

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

# ЕТНІЧНА ІСТОРІЯ НАРОДІВ ЄВРОПИ

Збірник наукових праць

ВИПУСК 29

Київ  
2009

**ЕТНІЧНА ІСТОРІЯ НАРОДІВ ЄВРОПИ:** Збірник наукових праць.  
Випуск 29. – К.: УНІСЕРВ, 2009. – 150 с.

***Редакційна колегія:***

В.Ф.КОЛЕСНИК, член-кор. НАН України (голова);  
Г.А.СКРИПНИК, академік НАН України;  
В.К.БОРИСЕНКО, д-р іст. наук (відповідальний редактор);  
В.П.КАПЕЛЮШНИЙ, д-р іст. наук;  
Л.Л.ЗАЛІЗНЯК, д-р іст. наук;  
В.І.СЕРГІЙЧУК, д-р іст. наук;  
В.В.ПИЛИПЕНКО, канд. іст. наук (відповідальний секретар)

***Адреса редакційної колегії:***

*01601, Київ, вул. Володимирська, 60, Київський національний університет імені Тараса Шевченка,  
історичний факультет, кафедра етнології та краєзнавства*

***Рецензенти:***

д-р іст. наук М.В.КУГУТЯК  
д-р іст. наук О.М.ПОШИВАЙЛО

Автори статей несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, власних імен, географічних назв та інших відомостей. Тексти подаються в авторській редакції.

Рекомендовано до друку Вченою Радою історичного факультету  
Київського національного університету  
імені Тараса Шевченка

Постановою президії Вищої атестаційної комісії України від 9 червня 1999 р. № 1-05/7 збірник наукових праць включено до переліку наукових фахових видань України, в яких можуть публікуватися результати дисертаційних робіт на здобуття наукових ступенів доктора і кандидата наук за спеціальністю "історичні науки".

(Бюлетень ВАК України. – 1999. – № 4.)

Реєстраційне свідоцтво № 11061, серія КВ

## З М І С Т

<b>Гримич Марина.</b> Святково-обрядова практика Пласту як предмет фольклорно-етнографічного дослідження.	4
<b>Боряк Олена.</b> Традиційна культура та новації за Радянської доби: особливості співіснування повитухи та акушерки у 20 – 70-х роках ХХ століття.	11
<b>Буйських Юлія.</b> Вихор в сучасній демонології українців.	22
<b>Sogu Hong.</b> The Pattern of Ukrainian Canadian Weddings. <b>Соґу Гонґ.</b> Українські весілля в Канаді.	32
<b>Небесна Зоряна.</b> Трансформація сучасного весільного обряду українців на Бойківщині.	52
<b>Коросташ Алла.</b> Діяльність Івана Гончара у сфері збереження традиційної культури.	64
<b>Герман Зоя.</b> Дослідження українського кобзарства Дмитром Яворницьким.	70
<b>Гоцалюк Алла.</b> Світоглядні уявлення українців у традиційній весняній обрядовості (ХХ – ХХІ ст.).	77
<b>Чибирак Світлана.</b> Етнографічна діяльність Степана Носа.	83
<b>Безущак Світлана.</b> Динаміка етнічного складу населення Луганщини в кінці ХХ – на початку ХХІ століття.	89
<b>Ховайба Наталя.</b> Ідеологічна складова українського радянського кінематографу середини 1960-х – середини 1980-х років.	95
<b>Троцька Валентина.</b> З історії вивчення асортименту глиняного посуду доби Русі.	100
<b>Метка Людмила.</b> Конструкція з глиняних виробів як один із способів приготування ліків у народній медицині.	112
<b>Орлик Василь.</b> До питання введення Російської подушної системи оподаткування у Слобожанщині та Лівобережній Україні.	118
<b>Савченко Григорій, Чорна Лілія.</b> Створення та діяльність Будинку Народів Сходу в місті Києві (1920 – 1930-ті рр.).	122
<b>Дячук Леонтій.</b> Поняття шлюбу у візантійській правовій культурі.	130
<b>Левицький Володимир.</b> Студентська молодь в етнодемографічній структурі населення України на початку ХХІ століття.	138
<b>Обушний Микола.</b> Населення сучасної України в етномовному вимірі. (Рецензія на монографію Володимира Скляра "Етномовні процеси в українському просторі: 1989 – 2001 рр." – Харків: Ексклюзив, 2009. – 544 с.).	142
<b>Казакевич Геннадій.</b> Дослідження мовного та культурного простору стародавньої Британії. (Рецензія на книгу "Мовно-культурний простір стародавньої Британії і субстратна передісторія англійської мови" / М.А.Болобан, Ю.Л.Мосенкіс, Д.І.Переверзєв, Р.І.Синишин. – К.; Умань, СПД Жовтий, 2009. – 68 с.).	144
<b>Наші автори</b>	148

## СВЯТКОВО-ОБРЯДОВА ПРАКТИКА ПЛАСТУ ЯК ПРЕДМЕТ ФОЛЬКЛОРНО-ЕТНОГРАФІЧНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

*У статті розглядається святково-обрядова практика української молодіжної скаутської організації Пласт. Ритуальна культура Пласту має цілком відчутний зв'язок з скаутською ритуалістикою і українською народною обрядовістю. Разом з тим Пласт на різних історичних етапах виявляє високий рівень креативності у витворенні нових звичаїв та обрядів.*

*Ключові слова: молодіжна субкультура, календарна обрядовість, поминальна обрядовість.*

Ця стаття є спробою застосувати фольклорно-етнографічний підхід до вивчення субкультури молодіжної організації.

Пластові не дуже пощастило з дослідженнями. Це не значить, що бракує публікацій на цю тему. Вони є, однак переважно мають інформаційно-пізнавальний, методичний та популярний характер. З власне наукових досліджень про Пласт варто насамперед назвати фундаментальну працю Б.Савчука про історію цієї організації (від початків до Другої світової війни)<sup>1</sup>.

Серед літератури інформаційно-пізнавального і методичного характеру можна виділити: а) публікації першого етапу історії Пласту (1912 – 1930-і рр.), докладно проаналізовані у згаданій праці Б.Савчука<sup>2</sup>; б) діаспорні видання, здійснені пластовим видавництвом<sup>3</sup>. Що діється в Пласті сьогодні можна з'ясувати з пластових веб-сайтів<sup>4</sup>.

Предметом цього дослідження є субкультура Пласту, вироблена протягом його існування за майже столітню історію. Джерелами для дослідження стали: а) пластові видання, що містять докладну інформацію про його основні засади, організаційну будову, правила, ритуалістику, атрибутику, символіку тощо<sup>5</sup>; б) мемуарна література<sup>6</sup>; в) окрім публікацій, автором цікаво було ознайомитися з діяльністю окремої пластової організації, з її архівними матеріалами. І в центрі уваги опинилась Едмонтонська станиця (Канада)<sup>7</sup>; г) знайдену інформацію значно доповнили опитування, здійснені автором у 2008 – 2009 рр.<sup>8</sup>

Таким чином, джерельна база різноманітна, і вона дає змогу проникнути в такі питання, як "міфологія" (в широкому розумінні слова) Пласту на різних етапах його існування, в тому числі пластова символіка, ритуалістика, антропоніміка; процеси фольклоризації в субкультурі Пласту, ігрова культура тощо.

Обрана нами методика класична для фольклорно-етнографічного дослідження: описовий (емпіричний) метод з широким цитуванням першоджерел, до якого додається метод систематизації і класифікації цитованого матеріалу, а також метод загального аналізу, базований на принципі індукції.

Пласт – це організація української молоді для патріотичного всебічного виховання (перший тип); Пласт – це гра (другий тип); Пласт – це фундамент УВО (Української військової організації), прообраз української армії, – читаємо в інших поясненнях.

Усі ці визначення характеризують різні історичні етапи Пласту, у якому можна виділити три<sup>9</sup>: 1. ініціальний, або західноукраїнський (період від 1911 року до Другої світової війни), він був інспірований і проходив "під прапором" національно-визвольних ідеалів; 2. "еміграційно-діаспорний" (спершу європейський, а пізніше переважно північноамериканський), базований на ідеї виховання, яка реалізовувалася через гру (кінець 1940-х років до здобуття Укра-

*Автор висловлює глибоку подяку Андрію Горняткевичу та Радомиру Білашу за надані ґрунтовні консультації.*

їною незалежності); 3. сучасний (відроджений в Україні, формально консолідований з північноамериканським і новостворений у країнах нової української еміграції). Останній етап характеризується й офіційним включенням Пласту в світову організацію скаутського руху.

У ході історії Пласт виробив свою субкультуру. Під терміном "субкультура" мається на увазі "комунікативна система, що самовідтворюється в часі"<sup>10</sup>.

Загальні риси пластової субкультури такі:

По-перше, це міська субкультура. Судячи з опублікованих матеріалів, а також опитувань респондентів, Пласт в Україні був переважно поширений серед міської і містечкової молоді. Те ж саме спостерігаємо і в Північній Америці. Екологічний момент ("таборування", "мандрівки"), центральний в ідеології як скаутингу, так і Пласту, по суті, має характер туристичної, а часом і "екстремальної" субкультури. Мандрівництво й таборування розраховані не на тих, хто живе в природі і спілкується з нею постійно (як сільські діти), а на тих, для кого перебування поза містом є своєрідним випробовуванням, викликом (тобто для міських дітей). У Радянському Союзі існувала "туристична субкультура" з різними спеціалізаціями, так само розрахована на міський контингент. "Головною характерною прикметою, що об'єднує всі підгрупи (*туристів* – М.Г.), є обов'язкове часове перебування поза звичайними умовами проживання (поза містом), перебування в стані руху"<sup>11</sup>.

По-друге, як було зазначено вище, офіційно це молодіжна організація. Принаймні такою вона була на початку свого існування, пізніше стали формуватися старшопластунські курені, однак там також перебували люди досить молодого віку, нехай навіть і одружені.

По-третє, на всіх історичних етапах Пласт був ігровою субкультурою.

Окрім цих загальних рис, Пласт у різні періоди мав свою специфіку. Зокрема, першому, ініціальному, етапові притаманні риси мілітарної і навіть підпільної субкультури. На другому етапі Пласт пройшов розвиток від "емігрантської" до субкультури діаспори, що успішно функціонує в умовах багатокультурного суспільства. На третьому етапі Пласт намагається стати провідною молодіжною організацією, яка (в ідеалі) повинна заповнити той простір у соціумі, який багато років займали піонерська та комсомольська організації.

Отже, тепер варто переорієнтуватися на етнографічне/соціоантропологічне дослідження однієї з сфер субкультури Пласту, а саме ритуалістику.

