів. До того ж календарні обряди, уплетені в річне коло святкувань, вирізнялися високим естетизмом у ритуалах, вбранні, відігравали значну роль у піднесеності духу. Вагомим аспектом церемоніалу була також його візуалізація, зокрема одяг учасників дійства, предмети, атрибути, процесії, хореографія та музика. Усе це детально подала Г. Коваль у своїй монографії.

У підрозділі «Редуплікація як форма вербального відтворення обряду в пісні» авторка простежила сліди давнього явища синкретизму. Такий лінгвістичний термін («редуплікація») вдало вписується у фольклористичне дослідження, позаяк ідеться про відтворення деяких елементів обряду, збережених у піснях календарного циклу (влаштування «колодки», вигукування та зустріч весни, «наряджання куста» тощо). Чимало конкретних прикладів, якими проілюстровано цю частину розділу, містять цікаву інформацію про тісний взаємозв'язок усної словесності з різними ритуалами, віруваннями, народним побутом.

Дослідниця аргументовано проаналізувала календарно-обрядові тексти, у яких мовиться про циклічність природного часу, провела паралелі з відповідними циклами людського буття, слушно зауваживши, що темпоральне зображення в цьому масиві лінійно-циклічне. Обрядовий час у побуті українців відігравав важливу роль. Саме він здебільшого фігурує в пісенних текстах як темпоральний сигналізатор («Петрівочка», «Свята неділя», «Ой рано на Великдень», святе Різдво і т. ін.). Окреслюючи міфологічний час, авторка монографії вважає, що головними його чинниками є «початок здійснення якоїсь ритуальної дії, виготовлення ритуального предмета (народження) і кінець, знищення його (смерть)» (с. 147). Така думка вкотре підтверджує паралелі людського буття із циклічністю природного часу.

Г. Коваль наголошує, що поетичний світ календарних пісень актуалізує першопочаткові дії, пов'язані з освоєнням простору. Поеднання часових і просторових аспектів дає змогу представити архетип моделі світу. Детально аргументуючи, фольклористка демонструє це на одному з найдавніших обрядових текстів зимового циклу «Коли не було з нащада світа», де збереглася інформація про створення світу; підкреслює, зокрема, як хаос змінюється певною впорядкованістю. Онтологічна категорія простору закріплена також у текстах про домашній простір (ворота, дім, віконце), ландшафтні, краєвидні та водні об'єкти (ліс, діброва, гора, вода, море, Дунай).

Своєрідність української усної словесності втілюється за допомогою різних художніх засобів, які в монографії об'єднано й проаналізовано в розділі «Тропеїстична система календарно-обрядових пісень» (п'ять підрозділів). Висвітлюючи ці питання, авторка залучила науково-теоретичні дослідження не лише відомих фольклористів (О. Веселовський, О. Потебня, М. Максимович), а й активно послуговується розвідками літературознавців, зокрема Михайлини Коцюбинської, Олександра Волковинського та ін. Підтримуючи думку своїх попередників, що «епітет – важливий засіб у поетикальній системі фольклору, народ сам відбирав особливий тип означення, які живуть віками у словесному мистецтві» (с. 177), Г. Коваль розвиває її, аналізує і доводить на конкретних прикладах календарно-обрядових пісень. В епітетній парадигмі дослідниця наголосила на кольорогамі, де найуживанішими виявилися золоті та срібні барви, менш уживаний білий і червоний кольори, які також вико-

нують відповідні символічні функції. За власними спостереженнями над календарно-обрядовими піснями фольклористка доходить висновку, що найчастіше в них виступають емотивні епітети, за допомогою яких виражаються різні почуття, оцінка фізичного та душевного стану персонажів.

У фольклористичному аспекті представлено зображальну, оцінювальну роль порівнянь, передано емоційно насичені портретні замальовки, характеристики героїв, предметів, явищ. Розкрити реалізацію порівнянь як процесу творення образу (суб'єкт, об'єкт, ознака за подібністю чи за відмінністю) допомагають схеми, якими проілюстровано виклад матеріалу.