Важливою формою діяльності будь-якої спільноти є ритуал. У Пласті ритуал – це той хребет, кістяк, який тримає його як систему. У пластовій літературі спеціальні обряди носять назву "пластові церемоніяли": "Пластові церемоніяли є важливим засобом впливу на психіку молодої людини. Ми, в Пласті, маємо багато церемоніялів, які можуть мати позитивний вплив на формування характеру пластуна, викликати емоційний зв'язок з пластовою організацією і її ідеалами. Наші пластові церемоніяли є "пересяклі" "душевними тонкостями", пластовою романтикою і врочистістю"<sup>12</sup>. "Приклади пластових церемоніялів: пластова присяга, відзначення заснування пластового гуртка, перехід з уладу в ула, відкриття і закриття дня на таборі, переобрання проводу, відкриття і закриття пластової ватри на таборі, нічний "тихий алярм" на таборі"<sup>13</sup>.

Пласт – добре структурована організація ієрархічного типу. Природно, що перехід з однієї стадії в іншу в межах ієрархії повинен був бути маркований відповідним обрядом. Пласт має добре продумані і за десятиліття відшліфовані перехідні обряди.

Структурними елементами обряду переходу є випробовування і власне ініціація або посвячення.

У пластовій термінології випробувальний етап носить назву "проби". Для кожного перехідного етапу існувала своя програма підготовки до іспиту, що включала в себе як інтелектуальну частину (зокрема, знання історії, культури України, організаційних та ідейних засад), так і перевірку практичних навичок, необхідних під час туристичних походів (мандрівок, прогулянок, таборування).

У різний період "проби" мали різний зміст, міняючись відповідно до історичних обставин. А.Горняткевич, якому пощастило побувати до створення Пласту в США в американській скаутській організації, згадує: "Відмінність між американським скаутингом і українським, що в першому були такі умови, які легко було подолати. Щоб стати скаутом, прийняти скаутську присягу, були дуже мінімальні вимоги. Після того хлопчик вважався повноправним скаутом, але тоді роз-

починався скаутський шлях. І (тоді вже він) проходив дальші етапи, які його могли зацікавити. "Ми, українці, мали набагато складніші вимоги. Згодом їх змінили, спростили"<sup>14</sup>.

Посвячення є (або має бути) центральною подією в житті члена певної соціальної групи. Принаймні це спостерігається протягом тисячолітньої історії людства. В різних субкультурах цей обряд може бути більш або менш урочистим, сакралізованим, помпезним, тривалим тощо. Так чи інакше, антропологи, етнологи, фольклористи всього світу, стикаючись з субкультурою якоїсь соціальної групи, завжди концентруються на цьому ритуалі.

О.Тисовський взяв кістяк ритуалу зі скаутингу і "нашарував" на нього багато деталей, які на його думку, мали відповідний до Пласту сенс. На практиці це відбувалося по-різному, залежно від історичного етапу і місця Пластової організації.

З інтерв'ю:

М.Г.: Опишіть, як відбулося Ваше долучення до Пласту? Як проходила церемонія вступу? Згадайте, як Ви давали присягу?

Р.Б.: Пластову юнацьку присягу я приймав після завершення першої юнацької проби. Церемонія відбувалася вночі, в Українському Парку на північ від Вінніпеґу. Присягався разом зі своїм гуртком, у присутності інших членів куреня і нашого виховника, перед ватрою – тобто приватно. Присягу і Обіт вивчав напам'ять заздалегідь. Наступного рана приїхали інші пластуни зі станиці, щоб відбутися Свято Весни. Ті, які нас завважали з новими причіпними відзнаками, вітали<sup>15</sup>.

Природно, цей обряд з роками змінився. В діаспорі він пройшов трансформацію від таємності і мало не підпільності до публічності, за активної участі (як спостерігачів) батьків.

Щодо сучасного історичного періоду, то з новин порталу [www.plast.org.ua](http://www.plast.org.ua) можна з'ясувати, що для "заприсяження" пластунів вибирають якесь пластове свято, зокрема, річницю першої присяги в Пласті<sup>16</sup>, звичай таємності не побутує.

Традиція приймати нових членів на якісь свята чи урочистості існувала ще на Україні на початковому етапі історії Пласту. Як правило, пластуни проходили іспити прилюдно. "При цьому особливо цінувалися їхні навички передавати прикмети того звіра, що був тотемом гуртка: олень – спритний, лис – хитрий і т.д."<sup>17</sup> З 1928 р. фіксується звичай проведення "Свят пластового закону", на яких давалися обіцянки, наприклад, протягом місяця не порушувати пластового закону, цілий тиждень не брехати тощо.

Наведений джерельний матеріал свідчить про те, що пластовий обряд переходу базувався на формальному кістякові скаутського ритуалу, однак при цьому містив (містить) у собі українське "змістове наповнення". Пластові ритуали переходу мають стабільні компоненти: присягу, іменування, долучення до "сакральних" атрибутів, предметів (прапор, знамено), символічне долучення до товариства, привітання "новонавернених". З погляду антропології віку, пластові обряди "іменування", "посвячення", "впису", "присяги" є важливими соціалізаційними заходами, що маркують перехід з однієї вікової групи до іншої.

Однією з найважливіших сфер застосування обрядів переходу є поховальна і поминальна. Культ предків є важливим складником пластової ритуалістики. На першому історичному етапі пластуни брали активну участь у визвольній боротьбі, воювали в окремому легіоні Українських Січових Стрільців під час Першої світової війни, багато з них загинуло в боях. "Коли ж траплялось, що помирав пластун, опікун чи добродій, злітали за покликком серця з різних кінців їхні товариші. Іноді в церемонію похорону вносились пластові елементи. Так миттю розлетілася по Львову звістка про смерть 24 лютого 1938 року визначного добродія УПУ о. Тита Войнаровського, за посередництвом якого зводились табори на Соколі. Ховали його у соборі св. Юра у Львові. Як і колись, тільки не в одностроях, стали у почесну варту пластові таборовики. Домовину покрили Пластовим прапором з тризубом і лілеєю. Так само з участю великої маси пластунів ховали о. Василя Глібовицького, у помешканні якого під Чорногорою молоді мандрівники завжди знаходили притулок під час численних походів по Гуцульщині"<sup>18</sup>, на похороні І. Франка пластуни вишикувалися у пластунських одностроях.

Стабільною традицією на першому етапі Пласту став звичай "опіки" і вшановування могил пластунів. Початок цього звичаю пов'язують з акцією упорядкування стрілецьких могил на горі Маківка 11 – 14 серпня 1921 року, здійснену членами Львівського та Стрийського кошів.

Дотепер у Пласті є звичай говорити про смерть пластуна: "Відійшов на вічну ватру", саме

під такою назвою з'являються некрологи в пластових порталах<sup>19</sup>. У "Лісових чортів" був звичай під час таборової ватри лишати місце для тих, кого вже не було з ними<sup>20</sup>. Вважається, що колись всі пластуни зустрінуться на небі біля вічної ватри<sup>21</sup>.

Вивчивши матеріали з сучасного життя Пласту, детально зафіксовані сайтом [www.plast.org.ua](http://www.plast.org.ua), можна виявити, що старі пластунські традиції вшанування предків існують у відродженому Пласті й досі. Серед подій 2008 – 2009 років можна назвати перепоховання останків солдатів, що загинули під час першої світової війни, в м. Сколе Львівської обл. (8.08.09) і, відповідно, участь у жалобній церемонії<sup>22</sup>; відзначення 19 липня 2009 р. 65-ої річниці бою під Бродами, під час якої члени куреня "Ватага Бурлаків" взяли участь у церемонії перепоховання труни з останками вояка дивізії "Галичина" та невідомого вояка<sup>23</sup>; вшанування жертв НКВС на місці сумних подій, що відбувалися в Биківнянському лісі за радянських часів<sup>24</sup>; в липні у Польщі відбувся міжнародний скаутський табір із впорядкування православного цвинтаря тощо.

Важливою структуроутворювальною силою будь-якої соціальної спільноти є календар. Як відомо, регулярне повторення одного свята/події в певний день календаря створює відчуття традиції, спадкоємності, наступництва, що, в свою чергу, зміцнює громаду як етнічну одиницю.

Звичайно, практично неможливо простежити, що і як святкували в кожній станиці протягом кожного року. Тому під час аналізу в цьому параграфі застосовується відбірковий принцип.

О.Тисовський у своїй книзі "Життя в Пласті" наводить перелік пластових календарних свят<sup>25</sup>, добре знаючи церковний календар, він включив у свій перелік усі найголовніші релігійні свята (Великдень, Різдво, Трійцю), а також вибірково ті свята, які з певних причин (наприклад, покровительства) були ключовими саме для Пласту (Покрову, Святого Юрія, Святого Андрія). Його список календарних свят якнайкраще відповідав потребам першого (західноукраїнського) історичного етапу Пласту, коли всі вони святкувалися в природному загальнонародному контексті.

В умовах еміграції стає неактуально відзначати всі перераховані в першому випадку свята. Деякі виходять із загального обігу, стають вузько церковними. Список церковних свят у пластовому календарі скорочується, натомість додаються світські акції, що відповідають новим потребам української громади в діаспорі.

Проте все-таки можна простежити, що в Пластовому календарі різних часових періодів є постійні компоненти, які існували майже завжди в Пласті, святкувалися в різних підрозділах в один і той самий час щороку. Разом із тим є заходи, які не були "прикріплені" до певної дати календаря, а планувалися у зручний для пластунів час. Деякі з них були одноразовими акціями.

Застосовуючи функціональний підхід, можна виділити такі групи пластових свят і урочистостей: традиційні календарно-обрядові свята ("Коляда", "Св. Юрія", "Свято Миколая" тощо); відзначення річниць важливих історичних подій ("Листопадове свято") або пам'ятних дат історичних осіб (Тараса Шевченка); пластові забави; поминальні дні.

Зупинімося на деяких календарних подіях Пласту.

Свято Юрія (6 травня) – обов'язкове у пластовій ритуалістиці. Цей святий є покровителем скаутів<sup>26</sup>. 24 квітня 1925 р. святого Юрія (Георгія) було затверджено покровителем Пласту. Святкування св. Юрія відбулося 10 травня 1925 р. на Чорній горі біля с. Брюховичі поблизу Львова. На нього зібралися всі львівські курені. На Україні зазвичай цю подію відзначали як свято весни, початок "літнього сезону", акції проводили на природі з ватрою і піснями. Це була добра нагода зробити сходини (тобто збори), провести проби (пластові іспити).

Листопадове свято – традиційно ключова подія в Пластовому календарі. Листопадове свято організовувалося на честь відзначення річниці так званого Листопадового зриву (вар.: "Листопадовий Чин", "Листопадове Повстання") – українського національно-визвольного повстання, що відбулося в ніч з 31.X на 1.XI.1918 р. у Львові, внаслідок якого було проголошено Західноукраїнську Народну Республіку. У цей день відбувалися пластові урочисті події, в тому числі поминальні, а також пластова присяга. Листопадове свято і досі є стабільним компонентом у календарі пластових станиць<sup>27</sup>, хоча, за деякими даними, воно іноді вилучається з календаря<sup>28</sup>.

Згадані факти демонструють, як Пласт інкорпорував у свою субкультуру події загальнонаціонального значення.

Цікаво простежити, яким є календар подій сучасного Пласту в Україні. Щоб з'ясувати це, ми проаналізували рубрику "події" на пластовому порталі [www.plast.org.ua](http://www.plast.org.ua) за один рік (серпень 2008 – серпень 2009 р.). Після аналізу стало зрозуміло, що у новітній пластовій традиції виникли інновації, які внесли свіжий струмінь в святкування давніх українських свят.

Наприклад, пластунам стало нецікаво святкувати Різдво лише у традиційному ключі. І саме тому був інкорпорований новий скаутський звичай "Вифлеємський вогонь". Ця акція вже 10 років існує в Україні. Цьому скаутському звичаю вже більше 20 років: "Вифлеємський вогонь" приходиться до нас завдяки "скаутській естафеті", яку започаткували австрійські скаути. Вони запалюють свої свічки у Вифлеємі і розповсюджують Світло як символ миру, любові, братерства та єдності, додаються до цього Різдвяні вітання і побажання. До Європи Священний вогонь перевозять скаути, Україною – його поширюють члени Пласту національної скаутської організації України, які передають цей вогонь до церков та інших організацій<sup>29</sup>.

Новини пластового порталу зафіксували святкування Дня соборності, який є традиційним для пластового календаря, однак із певними інноваціями. Наприклад, у станиці Козова пластуни відзначили це свято не помпезними акціями з Богослужіннями, а зорганізували гру-квест<sup>30</sup>.

"День Пласту" (річниця першої Пластової присяги) можна кваліфікувати як головне сучасне пластове корпоративне свято. В аналізованому 2008/2009 році воно відбувалося в багатьох станицях. З докладних описів відчувається, що звичаєвість цього свята не уніфікована. Це пов'язано з його порівняно недавньою появою в пластовому календарі. Воно було введено в обіг за часи Незалежності України, тож досі не існує усталеного сценарію щодо його святкування.

"Свято весни" традиційно присвячене покровителю Пласту св. Юрію<sup>31</sup>. В станицях пластуни "під цю подію" відкривали таборовий сезон.

Ознакою літнього циклу в усіх субкультурах туристичного напрямку є те, що в цей період активно відбувається таборування. Сучасний Пласт в Україні не складає винятку.

Окрім таборування, важливою подією в сучасній пластовій календарній традиції є сходження на Говерлу разом з Президентом України. Відомо, що це один із нових і, треба сказати, ефектних звичаїв внесених за правління В.Ющенка, зокрема, в 2009 р. члени Пласту несли стійку біля прапора та символічного знаку, коли його відкривав президент<sup>32</sup>.

Осінній цикл Пластового календаря традиційно ознаменувався святом Листопадового зриву, про яке йшлося вище. У 2008 році ця дата була відзначена в декількох станицях, зокрема, в Самборі та Львові, де відбулися локальні ігри<sup>33</sup>.

Отже, короткий огляд календарно-обрядової пластової діяльності свідчить про те, що Пласт став спадкоємцем народних календарних традицій і водночас залучив у свою субкультуру ряд власних звичаїв. У цій сфері відчувається майже повна відірваність від скаутських традицій. Виняток становлять свято Юрія (цей святий є покровителем і скаутів, і пластунів) і нововведена традиція "Вифлеємського вогню". У цій ритуальній сфері відчуваються активні процеси фольклоризації, які завжди носять біполярний характер: з одного боку, відбувається "стерилізація" анахронізмів, з іншого боку, акумулюються нові ритуальні одиниці. В сучасному Пласті виникають нові звичаї, які є комбіляцією (комбінацією, "аплікацією") традиційних звичаєвих одиниць і "свіжих", модних у суспільстві акцій. "Осучаснення" старих пластових звичаїв виявляє себе також в уникненні помпезності, засідань, переключення на теренові ігри, в активізації таборових компонентів в старих "нетаборових" звичаях (див. традиції тернопільських пластунів). Загальною модою є харитативний характер подій. На різні свята пластуни намагаються підтримати сиріт, неповносправних та літніх людей, а також взяти участь у позаритуальних добродійних акціях<sup>34</sup>.

Таким чином, субкультура Пласту – це самодостатня, добре зорганізована, самовідтворювальна в часі й просторі комунікативна система. За майже 100 років свого існування Пласт виробив яскраву ритуалістику, символіку, звичаєвість, створив багату ігрову спадщину і навіть термінологію. Джерелами формування цих культурних явищ є як "батьківський" скаутський досвід (особливо в сфері обрядів посвячення, урочистому етикеті, символіці), так і народна культура українців (особливо в календарній і поминальній обрядовості, пісенності). Разом із тим Пласт виявив високу креативність у переробці наявних і витворенні нових, власних "внутрішніх" звичаїв, обрядів, ігор, пісень тощо.



Субкультура Пласту виявляє ознаки як ознаки постфольклору, так і "класичної" фольклорної традиції.

Субкультура Пласту, як і будь-яке явище культури, має циклічно-спіральний алгоритм: все в ньому періодично потворюється і відтворюється на новому історичному витку. Столітня історія цієї організації - це вже солідний культурний досвід, який заслуговує на подальше всебічне вивчення. Особливо зараз на часі розгорнути активну збирацьку роботу, аби зберегти пластову фольклорну спадщину для наступних поколінь.

<sup>1</sup> Савчук Б. Український Пласт: 1911 – 1939. – Чернівці, 1996.

<sup>2</sup> Там само. – С. 49 – 58.

<sup>3</sup> Тисовський О. Життя в Пласті: Посібник для пластового юнацтва. – Торонто-Детройт. – 1961; Посібник зв'язкового для виховної праці в уладі пластунів юнаків. – Торонто-Нью-Йорк. – 1970; Франів І. Батькам про Пласт. – Торонто. – Перше видання, 1977; Друге видання, 1986; Пласт: Програма УПЮ: Перший Етап на ступінь Учасника/Учасниці; Другий Етап на ступінь Розвідувача, Розвідувачки; Третій Етап на ступінь Скоба, Вірлицю. – 1994 (місця видання не вказано); Бачинський Л. Перші кроки: Матеріали до проб. – Пластове видавництво "Молоде життя", 1949 (без місця видання); Старосольський Ю. Велика гра. – Вашингтон-Філадельфія. – Дітройт: Пластове видавництво "Молоде життя", 1979; Посібник зв'язкового: для виховної праці в уладі пластунів юнаків. – Торонто, 1970 та ін.

<sup>4</sup> Див., зокрема, [www.plastscouting.org](http://www.plastscouting.org), <http://www.plast.ca>, і особливо <http://www.plast.org.ua/>

<sup>5</sup> Див. видання в примітці № 3, де містяться правильники та інструкції, якими користувалися в діаспорі в перші 30 – 40 років, а також матеріали, подані на українському сайті Пласту <http://www.plastscouting.org/codeks/index.aspx>, де містяться документи, якими пластуни керуються нині: Статут Конференції Українських Пластових Організацій (2001), Правильник внутрішньої дії Головної Пластової Булави (2005), Правильник внутрішньої дії Головної Пластової Ради (2004), Правильник Пластового Вишкільного Фонду ім. Дрота (1989), Правильник Уладу Старшого Пластуництва (1979), Правильник Уладу Пластового Сеніорату (1994), Правильник про пластовий однострій і відзнаки: Частина I (1975), Правильник про пластовий однострій і відзнаки: Частина II (1976), Правильник Кадри Виховників і Виховниць УПЮ (2007), Правильник Орлиного Кругу (1998), Об'ява Головної Пластової Булави про пластовий прапор і знамена (1999).

<sup>6</sup> На байдаках: Виправа II куреня "Лісові чорти" на Поліссі в 1930 році. – Детройт, США, 1957; 15-ліття Пласту в Едмонтоні: Спомини. – Едмонтон, 1963. – С. 13; деякі спогади містяться в: Савчук Б. Український Пласт... Ми цитуємо їх за цим виданням; 30-ліття Пласту в Едмонтоні. – Едмонтон, 1978 та ін.

<sup>7</sup> Висловлюємо глибоку подяку Надії Цинцар, зав. архівом Едмонтонської станиці, за надану можливість скористатися архівними матеріалами.

<sup>8</sup> Висловлюємо подяку всім респондентам, які надали авторові докладну інформацію: Андрію Горняткевичу (А.Г.), Богдану Медвідському (Б.М.), Марії Дитиняк (М.Д.), Надії Цинцар (Н.Ц.), Радомиру Білашу (Р.Б.), Софії Скрипник (С.С.), Марії Росляк (М.Р.), Зеновії Ханас (З.Х.), Ірині Миськів (І.М.) та іншим.

<sup>9</sup> Існує також інший – детальніший поділ історії Пласту на періоди. Див.: <http://www.plast.org.ua/en/history/>

<sup>10</sup> Щепанская Т.Б. Традиции городских культур // Современный городской фольклор. – М., 2003. – С. 29.

<sup>11</sup> Шумов К.Э., Абанькина Е.В. Фольклор и обряды туристов // Современный городской фольклор. – С. 103.

<sup>12</sup> Інструкція // Архів Едмонтонської станиці Пласту: папка VIII-9.

<sup>13</sup> Там само.

<sup>14</sup> Зап. М. Гримич від Андрія Горняткевича, 29.03.09 в м. Едмонтон (Канада).

<sup>15</sup> Зап. М. Гримич від Радомира Білаша 5.07.09 в м. Едмонтон.

<sup>16</sup> <http://www.plast.org.ua/news?newsid=3310>.

<sup>17</sup> Савчук Б. Вказ. праця. – С. 143.

<sup>18</sup> Там само. – С. 219.

<sup>19</sup> <http://plastcleveland.org/Vichna%20Vatra.htm>, <http://www.plast.org.ua/news?newsid=3177>, <http://www.plast.org.ua/news?newsid=2979>, <http://www.plast.org.ua/news?newsid=2920> та ін.

<sup>20</sup> На байдаках. Вказ. праця. – С. 33.

<sup>21</sup> Зап. М. Гримич від Ірини Миськів, 20.08.09, Україна.

<sup>22</sup> <http://www.plast.org.ua/news?newsid=3632>

<sup>23</sup> <http://www.plast.org.ua/news?newsid=3586>

<sup>24</sup> <http://www.plast.org.ua/news?newsid=3406>

<sup>25</sup> Подається за: Тисовський О. Життя в Пласті. – С. 379 – 381.