Ідеальне змалювання особи, явища, події, людські емоції в календарно-обрядових піснях рельєфно розкриває гіпербола. Перебільшуються можливості персонажів, добробут (дівчина ходить у сріблі та золоті, а нива – «сто кіп вродила»). Універсальним способом осягнення дійсності є метафора. В основі цього тропа – образ і значення. У ньому закладена безпосередня реальність і переносна, образно-трансформована, яка створює своєрідний поетичний синтез («засіяне поле дробним жемчугом»). Як різновид метафор виступають уособлення, що містять анімістичні погляди на природу, її одухотворення («скаржилася сонейко»). Персоніфікуються різні предмети, дії.

За твердженням Г. Коваль, символічні коди допомагають змалювати в переносній формі різні сфери. Особливо колоритно в календарно-обрядових творах передано найдавніші астральні символи-образи – сонце, місяць, зірки. Багатий в українців символічний дендрарій (явір, дуб, верба, калина), який указує на різні вегетативні та господарські процеси, що стали знаковими. Важливе місце приділено числовим символічним кодам, серед яких найуживанішим у календарних циклах, як, до речі, і в інших жанрах, є потрійність.

«Стилістично-композиційна маркованість календарно-обрядових творів» складає четвертий розділ монографії. Досить детально і скрупульозно Г. Коваль проаналізувала демінутиви, які «створюють образи, гідні загального захоплення». Ще З. Доленга-Ходаковський помітив, що українські пісні мають «тисячі зменшувальних слів». Таке багатство в обрядовій пісенності авторка зуміла показати на вдало підібраних прикладах, згрупувавши їх за експресією фольклорного слова для означення різних небесних світил і явищ природи (сонічко, місячик, зірочка, хмаронька, дощик); об'єктів рослинного й тваринного світу (деревице, лісок, яворець, житечко, пшеничка, зозулька, перепілонька, коник, коровиці); імен людей (Іванко, Андрійко, Антосько, Ганночка, Марька); загальних назв родової спорідненості (батенько, матуся, тестенько, тещенька, панночка); номінацій предметів убрання (чобітки, черевички, сорочечка, козушок, чіпчик, коралики, шапочка); назв результатів праці (снопоньки, копочки, оборожечок, хлібець) і номінацій за родом занять (куховарочка, доїльничка, ратайчик, пастушок, бортнічок). Усе це підкреслює не лише національну специфіку українського фольклору, а і його духовно-естетичне значення, що, на нашу думку, вдалося передати авторці рецензованого монографічного дослідження.

Не менш цікавим і «свіжим» видався підрозділ про формульність як універсальну закономірність календарно-обрядової словесності. Матеріал новий, майже не розглядався в українській фольклористиці. Мовиться саме про пісенну обрядовість (відомі попередні напрацювання більше стосуються питань формульності в прозових народних творах). У роботі наголошується на тому, що, на відміну від інших жанрів, пісні, приурочені до календаря, містять прямі вказівки на обрядовий час і закріплені здебільшого в ініціальних формулах («На Святий вечір», «на грядній неділі»), просторові вказівки на місце проходження обрядової дії («Проведем Куста під гай зелененький», «Коло води-моря, коло Мареночки») і т. ін. Проаналізовано різні поетичні формули: ініціальні (хронологічні, просторові), медіальні (звернені безпосередньо до героїв), формули неможливого та фінальні, у яких міститься

побажання врожаю, здоров'я, благополуччя людині. Усі вони вкладаються в певний поетичний канон, своєрідно передають закономірності календарно-обрядових пісень.

Дослідниця розглянула також різні стилістично-композиційні засоби: повтори, фонетичні фігури, анафори, епіфори, тавтологію. Привертає увагу виклад матеріалу про рефрени, які українська фольклорна традиція досить добре зберегла. Подана в монографії схема з часовим сигналізатором «рано» моделює характерне явище для багатьох досліджуваних поетичних текстів. Це оригінальний погляд у фольклористиці.

Монографія Галини Коваль «Поетичний універсум календарно-обрядового фольклору українців» постає як синтетична праця, у якій показано феномен календарно-обрядових пісень нашого етносу в контексті минулої та сучасної народної культури, що є значним здобутком для фольклористики й суміжних із нею царин науки.