<sup>26</sup> БіПі, ідучи за англійською традицією (св. Юрій – патрон Англії), зробив його й патроном скаутського руху (принаймні в Англії) (Прим. А.Горнятевича)

<sup>27</sup> [http://plasticleveland.org/Lystopadove\\_sviato\\_2008.htm](http://plasticleveland.org/Lystopadove_sviato_2008.htm).

<sup>28</sup> Див. вище свідчення Р.Білаша про календарні свята.

<sup>29</sup> <http://www.plast.org.ua/news?newsid=2949>

<sup>30</sup> <http://www.plast.org.ua/news?newsid=3056>

<sup>31</sup> Див.: <http://www.plast.org.ua/news?newsid=3399>

<sup>32</sup> <http://www.plast.org.ua/news?newsid=2614>

<sup>33</sup> <http://www.plast.org.ua/news?newsid=2780>, <http://www.plast.org.ua/news?newsid=2643>

<sup>34</sup> <http://www.plast.org.ua/news?newsid=3162>

*В статье рассматривается празднично-обрядовая практика украинской молодежной скаутской организации Пласт. Ритуальная культура Пласта содержит хорошо ощутимую связь со скаутской ритуалистикой и украинской народной обрядностью. Вместе с тем, Пласт на разных исторических этапах демонстрирует высокий уровень креативности в создании новых обычаев и обрядов.*

*Ключевые слова: молодежная субкультура, календарная обрядность, поминальная обрядность.*

*The article deals with the ritual activities of Ukrainian youth scout organisation PLAST. Ritual culture contains strong ties with scout rituals and Ukrainian folk rituals. Plast within different historical periods also demonstrates high level of creativity in construction and promotion of new rituals and customs.*

*Key words: youth subculture, calendar rituals, commemorative rituals.*

## ТРАДИЦІЙНА КУЛЬТУРА ТА НОВАЦІЇ ЗА РАДЯНСЬКОЇ ДОБИ: ОСОБЛИВОСТІ СПІВІСНУВАННЯ ПОВИТУХИ ТА АКУШЕРКИ у 20 – 70-х роках ХХ століття

*У статті аналізуються урядові заходи щодо становлення акушерської допомоги в сільській місцевості у 20 – 70-х роках ХХ ст. Залучення польового матеріалу, усних свідчень дозволило простежити особливості співіснування баби-повитухи та акушерки, механізми впровадження новацій, ознаки трансформації традиційної культури, а також особливості її функціонування в нових умовах.*

*Ключові слова: баба-повитуха, акушерка, народне акушерство, колгоспний пологовий будинок, фельдшерсько-акушерський пункт, соціалістичний побут.*

Повитуха – "баба" (бабка, пупорізниця, бранка) була універсальною для будь-якої культури. Це були досвідчені, "знаючі" жінки, переважно похилого віку, носії спеціальних народних медичних знань у галузі акушерства, але не навчені (у розумінні спеціальної медичної підготовки). Відповідно, за функцією та статусом вони репрезентували "побутову медицину" і наближалися до категорії *народних лікарів*. Родопомічниця направляла родову діяльність жінки (як раціональними, так і магічними засобами). Крім того, до сфери їхніх обов'язків входило здійснення низки сімейних обрядів.

На відміну від повитухи, *повивальна бабука* отримувала необхідні теоретичні знання та навички "родопоміч" в спеціальному медичному навчальному закладі середньої ланки, а отже була *навчена, екзаменована, апробована*. За часів радянської влади термін "повивальна бабука" зник, а спеціалістів у галузі родопомічної діяльності, відповідно до здобутої освітньої кваліфікації, називали акушерка (*кушорка*) або лікарка/ лікар (*дохтурка, медічка*).

Специфіка вивчення історії медицини, безумовно, полягає у прискіпливій увазі дослідників до розвитку власне медичної системи. Відповідно, у поле їхньої уваги потрапляє розвиток системи охорони здоров'я, а вже потому – її окремих складових (історія наукових відкриттів, лікувальних установ, навчальних закладів, діяльність видатних діячів медицини, лікарів тощо)<sup>1</sup>. Зосереджуючися на вивченні наукових аспектів історії лікувальної справи, поза увагою медиків залишаються дійові особи повсякденної практики. До них, зокрема, відноситься повитуха. У цьому відношенні показове новітнє наукове дослідження авторського колективу під редакцією професора Я.П.Сольського, присвячене розвитку охорони материнства та родопоміччя в Україні (2008). На його сторінках ми знайдемо одну, але показову згадку про повитух. Характеризуючи стан акушерської допомоги в Україні у міжвоєнний період, автори зауважили одним рядком: "Медична допомога при пологах мала випадковий характер. У справі родопоміччя цілковито панувало всевладдя неосвічених повитух"<sup>2</sup>. Варто зауважити, що негативне ставлення до повитух з боку професійних медиків було загалом традиційним. Історик медицини Є.Покровський ще наприкінці ХІХ ст. називав народні прийоми родопоміччя "інквізиторськими штуками", "варварськими тортурами"<sup>3</sup>. Таку позицію розділяв і лікар Василій Демич (1858 – 1930). У народному акушерстві він рішуче викривав елементи невігластва, забобонів, безглузддя і потворності, які "витворюють" з простим народом<sup>4</sup>.

Щоправда, були й такі, хто закликав колег-медиків вивчати досвід народного акушерства, сповна дослідити його надбаня та слабкі місця з метою надання ефективної допомоги жінкам при пологах. Ця тенденція добре простежується, зокрема, на прикладі діяльності професора кафедри акушерства Київського університету св. Володимира Георгія Рейна (1854 – 1942). Вивчаючи народне акушерство, він віддавав належне обережній поведінці повитухи й навіть кваліфікував її дії як "очікувальний метод". За його оцінкою, останній найбільше відпо-

відав методам наукового акушерства<sup>5</sup>. На початку 30-х років ХХ ст. спробу об'єднати дві протилежних точки зору на народне акушерство зробив психолог за фахом Гр.Махулько-Горбацевич, який у своєму нарисі під промовистою назвою "Етнографія та медицина" закликав "...звернути увагу медичного світу на потребу вивчати етнографічні особливості [народного акушерства]; ...коли радянська влада ставить проблему охорони вагітної жінки, охорони матерів і дітей, дослідження цієї сторони народного побуту набуває для лікаря величезного практичного значення; ...ми переконаємось в тому, як мало ми, лікарі, знаємо наше село, і зрозуміємо, яку велику користь матиме систематичне дослідження цієї справи... як для полегшення боротьби із темрявою та культурними пережитками, так і погляду наукового"<sup>6</sup>.

На відміну від медиків, етнологи постать народної родопомічниці увагою не обійшли. Більше того, зважаючи на поліфункціональність образу повитухи, її вагоме місце в історії сільської громади – взагалі, і жіночої спільноти – зокрема, вона стала об'єктом дослідження спеціалістів різних етнологічних напрямків. Так, її місце в народному акушерстві за часів радянської влади розглядав хірург за фахом, етнограф за покликанням, професор медицини Сергій Авраамович Верхратський (1894 – 1988). Відомо, що з 1919 по 1936 рр. він працював у районних лікарнях Київської, Вінницької та Дніпропетровської областей, з 1946 по 1956 рр. – по селах Львівської області. Людина допитлива і наполеглива, він кілька десятків років збирав польовий матеріал з народного акушерства. Більшу частину найцінніших даних ним було зафіксовано особисто. Що ж до публікації матеріалів досліджень, то вченому вдалося представити академічній громаді лише їх незначну частину в "Працях I Всеукраїнського з'їзду акушерів і гінекологів" (1927)<sup>7</sup>. У наступні роки він продовжував працювати над фундаментальною працею "Медичний фольклор на Україні", яка склала основу його кандидатської дисертації "Побутова медицина на Україні" (1940). На цьому інтерес до власне постаті повитухи як родопомічниці на довгі десятиліття виявився вичерпаним. Хоча в загальному контексті рідильної обрядовості, як ключова дійова особа із притаманними їй різноманітними функціями, вона постійно потрапляла у центр наукового дискурсу етнологів<sup>8</sup>.

Між тим сьогодні плідним для нас видається розгляд повитухи та акушерки на перетині двох різновекторних підходів до цих постатей – з одного боку – істориками, з іншого – етнологами. Здійснений на основі аналізу джерел, як уже відомих, зокрема – урядових постанов щодо охорони материнства за радянської доби, так і досі не апробованих, насамперед – даних "усної історії", він дасть можливість не лише побачити динаміку трансформаційних процесів, які відбувалися за радянських часів у приватній сфері повсякденного життя, але й рельєфніше побачити жінку-селянку у трикутнику *жінка – влада – суспільство*.

Встановлення в Україні системи охорони здоров'я, зокрема – охорони материнства і дитинства, а також родопомочі за часів утвердження УСРР, а згодом – оформлення Союзу РСР прийнято відзначати певними віхами. До них, зокрема, відносяться Декрет про заснування центральної Ради та місцевих рад захисту материнства та дитинства при органах соціального забезпечення (червень 1919), постанова про трудову повинність лікарів, у тому числі акушерів (травень 1919), націоналізація лікувальних та санітарних установ (липень 1920), проведення низки з'їздів – Всеукраїнського з'їзду відділів охорони здоров'я (квітень 1921), охорони материнства і дитинства (жовтень 1924) тощо. На порядок денний виносилися питання розмежування місцевого і державного бюджету (1921), виділення не менше однієї роз'їздної акушерки при кожній медичній дільниці (1924), надання соціальної допомоги жінці-селянці, організацію пологових стаціонарів на 2 – 3 ліжка при амбулаторних клінічних дільницях (1925) тощо<sup>9</sup>.

Практичні ж кроки на шляху запровадження ефективної медичної допомоги населенню здійснювалися в складних умовах. Ідея створення так званої страхової, а також громадської медицини, незалежної від держави, яка ще на початку 1922 р. обговорювалась як цілком прийнятна, вже у грудні того ж року була названа "сепаративною" та шкідливою (так само як ідея введення платної медицини). Наслідком зміни принципу фінансування охорони здоров'я й перекладенням його на місцеві бюджети стало закриття низки лікарень і акушерських пунктів, що особливо боляче торкнулося сільської місцевості – медичне обслуговування скоротилося тут на 20 – 25%. Протягом шести місяців 1922 р. було ліквідовано 825 посад фельдшерів; до того додалася плутанина з перекваліфікацією кадрів. Чиновники Наркомату охорони здоров'я розраховували, що на місце звільнених фельдшерів прийдуть лікарі, але цього не

сталось. Тим часом Наркомат, незважаючи на свій статус центрального органу виконавчої влади, був позбавлений основного важеля – можливості приймати участь у формуванні місцевих бюджетів, а отже був не в змоззі суттєво вплинути на ситуацію. Щоправда, розпорядженням Наркомату 1924 р. у селах було введено посаду "сестра з охорони материнства та дитинства". Показово, що в коло її обов'язків, окрім суто медичних, входило проведення заходів по боротьбі з неосвіченістю населення та забобонами<sup>10</sup>.