IMMEDIATE

ВАРХОЛ ЙОСИФ

доктор філософії (PhDr), завідувач відділу духовної культури Словацького національного музею – Музею української культури у Свиднику (Словаччина) (1978–2017)

VARKHOL YOSYF

a Ph.D., a head of Spiritual Culture Department of the Slovakian National Museum – Museum of Ukrainian Culture in Svydnyk (Slovakia) (1978–2017)

Бібліографічний опис:

Вархол, Й. (2021) [Рецензія] MY A ONI. Domáci a cizí v lidové tradici / Petr Číhal, ed. Uherské Hradiště, 2019, 317 s. *Народна творчість та етнологія*, 1 (389), 136–138.

Varkhol, Yo. (2021) [Review] WE AND THEM. Domestic and Foreign in Folk Traditions / Petr Číhal, ed. Uherské Hradiště, 2019, 317 pp. *Folk Art and Ethnology*, 1 (389), 136–138.

[Рецензія] MY A ONI. Domáci a cizí v lidové tradici / Petr Číhal, ed. Uherské Hradiště, 2019, 317 s.

4–5 червня 2019 року в Словацькому музеї в Угерському Градішті (Slovackém muzeu v Uherském Hradišti), що на Моравії, за підтримки Міністерства культури Чеської Республіки відбулася Міжнародна наукова конференція «МИ і ВОНИ. «Домашні» і «чужі» в народній традиції». У роботі конференції взяло участь 23 дослідники народної культури – наукові працівники академій, деяких факультетів етнологічного спрямування, а також фахові дослідники народної культури з музеїв Моравії, Силезії, Чехії та Словаччини, які впродовж останніх двох років спрямовували свою увагу на вивчення вищезазначеної тематики конференції, яка стала продовженням низки надзвичайно цікавих етнологічних студій, тематично спрямованих на вибрані аспекти духовної культури.

Нещодавно вийшов друком науковий збірник матеріалів зі згадуваної конференції – «МИ і ВОНИ. «Домашні» і «чужі» в народній традиції» (MY A ONI. Domáci a cizí v lidové tradici / Petr Číhal, ed. Uherské Hradiště, 2019. 317 s.), у якому подано комплексний аналіз маловідомих наукових матеріалів. У Передмові до видання – «Ми і вони, домашні / чужі» – Александра Навратілова (Брно), окрім іншого, зазначила: «Компарація, заснована на соціокультурних профіляціях «ми і вони», в етнології належить до ключових способів відносин у традиційних спільнотах. Вона має першорядне значення при встановленні колективної позиції щодо «чужих», особливо, коли це стосується охорони власної території, способу життя, віросповідання, вмонтування спільноти і сім'ї до соціальної структури й норм, цінностей та поглядів. Ці відносини були спрямовані на етнодиференційні компоненти, були задіяні в моделюванні менталітету, становленні поведінки, символічних форм та інтерактивної комунікації».

До наукового збірника ввійшли всі доповіді, виголошені під час конференції. З-поміж інших праць, збірник містить розвідки «“Ми” і “вони” в соціокультурних ідентифікаціях і перемінах поховального ритуалу в ХХ ст.» Александри Навратілової (Брно), «Ремісники і “халтурники”» Ярмили Пехової (Брно), «Відмінності у ставленні сучасної сільської спільноти під час храмового свята в Угерському Градішті (дівчата – хлопці, незаміжні – жонаті)» Людмили Тарцалової (Угерске Градіште), «Ми і вони – ставлення словацького суспільства до сучасних мігрантів і міграційних процесів» Сільвії Летавайової (Нітра), «Храмове свято на Моравії з погляду “ми” і “вони”» Еви Вечеркової (Брно), «Народні звичаї і традиції перед Другою світовою війною в області Чеського Крумлова» Аліци Гласерової (Чеський Крумлов), «Великодня та святодушна їзда верхи на конях та її учасники» Елишки Ногалової (Брно), «Ми – тутешні, а ті – чужі – прибуду, нанос» Ванди Їржиковської (Їчин), «Образ галявин з погляду регіональних хронік Подржевіцка» Ондржея Махалка (Прага), «“Гунцокарі”¹ – гірські мешканці та їх обмеження до майоритної спільноти, стереотипний образ, атрактивність та небезпека інших» Мартини Боцанової (Трнава), «Проблематика гунцокарського населення в Малих Карпатах на давніх мапах» Павла Крайчовича (Трнава), «Мовно-культурний образ представників “чужого” в народних оповідях з Тешинська» Яни Рацлавської та Вітєслава Вілімека (Острава), «Державні уряди верзус музиканти-жебраки (надання ліцензії музиці жебраків в Угерському Градішті та околиці в 20–30-х рр. ХХ ст.)» Петра Чигала (Угерске Градіште), «Церква Ісуса Христа Святих останніх днів в Угерському Градішті – соціологічна сонда до життя членів церкви» Ленки Влкової (Угерске Градіште), «Свята зимового сонцестояння національних меншин у Чеській Республіці» Яни Полакової (Брно), «Відзеркалення віри в народному художньому вияві. Євангелські підмальби на склі» Алени Калінової (Брно).

У доповіді «Народне лікування на українській Волині під час Другої світової війни (*жили ми там разом – українці, чехи, поляки; ми змушені були допомагати один одному – в здоров’ї і хворобах; нелегкі то були часи*)» Вероніка Беранська (Прага) подала образ життя волинських чехів на українській Волині перед переселенням у тодішню Чехословаччину після Другої світової війни. Дослідження ґрунтоване на спогадах респондентів з важких воєнних років, коли сільські знахарки, через брак медикаментів і кваліфікованої медичної допомоги, лікували населення переважно зіллям, заговляннями та ритуалами, використовуючи симпатичну магію. У доробку висвітлена діяльність сільських знахарок чеського походження й українських знахарів у лікуванні та профілактиці окремих захворювань. У дослідженні «Вплив словацьких парафіяльних товариств на життя словаків у Празі» Магдалена Рихлікова (Прага) з’ясовувала вплив / посилення конфесіонального масштабу тотожності на національну ідентичність словацької меншини через посередництво празьких словацьких товариств.

Доробок «Відносини між інтерпретантами сільських танців в Угерському Градішті, Угерському Броді та околиці» Габрієли Смержичкової (Угерске Градіште) присвячений сучасному народному танцю. Інтерпретанти народного танцю – це не лише фольклорні колективи й сільські групи, а й окремі виконавці, котрі є іноді єдиними носіями вже загалом забутих танців. На основі дослідження проблематики «ми і вони» спостерігаємо передовсім різницю між інтерпретантами, які походять з місцевостей первинного походження танцю, і сучасними інтерпретантами.

Результати досліджень з територій Північно-Східної Словаччини, де проживає українське населення, представляє розвідка свідницької дослідниці народної культури, фольклористки Надії Вархол «Народні прізвиська з русько-українських сіл Словаччини як специфічний фольклорний вияв». Люди здавна кепкували над своїми недоліками, негативними рисами людського характеру, сміялися над собою, що і вможливило виникнення різноманітних прізвиськ (*прізвиськи, називки*). Причиною висміювання була не тільки локація того чи іншого села,

але і його своєрідна ознака, як-от говірка, одяг, харчування тощо. *Прозивки* досліджуваного регіону авторка розмежувала на одинадцять основних груп: насмішкуваті пастуші вірши-ки-дражнилки під час випасання худоби на пасовиську; за видом і розміщенням населеного пункту (*болотяре, потічкаре...*); прізвища за назвами рослин (*напортиняци, боб'яре*); прізвища за назвами птахів і комах (*кавкаре, хуткаре, комари...*); прізвища за назвами тварин (*бикаре, жаб'яре...*); прізвища за соціальним станом (*шолтиси, жидляре, лопатяре...*); прізвища за ознаками народного одягу, народної страви (*гуняре, чересаре, мачанкоше...*); прізвища за мовними особливостями (*підьоше, пуйдоше...*); прізвища за видами ремесел (*дритаре, угляре...*); прізвища за фізичними і психічними властивостями (*лисаці, вольовачі, плачі...*); прізвища за національністю (*шваби, талияне, татаре, сабатаре...*); висміювання сіл за звуками церковних дзвонів (*ко-за-рі, ман-тя-рі; бий Пет-ре, бий Пав-ле, бий свя-тий Ми-хайле...*); каламбури, пов'язані зі своєрідними говірками віддалених населених пунктів (*З Миролі, де гачі пороли; Ядлова і Белеївці – шитки люде при палінці; Твоя воля, а мій Верлих, а пів Гутки...*).