У грудні 1925 р. відбувся I з'їзд дільничних лікарів, а згодом – III Всесоюзна нарада з охорони материнства та дитинства. Їх учасники констатували: 40% повітів не мають лікарень, і лише в половині з них є лікарські пункти. Чи не основна увага тут знову була приділена сільській медицині. Уже констатувався факт зростання кількості жіночих консультацій до 600 – сама ідея їх створення, висунута професором медицини Г.Ф.Писемським, була досить прогресивною.

У ці роки головна увага медиків була прикута до питань гігієни, боротьби з віспою, венеричними захворюваннями, малярією<sup>11</sup>. Розгорталася досить потужна пропагандистська робота, основною метою якої було насадження нового здорового способу життя та принципів гігієни, що, зокрема, передбачало боротьбу проти старих забобонів та "пережитків минулого". Так, Харківський осередок Державного видавництва України з початку 20-х років масовим тиражем випускав популярні брошури, у тому числі й у серії "Селянська бібліотека", де під промовистою назвою "Баба-шептуха сипле словами, а сіє заразу" рішучо засуджувались усі спроби "аматорського бабування"<sup>12</sup>. Як бачимо, термін "повитуха" вже було замінено на "бабу-шептуху" із негативним забарвленням. По мірі того, як суспільство активно насаждало нові стандарти, останні хоча і повільно, але знаходили відгук серед жіночого населення.

Згідно з офіційною статистикою, на початку 20-х рр. ХХ ст. мережа вищих медичних навчальних закладів у СРСР налічувала 137 інститутів, які готували й допоміжний медичний персонал. Відносно фельдшерсько-акушерських шкіл, то вони знаходилися на етапі формування – разом із спеціалізованими курсами, покликаними провести перекваліфікацію ротних фельдшерів, їхня кількість фактично не перевищувала десяти. На початку 30-х років почали розгортатися політехнікуми – вони мали краще, порівняно з медичними школами, матеріальне оснащення, а отже, були покликані стати провідною базою підготовки майбутніх акушерок. У червні 1931 р. було видано декрет ЦК про збільшення кількості студентів медичних навчальних закладів, насамперед тих, де готувалися акушери-гінекологи. Втім, на думку дослідників, наслідком цього стало зниження якості медичної підготовки<sup>13</sup>.

Серед інших нововведень була обов'язкова практика студентів у сільських лікарнях. Запроваджувалися три групи медичних працівників середньої ланки: акушерка, сестра охорони материнства, медична сестра. Термін навчання становив від 2,5 до 3 років. На практиці назвою "кушорка" ("медічка") по селам почали найменувати будь-яку медичну працівницю, яка надавала жінці допомогу при пологах і нагляді за дитиною, незалежно від рівня набутої нею освіти. Достатньо було, що вона була дипломованою й уособлювала собою *офіційну* медичну родопоміч.

I Український з'їзд акушерів і гінекологів відбувся 1927 р. У виступі наркома охорони здоров'я Д.Єфимова наголошувалося: за останні 10 років приріст населення значно зменшився, і особливе занепокоєння викликало безупинне зростання кількості абортів – за три роки майже втрьох. Щодо стану родопоміччя в Україні, то думки учасників з'їзду розійшлися: одні оптимістично твердили, що "організація цієї допомоги по великих містах ледь чи поступиться перед західноєвропейськими країнами", інші вказували на нерівномірність медичного обслуговування – констатувалося, що тільки 36,6% сільського населення забезпечене акушерськими кадрами. Уже тоді постало питання про те, що найбільшу увагу варто приділити родопоміччю на селі. Визнавалося, що успіх великої мірою залежить від матеріального забезпечення сільської медицини, було підтверджено рішучу перевагу стаціонарної допомоги, але тимчасове співіснування її з "пологами на дому" допускалося – за умови поєднання останніх з функціонуванням акушерських пунктів у радіусі не більше 10 верст від основної медичної дільниці<sup>14</sup>.

Атмосферу, яка панувала на з'їзді, велику зацікавленість у вирішенні проблеми надання пологової допомоги на селі добре передає виступ лікаря С.Верхратського: "Можна скласти доповіді – про зразкові будинки, акушерські школи, пологові хати з акушеркою. Але ...ці пла-

ни ще далекі від дійсності...", – зазначив він<sup>15</sup>. Свідомий актуальності питання необхідності радикальних змін у наданні акушерської допомоги сільським жінкам, С.Верхратський на своїй лікарській дільниці провів спеціальне анкетування, метою якого було з'ясування причини відмови селянок від професійної допомоги. За його результатами 3500 селянок визнали, що вони бояться акушерок; 83 – не звикли до них звертатися ("нема звичаю"); для 78 суттєвою обставиною було те, що за "кушоркою" було далеко їхати; 263 жінки твердили, що така допомога їм взагалі не потрібна. Давалися ознаки й побутові причини: акушерку складно було привести додому, а після пологів відвести назад; жінці треба було мати вдома багато чистої білизни. Окрему увагу дослідник звернув на те, що акушерка не виконувала низки обрядових дій. У підсумку Верхратський констатував: акушерки чужі селу, не знають і бояться його<sup>16</sup>.

Загалом, згідно з офіційною статистикою, на початку 20-х рр. ХХ ст. мережа вищих медичних навчальних закладів у СРСР налічувала 137 інститутів, які готували й допоміжний медичний персонал. Відносно фельдшерсько-акушерських шкіл, то вони знаходилися на етапі формування – разом із спеціалізованими курсами, покликаними провести перекваліфікацію ротних фельдшерів, їхня кількість фактично не перевищувала десяти. На початку 30-х років почали розгортатися політехнікуми – вони мали краще, порівняно з медичними школами, матеріальне оснащення, а отже, були покликані стати провідною базою підготовки майбутніх акушерок. У червні 1931 р. було видано декрет ЦК про збільшення кількості студентів медичних навчальних закладів, насамперед тих, де готувалися акушери-гінекологи. Втім, на думку дослідників, в результаті нововведень спостерігалось зниження якості медичної підготовки<sup>17</sup>.

Щодо практичних кроків по поліпшенню стану родопомочі, то з метою наближення акушерської допомоги до населення 1927 р. було прийнято розпорядження про відкриття акушерських пунктів на сільських медичних дільницях. Серед інших нововведень була обов'язкова практика студентів у сільських лікарнях. Запроваджувалися три групи медичних працівників середньої ланки: акушерка, сестра охорони материнства, медична сестра. Проте по селах назвою "кушорка" ("медічка") почали найменувати будь-яку медичну працівницю, яка надавала жінці допомогу при пологах, незалежно від рівня її освіти. Достатньо було, що вона була дипломованою й уособлювала собою *офіційну* медичну родопоміч.

У травні 1928 р. у Києві відбувся VIII з'їзд акушерів-гінекологів, який підтвердив рішення, що акушерські пункти можуть функціонувати як консультативні установи. Передбачалося, що допомога породіллі надаватиметься на дому. Курс на подальші заходи щодо удосконалення охорони здоров'я населення було підтверджено постановою ЦК ВКП(б) "Про медичне обслуговування робітників і селян", "Про чергові завдання партії по роботі серед робітниць та селянок" (1929 р.)<sup>18</sup>. У січні 1930 р. було прийнято спеціальну резолюцію Раднаркому про надання медичної допомоги сільському населенню.

Прагнення максимально наблизити акушерську допомогу до жінки-селянки знайшло своє чергове підтвердження на Всеукраїнській нараді акушерів-гінекологів, яка відбулась у Харкові в березні 1934 р. У доповіді лікаря О.Н.Ногінової пролунала думка: "...треба запропонувати щось привабливе, щоби колгоспниця, всупереч традиції народжувати з бабкою "на дому", хотіла потрапити на (лікарняне. – О.Б.) ліжко"<sup>19</sup>.

Виходячи із тогочасної реальності міжвоєнного періоду, оцінити дієвість названих заходів важко. З одного боку – це поділ сільського населення на три категорії, в основу якого було покладено політичні та економічні чинники (колишні великі землевласники – "куркулі", селяни-одноосібники, які не вступили до колгоспу та колгоспники), з другого – насильницьке розгортання колективізації, розкуркулення, інтенсифікація, зокрема й жіночої праці на селі. Безумовно, важливе значення мала постанова органів державної влади України (та Росії) "Про охорону жіночої праці в сільських колективних господарствах" (квітень 1931), в якій передбачалися певні пільги для колгоспниць, а саме – заборона нічної праці, починаючи з 5-ти місячного терміну вагітності, а також 30-денна відпустка до- та після пологів<sup>20</sup>; розпорядження НКОЗ УРСР (травень 1932 р.) "Про розгортання пологових ліжок в соціалістичному секторі села"<sup>21</sup>. Проте рішення про надання відпустки вагітним селянкам, вочевидь, було передчасним, адже в липні 1933 р. Наркоматом охорони здоров'я СРСР було прийнято іншу постанову, в якій окремо йшлося про організацію родильної допомоги жінкам під час сівби та жнив<sup>22</sup>.

У ній, зокрема, наголошувалося: "...жінка відтепер виходить у поле й, відповідно, – звільняється від сидячого способу життя у зв'язку з розгортанням колективізації"<sup>23</sup>.

"Битва за новий побут", а відсторонення повитухи від родопомічної справи із її специфічними функціями була її вагомою складовою, розгорталася на тлі голодомору 1932 – 1933 років, масових репресій проти населення. Невирішеними залишалися ті ж самі проблеми – низька заробітна плата, відсутність житла, продуктів харчування для медичних кадрів, нестача спеціального обладнання. Ще до розгортання до масового терору голодом стан продовольчого постачання лікарень у сільській місцевості України поступово погіршувався та зрештою став критичним. Так, у вересні 1931 р. НКОЗ рекомендував своїм підрозділам (!) вжити "різні сільськогосподарчі заходи, зокрема, розвиток кролівництва, тваринництва"; у лютому 1932 р. у спеціальній записці пропонувалося добиватися на місцях відведення ділянок під городи для поліпшення побутових умов медперсоналу. На початку 1932 р. установи охорони здоров'я були змушені майже вдвоє зменшити норми харчування хворих. У відповідь Наркомат постачання СРСР порадив використовувати місцеві ресурси, яких, як відомо, не було. У жовтні 1932 р. наркомат охорони здоров'я звернувся до голови Раднаркому В.Я.Чубаря з проханням з метою поліпшення постачання продуктами прикріпити мережу сільських лікарень, поліклінік, венеричних пунктів до колгоспів, до яких вони належали. Проте прохання було відхилене<sup>24</sup>.

Тяжкий стан лікувально-профілактичних установ призвів до великої плінності медичних кадрів на селі. У деяких сільських районах України замість 10 – 12 лікарів залишилося 1 – 2 лікаря. У липні 1932 р. НКОЗ навіть направив на адресу місцевих органів охорони здоров'я розпорядження "Про боротьбу з самовільним залишенням посад медпрацівниками". Варто враховувати також динаміку природного руху населення. У період голоду показники смертності набагато перевищували показники народжуваності (по деяких сільських радах окремих районів – у 8 – 10 разів)<sup>25</sup>.

На тлі цих трагічних обставин виділяється подія, яка згодом отримала великий розголос. Йдеться про відкриття 1934 р. у с. Сербо-Слобідка Ємільчинського району на Житомирщині першого в Радянському Союзі так званого "колгоспного" пологового будинку (далі – КПБ). Ініціатива створення подібного закладу пов'язується з ім'ям професора Г.Ф.Писемського – на той час завідувача акушерського відділення при Інституті педіатрії, акушерства та гінекології. За свідченнями сучасників, "хата-родільня" була облаштована зусиллями трьох жінок – голови Сербо-Слобідської сільської ради Н.Ковальчук і двох її односельців. У селі було знайдено покинуту хату (за іншою версією – для цього відвели будинок сільської ради<sup>26</sup>) й жінки заходилися її мастити та вимивати. Ініціативу було підхоплено: районна влада виділила будівельний матеріал, а відділ охорони здоров'я – медичний інструмент і білизну<sup>27</sup>. Ідея відкриття сільського пологового будинку була підхоплена: на 1 січня 1935 р. в Україні, за офіційними даними, вже було відкрито 92 КПБ, а на кінець 1935 р. – 1215 (на 3563 ліжка)<sup>28</sup>.

Варто уважніше розглянути реалії втілення в життя цього починання. Незважаючи на заклики надавати селянкам професійну допомогу при пологах, які лунали уже друге десятиліття, розробку типового проекту пологових будинків на селі (які вже фактично існували!) було закінчено лише 1937 р. На початку 1938 р. з'явилася "Інструкція для акушерки колгоспного пологового будинку", а також "Положення про акушерський пункт", затверджені Наркомом охорони здоров'я СРСР. У КПБ дозволялося вести тільки правильні неускладнені пологи. Типовий проект "хати-родільні" передбачав наявність як мінімуму двох ліжок (із розрахунку: 1 ліжко на 1000 жінок із "пропускною" спроможністю 80 – 90 пологів на рік). При цьому рекомендувалося не доводити кількість ліжок більше, ніж до п'яти – через загрозу поширення інфекції, хоча на типовому плані лікарської установи подібного профілю зображувалася будівля на 8 ліжок. До хати висувалися певні вимоги: теплі сіни, три кімнати, у тому числі післяпологова кімната, де діти знаходилися під наглядом матерів (окремої кімнати для немовлят не відводилося), а також теплий туалет та кухня. Ізоляція жінок не передбачалася, так само як їхня затримка в лікарні хоча б на один день. Обов'язки "колгоспної" акушерки передбачали: знання основних принципів антисептики, вміння діагностувати складні випадки, відправлення породіль до найближчого пологового будинку у випадку ускладнення. Вартість утримання установи була обрахована наступним чином: у середньому на рік (без урахування зарплати

санітарки) – 5237 крб.; перебування однієї породіллі з розрахунку 8 діб – 63 крб. 96 коп. (із них 4,74 крб – харчування на добу). Стосовно вразливого питання фінансування КПБ, то "Інструкцію" передбачалося, що будівництво нової або ремонт пристосованої будівлі, забезпечення медичної установи необхідним інвентарем, паливом, транспортом, утримання санітарок та прання, а також харчування породіль – усе це було обов'язком виключно колгоспів (і, відповідно, перебувало на їхньому фінансовому забезпеченні). До функцій районних відділів охорони здоров'я входило лише призначення акушерок (і оплата їхньої праці), забезпечення їх медичним інструментом (але коштом колгоспу), а також загальне керівництво лікарською установою<sup>29</sup>.

Утримання пологових будинків за рахунок колгоспів (окрім оплати праці акушерки), а фактично – за рахунок місцевої громади за роки економічної скрути перших п'ятирічок, ймовірно, було раціональним рішенням. Проте й сподіватися, що в умовах голоду, нестатків і тиску влади вдасться вирішити проблему надання жінці-породіллі на селі кваліфікованої допомоги – не доводилося. Тим не менше, резолюція II Українського з'їзду акушерів-гінекологів (1939) констатувала, що питання забезпечення населення "ліжками" вирішено, наступним завданням є поліпшення якості роботи. Щодо статистичних даних, то вони виглядали досить суперечливо. По тій же Житомирській області за 1937 р. називалися різні цифри функціонування КПБ: від 188 до 217<sup>30</sup>.

Тим часом на місцях при неможливості відкрити або належно утримувати КПБ актуальною залишалась уже раніше апробована схема – надання акушерської допомоги жінці на дому. Центром роз'їзної допомоги передбачалося зробити фельдшерсько-акушерські пункти (далі – ФАП) і амбулаторні дільниці<sup>31</sup>. Але й тут були свої труднощі. Деінде приміщення, спеціально відведені під ФАПи, перетворювалися на помешкання самих акушерок. Тому ефективність діяльності цих закладів, принаймні у передвоєнні роки, залишалась в цілому низькою.

У роки нацистської окупації, в умовах фізичного та морального терору, хід будь-яких нововведень у сфері родопомочі було зупинено. Згадувати про професійну акушерську практику не доводиться взагалі – свою нішу знову стійко зайняли повитухи, а в багатьох випадках пологи приймала старша жінка, найближча родичка, сусідка, а то й сама породілля.

Повоєнне десятиліття позначилося посухою, голодом 1946 – 1947 рр., хворобами та виснажливою працею селянок. Тому характерним для тих часів було таке свідчення: "Ми й самі одна в другій брали (приймали пологи). Було й таке врем'я, що в 1947 р., після війни, сильної голода, то просила одна, каже, я не маю на що жінку (бабу) брати, бо нема нічого в хаті, то пішли вдвох з сусідой та зав'язали пупа, та й усьо"<sup>32</sup>.

Післявоєнна відбудова сільського господарства, соціально-економічні зрушення позначилися на поступовому поверненні до нормального життя. Медики повернулися до ідеї надання допомоги породіллі через відновлення діяльності насамперед ФАПів, а також КПБ. На це, зокрема, націлювала Постанова Президії Верховної Ради СРСР, ухвалена ще 8 червня 1944 р. "Про збільшення державної допомоги вагітним жінкам, багатодітним та одиноким матерям, посилення охорони матері та дитини", продубльована РНК УРСР у вересні 1944 р.<sup>33</sup>. Як свідчить аналіз наявного матеріалу, у післявоєнні роки більшого пріоритету надавалося розвитку ФАПів, відкриттю сільських дільничих лікарень із виділенням акушерських ліжок, районних пологових будинків або акушерських відділень. Утім КПБ продовжували функціонувати.

Процес витіснення повитух акушерками у кожній області – районі – селі мав свою специфіку. Його інтенсивність визначалася різними факторами – не останню роль відігравали, приміром, природні умови розташування того чи іншого населеного пункту, віддаленість від міста, стан доріг, наявність медичних кадрів та доступність акушерської допомоги тощо. На території Західної України (включаючи Волинь та Рівненське Полісся) організація родопомочі, методи якої були апробовані у передвоєнний час на радянській території тільки-но розгорталася. Відкриття ФАПів, "хат-роділок" тут відбувалося досить повільно. Пологовий будинок на 40 ліжок у районному центрі м. Сарни на Рівненщині було відкрито лише 1960 р. Він був чи не найбільшим в області. Відомо, що 1971 р. в Рівненській області функціонувало тільки 324 КПБ (на більше ніж 1 тис. сіл). Частина з них проіснувала до початку 90-х років<sup>34</sup>. Як наслідок, по деяких селах повитуха приймала тут пологи ще на початку 70-х років – їй просто не було альтернативи.



Факти свідчать, що на початковому етапі запровадження професійної медичної допомоги у породіллі зберігалася можливість вибору між акушеркою і повитухою: "...Як хто хотів, як кому понравилось. Не забороняли..."<sup>35</sup>. У переважній більшості сіл деякий час зберігався своєрідний "консенсус": жінки погоджувалися на присутність акушерки та повитухи, які наглядали за діями одна одної; або родичі породіллі, а то й сама акушерка не тільки не заперечували присутність повитухи, а, навпаки, просили "бабу" прийти до породіллі: "Як кушорки, то щось нехороше. Знали бабів. Самі кушорки просили, щоб вона (повитуха) їм допомогла"<sup>36</sup>. Подібні свідчення мають масовий характер: "У 40-х роках, після приходу радянської влади, в місцевій школі відкрили родильне відділення, і бабусю Марусю (місцеву повитуху Мігайчук Марію, 1887 р. н. – О.Б.) запрошували (на пологи) навіть приїзджі медсестри – "фельдшериці" для допомоги породіллям"<sup>37</sup>; "...жона родила дитину, то визвали дохтуря, а доктор з нею мучився, та сказав, що треба везти в Межигір'я та на операцію брать. А та баба [повитуха] близько була. А хазяїн пішов за ту бабу, а вона в хижі була, а баба каже – ідіть вун (геть) на півчас. А що каже (лікар) – я вас під суд дам. А вона – увідите, хто кого дасть. Всі вийдіте. І він вийшов на двір. Баба, не знаю, що вона там вправляла, а дитина жива осталась, і жона жива, і не треба було на операцію брать. Хто, каже, буде тепер давати в суд? Не знав (лікар), що й казати"<sup>38</sup>. Досвід, набутий повитухами роками було важко заперечити: "...врач розтірявся, не знає що робить. А вона [повитуха] каже: "Панас, ти не переживай, ето в неї так зроду. То вода йде, – з водою то й дитя вийде. В неї, каже, так зроду, я вже знаю, вона вже четверте родить"<sup>39</sup>.