Наприкінці наукового збірника матеріалів кожен розвідку резюмовано англійською і німецькою мовами; подано Загальний список використаної літератури і Географічний покажчик. Збірник проілюстровано кольоровими (59) і чорно-білими (21) світлинами.

Примітка

¹ Гунцокарі – дроворуби, покруч із нім. *der Holzhacker*.

Бібліографічний опис:

[Від редакції] (2021). Юрій Бача (13.05.1932 – 25.01.2021) [некролог]. *Народна творчість та етнологія*, 1 (389), 139–140.

[Editorial] (2021). Yuriy Bacha (13.05.1932 – 25.01.2021) [obituary]. *Folk Art and Ethnology*, 1 (389), 139–140.

ЮРІЙ БАЧА

(13.05.1932 – 25.01.2021)

25 січня 2021 року відійшов у засвіти відомий український письменник, публіцист, літературознавець, педагог, громадський діяч Юрій Бача з Пряшівщини. Народився він 13 травня 1932 року в с. Кечківці Свидницького округу (сучасна Словаччина). Закінчив педагогічний та філософський факультети Університету ім. Коменського в Братиславі, згодом – аспірантуру з української літератури Київського державного університету імені Тараса Шевченка. Захистив кандидатську дисертацію «Літературний рух на Закарпатті середини XIX століття» (1960). Працював асистентом, потім – старшим викладачем Пряшівського педінституту, доцентом кафедри української мови та літератури Пряшівського філософського факультету Університету ім. Шафарика. За свою громадську діяльність і патріотичну українську позицію був заарештований і засуджений на чотири роки перебування у в'язниці. Утративши роботу, перебивався, працюючи робітником, шофером, комірником; у травні 1990 року повернувся до Університету, від 2001 року – професор української літератури.

Юрій Бача був активним членом Культурного союзу українських трудящих ЧСРР, фундатором Ради Українського клубу в Пряшівському «Руському домі», членом Європейського конгресу українців. Від 1990 року Ю. Бача активно залучається до закордонної україністики,

викладає в Українському вільному університеті в Мюнхені, бере участь у конференціях та інших заходах у Києві, Львові, Ужгороді, викладає у Славістичному університеті, виступає з лекціями. Лауреат Міжнародної літературної премії імені Богдана Лепкого.

Юрій Бача – автор понад десяти книжкових і близько тисячі інших публікацій – наукових, художніх, публіцистичних. Він є автором монографій, таких як «Літературний рух на Закарпатті середини ХІХ ст.» (1961), «За і проти. Про умови розвитку української літератури в Чехословаччині після 1945 року» (1990), «З історії української літератури Закарпаття та Чехословаччини» (1998), збірки оповідань «А матері твоєї завиджу» (1991), збірки поезій «На правах рукопису» (2002), роману «Олекса» (1993), публіцистичних студій «Добрий день, Україно» (2002), «Юрій Бача – хто він такий? (персональна бібліографія)» (2002). Чотири рази перевидавалася книга Ю. Бачі, А. Ковача, М. Штеця «Чому, коли і як? Запитання й відповіді з історії та культури русинів-українців (Чехо)Словаччини / підготував Юрій Бача» (перше видання 1967 р., останнє – 2013 р.). У ній коротко й доступно описано походження та ідентифікацію місцевих українців, їхній спосіб життя, матеріальну й духовну культуру, зокрема мову і фольклор. У 2006 році у видавництві «Мистецька лінія» в Ужгороді опубліковано «Вибрані твори Юрія Бачі», куди увійшли кращі прозові та поетичні твори письменника. У 2008 році з'явилася друга частина, у якій розміщено літературознавчі й публіцистичні праці митця. На видання чекає ще одна книга.

Пам'ять про Юрія Бачу, цього видатного українця, що був будителем наших братів за кордоном, назавжди залишиться в серцях усіх небайдужих до долі своєї Вітчизни.

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
№ 1, 2021 (389)
січень-березень

На обкладинці світлина О. П. Бондаренка (Дівка. Галина Касименко. Черкащина, Чорнобаївський р-н. с. Велика Бурімка. 1938 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. 349.

Формат 60×84/8, 205×290мм

Умов. друк. арк. 16,50

Обл. вид. арк. 13,39

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