Тривале співіснування повитух разом із дипломованими акушерками стало можливим і завдяки тому, що склалося своєрідне явище: в умовах як "домашніх" пологів у себе в хаті, а так і в КПБ практика "кушорки" та "повитухи" значно не відрізнялася. Як перша, так і друга були добре обізнані у своїй родопомічній справі, – це при тому, що вони визначально мали різні позиції – перша пройшла курс навчання, а друга не мала освіти взагалі. Обидві утримувалися від різкого втручання у хід пологів, не застосовували медичних інструментів, виконували вимоги щодо антисептики та гігієни, у випадку ускладнень зверталися до лікаря, або просили відвезти породіллю до пологового будинку. Вирогідно, це також деякою мірою гальмувало процес витіснення "бабок" зі сфери родопомочі у сільській місцевості.

Сільських жінок не міг не лякати переважно молодий вік акушерок – тільки одного цього було достатньо, щоби породіллі сприймали їх із підозрою та недовірою. Відходили часи, коли "своя", "тутешня", добре знана повитуха розмовляла з породіллею під час пологів, тримала її за руку, розтирала живіт або якимось іншим чином проявляла своє неослабне піклування: "Вона не кричала, так уговарювала: "Давай потуги", сваркою ніколи не висвариш, а ласкою"<sup>40</sup>. Розголос на все село мали випадки негативної практики акушерок на зразок: "...а при акушерках, то вже було, що п'яна була да приходила, да при родах дитя осталосся, а мати померла..."<sup>41</sup>. Хоча, очевидно, що це не було звичайною практикою, адже були й інші свідчення: "...А в мене вже роди приймала медсестра і жєнщина мого поколєнїя. Так вона тоже неодказна була. Як роженицю привозили, вона, бувало, босіком по снігу бігла в роддом"<sup>42</sup>.

З часом обставини "вибору" між повитухою та акушеркою дедалі ставали жорсткішими: "Куди іти: до баби чи до кушорки? Не, мені советовали, іди до кушорки, бо случаї шо з дитиною непорядок, то баба нічого не поможе, а до кушорки треба звернутися, а вона тобі не схоче, скаже: пішла до баби – нехай тобі допомагає баба..."<sup>43</sup> (кінець 40-х рр.). У багатьох наративах підкреслюється, що акушерку (або лікаря), яких влада уповноважила виконувати родопомічну справу, почали боятися – як породілля, так і сама повитуха. Особливо явно це проявлялось у випадку, коли акушером призначався чоловік. Але у будь-якому випадку жінки – і породілля, і повитуха вважали за краще або не вступати у суперечку, або, принаймні, приховати факт "нелегітимних" пологів: "Врача боялися. Сказали, що Манька родила, і Петро Васильович [лікар] прийшов, то вона [повитуха] сховалась за печку. То він прийшов да каже – бабка вилазь, будемо могорич пить..."<sup>44</sup>.

Варто враховувати і той факт, що у повоєнні роки народжуваність дітей значно зросла. За спогадами Марії Журби, яка 1948 р. молодим спеціалістом була направлена акушеркою до с. Вікторівка на Черкащині "у 1948, 1949, 1950-ті роки було по 24 – 25 родів на місяць, по 5 – 7 класів [згодом в школі набирали] ... Я із роддома не вилазила. Одна виписалася, друга поступала. Було так, що підставляли ліжка, з дому привозили ліжка". Подібні обставини об'єк-

тивно вимагали наявності додаткових спеціалістів з акушерської справи, яких в дійсності не вистачало. Це означало, що місцеві повитухи не могли повністю відійти від справ. Одна з респонденток, мати якої була повитухою, згадувала: "Як не кожної ночі, то через ніч ішла приймати роди"<sup>45</sup>. Отже роботи вистачало на всіх – це на деякий час відтермінувало вже незворотній процес витіснення повитух професійними акушерками.

З іншого боку, жінка, яка в умовах міжвоєнного і післявоєнного часу винесла на собі невимовний тягар, а це й нелюдські умови спочатку – голодомору 1932 – 1933 рр., незабаром – окупації, недоїдання, так само як важка праця на фронті або в тилу, повоєнна відбудова сільського господарства і новий голод 1946 – 1947 рр., – була фізично знесиленою. Кількість патологій при пологах стрімко зростала. Відповідно, виникала нагальна потреба у наданні породіллі кваліфікованої медичної допомоги в умовах стаціонару.

У міру того, як мережа КПБ, ФАПів та амбулаторних дільниць розгорталась, а допомога медичних кадрів ставала доступнішою, наступ на "бабок" ставав активнішим. Згідно усних свідчень, повитух почали викликати в сільську раду, де суворо попереджали про неприпустимість їхньої практики – "не маєш права, не маєш диплома, ти не навчена, нема в тебе науки тієї, не приступиш ні до одної жінки, бо ми вишлемо. І вона [повитуха] стала відмовлятися, бо владою заборонено, казала – я не піду нікуди"<sup>46</sup>. Про погоджені дії акушерки, сільської влади та районних установ охорони здоров'я свідчать спогади Нелі Швець, яка 1958 р. після закінчення Чернігівського медичного училища була направлена на роботу в с. Хиночі на Рівненщині. Вона була свідком погроз голови сільради усім п'ятьом місцевим "бабкам" забрати їх у "темницю" у разі продовження ними своєї діяльності. Тим часом породіль лякали розпорядженням місцевої влади – у випадку пологів не в місцевому ФАПі, а в хаті із "бабкою" негайно забирати породіллю разом із дитиною до районного пологового будинку. Ця погроза працювала – жінці було краще самій прийти на кілька днів до "больниці" в своєму селі, ніж після пологів бути примусово госпіталізованою в районній лікарні за кілька десятків кілометрів від дому. Видаєливість засобів боротьби не знала меж – як згадує інформант, щоби змусити породіллю прийти до ФАПу, акушерка навіть викрадала і ховала в "роділці" її дитину<sup>47</sup>. Крім того, у разі "таємних" пологів акушерка відмовлялася надати довідку про народження, а отже в сільраді не виписували свідоцтво про народження<sup>48</sup>, виникали труднощі при оформленні відпустки по догляду за дитиною й отримання так званих "декретних" грошей (Велихів Рвн).

Кульмінацією цього протистояння, очевидно, став 1960 р., коли офіційна медицина звітувала, що материнську смертність на селі повністю викорінено<sup>49</sup>. На початок 60–70-х років (в залежності від ситуації на місцях) припадає час закриття КПБ. Родопомічну та профілактичну допомогу поступово перебирали на себе ФАПі, а стаціонарне обслуговування породіль відбувалося вже у центральних районних та дільничних лікарнях за участю кваліфікованих лікарів. Єдиною можливістю народити вдома легально залишалися непрогнозовані випадки термінових пологів. Щоправда, цією "непередбачуваністю" породіллі подеколи продовжували користуватися, прикриваючи нею своє небажання підкорятися новим стандартам пологів.

Аналіз співіснування двох "інститутів" родопоміччя – акушерки та повитухи протягом майже усього ХХ ст. (включаючи радянські міжвоєнний та повоєнний періоди, складну політичну ситуацію 1917 – 1920 рр., голодомор 1932 – 1933, голод 1946 – 1947 рр.) рельєфно продемонстрував яскраву рису народної культури – її надзвичайну витривалість, живучість та гнучкість. На різних етапах історичного розвитку, в залежності від зовнішніх подій та обставин вона демонструвала здатність миттєво "перетікати" в нові форми, мімікрувати та самовідроджуватися. Про це свідчить той факт, що в українських селах (а подеколи й у містечках) майже до кінця ХХ ст. законсервувалася й продовжувала функціонувати давня система родопоміччя за участю баби-повитухи. Незважаючи на наполегливі зусилля влади, швидко, кардинально й повсюдно запровадити послуги акушерки та беззастережно витіснити ненавчених повитух з родопомічної практики виявилось справою складною.

З одного боку, медична спільнота в особі діячів медичної науки та освіти, представників установ охорони здоров'я, чільників місцевої влади були свідомі того, що боротьба з повитухами була направлена на забезпечення здоров'я соціуму й, в кінцевому підсумку, означала піднесення способу життя жінки-селянки до рівня, прийняттого для цивілізованого суспільства. З іншого боку, основним агентом, який визначав реалізацію тілесного потенціалу жінки

ставала держава, яка нав'язувала свої практики й, відповідно, регулювала свободу тілесного. Вона була зацікавлена в тому, щоби радянська жінка як чи не основна "продуктивна сила" була міцною, здоровою тілом, працездатною, зберігала свої репродуктивні функції й народжувала здорове потомство. Безумовно, ці фактори визначали послідовність і наполегливість дій влади в боротьбі за створення жіночої продуктивної тілесності. Безпечні пологи за участю професійної акушерки були її складовою.

І все ж, у цих історичних умовах проявився певний феномен повитухи – незважаючи на всі заходи та переможні реляції про перемогу "нового способу життя", народний інститут родопомочі в особі повитухи продовжував існувати. Деякою мірою цьому сприяли й обставини історичного буття ХХ ст. із його катаклізмами – війнами, голодомором, насильницькою колективізацією, тяжкими умовами примусової праці в колгоспі. Як наслідок, увесь цей час звичайна "бабка" та її повивальне ремесло десятиліттями залишалися стабільно затребуваними, а повитуха уособлювала собою "альтернативну" сільську медицину, стриженем якої були "натуральні", природні пологи. У підсумку, науковому акушерству (якщо його відраховувати від часу створення перших медичних освітніх закладів до остаточного зникнення "бабок") для своєї остаточної перемоги, за великим рахунком, знадобилося майже два століття.

<sup>1</sup> Верхратський С.А., Заблудовський П.Ю. Історія медицини. – К., 1991; Хміль С.В., Кучма З.М., Романчук Л.М., Маланчук Л.М. Медсестринство в акушерстві: Підручник. – Тернопіль, 2000; Ганіткевич Я. Історія української медицини в датах і іменах. – Львів, 2004. Лисицын В.Ю. История медицины. – М., 2004; Плющ В. Нариси з історії української медичної науки та освіти. – Кн. I: Від початків української державності до ХІХ ст. – Мюнхен, 1970 та інш.

<sup>2</sup> Сольский Я.П. Развитие охраны материнства и родовспоможения в Украине. – К., 2008. – С. 6 – 7.

<sup>3</sup> Покровский Е.А. Физическое воспитание детей у разных народов, преимущественно России. Материалы для медико-антропологического исследования. – М., 1884. – С. 44.

<sup>4</sup> Демич В.Ф. Очерки русской народной медицины. I. Акушерство. – СПб., 1889. – С. 5.

<sup>5</sup> Рейн Г.Е. О русском народном акушерстве. Речь на торжественном заседании III съезда врачей 6 января 1889 г. – СПб., 1889. – С. 15.

<sup>6</sup> Махулько-Горбачевич Гр. Етнографія та медицина // Український медичний архів. – Харків, 1928. – Т. II, зош. 3. – С. 119 – 121.

<sup>7</sup> Верхратский С. Народне акушерство на Україні // Труды I Всеукраїнського з'їзду акушерів і гінекологів. Київ, 23 – 28 травня 1927 р. / Під ред. Г.Ф.Писемського. – К., 1928. – С. 881 – 945; Верхратський С. Пологова допомога на селі в умовах сучасного стану медичної дільниці // Труды I Всеукраїнського з'їзду акушерів і гінекологів. Київ, 23 – 28 травня 1927 р. / Під ред. Г.Ф.Писемського. – К., 1928. – С. 134 – 140.

<sup>8</sup> Див.: Гаврилук Н.К. Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев). – Киев, 1981; Борисенко В.К. Традиції і життєдіяльність етносу на матеріалах святково-обрядової культури українців. – К., 2000; Борисенко В.К. Обряди життєвого циклу людини // Холмщина і Підляшшя. Історико-етнографічне дослідження. – К., 1997. – С. 280 – 285; Родини, діти, повитухи в традиціях народної культури / Сост. Е.А.Белоусова; Отв. ред. С.Ю.Неклюдов. Серія: Традиція–текст–фольклор. – М., 2001; Гілевич І. Баба-повитуха у селянському житті галицької Волині у ХІХ – першій половині ХХ ст. (за матеріалами зі с. Синькова та присілка Діброви Радехівського району) // Етнічна культура українців. – Львів, 2006. – С. 247 – 265; Народна культура українців: Життєвий цикл людини. Т. 1: Діти. Дитинство. Дитяча субкультура / Наук. ред. М.В.Гримич. – К., 2008 та ін.

<sup>9</sup> Хорош І. Д. Розвиток охорони здоров'я на селі в Українській РСР (1918 – 1929). – К., 1969. – С. 78, 118, 119, 120; Сольский Я.П. Развитие охраны материнства и родовспоможения в Украине. – К., 2008. – С. 29.

<sup>10</sup> Див.: Samuel C. Ramer, Feldshers and Rural Health Care in the Early Soviet Period // Health and Society in Revolutionary Russia / [Ed. by S. Gross and J. Hutchinson]. – Bloomington, 1990. – P. 132 – 133. Див. також: Christopher D. Economic Problems of Soviet Health Service: 1917 – 1930 // Soviet Studies. – 1983. – № 3. – P. 343 – 361.

<sup>11</sup> Виноградов Н. А. Здравоохранение в период перехода на мирную работу по восстановлению народного хозяйства (1921 – 1925). – М., 1954. – С. 12, 16, 23.

<sup>12</sup> Демченко П. Хтовилічить: баба-шептуха чи лікар. – Харків, 1925. – С. 9 – 11.

<sup>13</sup> Davic M. Christopher, Economics of Soviet Public Health, 1928 – 1932 // Health and Society in Revolutionary Russia / Ed. By S.Gross and J.Hutchinson. – Bloomington, 1990. – P. 153.

- <sup>14</sup> Леви М. Ф. Вказ. праця. – С. 167.
- <sup>15</sup> Жмакін К. Перший Всеукраїнський з'їзд акушерів і гінекологів (Київ, 24 – 28 травня 1927 р. // Український медичний архів. – Харків, 1928 – Т. II, зошит 1 – 2. – С. 181 – 182.
- <sup>16</sup> Верхратський С. Пологова допомога на селі в умовах сучасного стану медичної дільниці // Труды I Всеукраїнського з'їзду акушерів і гінекологів. Київ, 23 – 28 травня 1927 р. / Ред. Г.Ф.Писемський. – (К.), 1928. – С. 139.
- <sup>17</sup> Davic M. Economics of Soviet Public Health... – P. 153.
- <sup>18</sup> Лисицын В.Ю. История медицины. – М., 2004. – С. 207.
- <sup>19</sup> Леви М.Ф. Вказ. праця. – С. 168, 171, 173.
- <sup>20</sup> Сольский Я.П. Вказ. праця. – С. 35.
- <sup>21</sup> Там само. – С. 37.
- <sup>22</sup> Леви М.Ф. Вказ. праця. – С. 149.
- <sup>23</sup> Див.: Соколов Ф.О. Організаційні і наукові досягнення в акушерстві і гінекології // Радянська медицина. – 1937. – № 11. – С. 136
- <sup>24</sup> Див.: Коган В., Нагорна-Персидська Р. Медичні аспекти голоду 1932 – 1933 рр. в Україні // Голодомор 1932–1933 рр. в Україні: причини і наслідки. Міжнародна наукова конференція. Київ, 9 – 10 вересня 1993 р. – К., 1995. – С. 108.
- <sup>25</sup> Там само. – С. 109.
- <sup>26</sup> Сольский Я. П. Акушерська допомога на селі. – К., 1971. – С. 22.
- <sup>27</sup> Див.: Історія розвитку охорони здоров'я на Житомирщині / (Парамонов З.М., Головаков В.А., Парій В.Д., Шатило В.Й., Хренов В.Г.). – Житомир, 2004. – С. 307.
- <sup>28</sup> Сольский Я.П. Вказ. праця. – С. 22.
- <sup>29</sup> Леви М.Ф. Организация родильной помощи на сельском участке. В помощь участковому врачу. – М.-Л., 1940. – С. 32.
- <sup>30</sup> Історія розвитку охорони здоров'я на Житомирщині. Вказ. праця. – С. 13, 318.
- <sup>31</sup> Леви М.Ф. Вказ. праця. – С. 22 – 25, 30.
- <sup>32</sup> Архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Рильського НАН України (далі – ІМФЕ). – Ф. 14–5. – Од. зб. 563. – Арк. 180. Зап. автор. (2000) в с. Іваньки Маньківського р-ну Черкаської обл. від Пампухи Ганни Йосипівни, 1903 р.н.
- <sup>33</sup> Сольский Я.П. Вказ. праця. – С. 48.
- <sup>34</sup> 60 років акушерсько-гінекологічній службі Рівненщині / (Б.К.Квашенко, І.М.Возняк, Є.Б.Коник та інш.); під ред. Б.К.Квашенко. – Рівне, 2000. – С. 10.
- <sup>35</sup> ІМФЕ – Ф. 14–5. – Од. зб. 563. – Арк. 193. Зап. автор. (2000) у с. Черповоди Уманського р-ну Черкаської обл. від Вржещ Олександри Яківни, 1914 р.н.
- <sup>36</sup> Там само. – Арк. 180. Зап. автор. (2000) в с. Іваньки Маньківського р-ну Черкаської обл. від Пампухи Ганни Йосипівни, 1903 р.н.
- <sup>37</sup> Там само. – Од. зб. 564. – Арк. 47. Зап. автор. (2000) в с. Дорошівці Заставнінського р-ну Чернівецької обл. від Коцюбинської Ольги Максимівни, 1926 р.н.
- <sup>38</sup> Там само. – Од. зб. 563. – Арк. 33. Зап. автор. (2008) в с. Присліп Міжгірського р-ну Закарпатської обл. від Шкелебей Ганни Іванівни, 1926 р.н.
- <sup>39</sup> Архів Державного наукового центру захисту культурної спадщини від техногенних катастроф МНС України (далі – ДНЦЗКСТК). – Ф. Рокитне – 2006. – Спр. Боряк – 9. – Арк. 9. Зап. автор. (2006) у с. Переходичі Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Грибіневич Марії Іванівни, 1962 р.н.
- <sup>40</sup> ІМФЕ – Ф. 14-5. – Од. зб. 563. – Арк. 200. Зап. автор. (2000) в с. Полянецьке Уманського р-ну Черкаської обл. від Бондар Одарки Єрофеевни, 1923 р.н.
- <sup>41</sup> ДНЦЗКСТК. – Ф. Житомир – 2004. – Спр. Боряк-8. – Арк. 13. Зап. автор. (2004) від переселенки з с. Виступовичі Овруцького р-ну Житомирської обл. Кот Марії Михайлівни, 1923 р.н.
- <sup>42</sup> ІМФЕ – Ф. 14-5. – Од. зб. 563. – Арк. 227. Зап. автор. (2003) у с. Студенок Ізюмського р-ну Харківської обл. Сороки Ніни Іванівни, 1936 р.н.
- <sup>43</sup> Там само. – Арк. 174. Зап. автор. (2000) у с. Дзендзелівка Маньківського р-ну Черкаської обл. від Бондаренко Олександри Василівни, 1923 р.н.
- <sup>44</sup> ДНЦЗКСТК. – Ф. Рокитне – 2006. – Спр. Боряк – 3.– Арк. 8. Зап. автор. (2006) у с. Кам'яне Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Музики Марти Федорівни, 1937 р.н.

- <sup>45</sup> ІМФЕ – Ф. 14-5. – Од. зб. 563. – Арк. 192. Зап. автор. (2000) в с. Березівка Маньківського р-ну Черкаської обл. від Данилівна Кучерина, 1921 р.н.
- <sup>46</sup> Там само. – Од. зб. 564. – Арк. 7. Зап. автор. (2008) в с. Тальянки Тальнівського р-ну Черкаської обл. від Охримчак Павлини Іванівни, 1941 р.н.
- <sup>47</sup> Там само. – Арк. 33. Зап. автор. (2008) в с. Присліп Міжгірського р-ну Закарпатської обл. від Шкелебей Ганни Іванівни, 1926 р.н.
- <sup>48</sup> Там само. – Од. зб. 563. – Арк. 174. Зап. автор. (2000) у с. Дзездзелівка Маньківського р-ну Черкаської обл. від Бондаренко Олександри Василівни, 1923 р.н.
- <sup>49</sup> Захарчук С.С. Из истории родовспоможения во Львовской области до и после воссоединения ее с Украинской ССР // Итоги и перспективы научных исследований по истории медицины. – Кишинев, 1973. – С. 121.

*В статье анализируются сведения о становлении акушерской помощи в сельской местности в 20 – 70-х гг. XX ст. Привлечение полевого материала, устных историй позволили проследить особенности противостояния бабы-повитухи и акушерки, механизмы внедрения новаций, а также признаки трансформации традиционной культуры и особенности ее функционирования в новых условиях.*

*Ключевые слова: баба-повитуха, акушерка, народное акушерство, колхозный роддом, фельдшерско-акушерский пункт, социалистический быт.*

*The article analyzes information about formation of obstetrical assistance in rural area in the 1920 – 1970s. Use of field material and oral testimonies allowed to follow peculiarities of coexistence of midwives and accoucheuses, mechanisms of innovation implementation, signs of popular culture, as well as peculiarities of its functioning in the new conditions.*

*Key words: midwife, accoucheuse, "kolhosp" maternity house, post of medical assistant and obstetrics, socialist mode of life, popular obstetrics.*

## ВИХОР В СУЧАСНІЙ ДЕМОНОЛОГІЇ УКРАЇНЦІВ

*В статті досліджується образ вихору як окремої демонічної істоти в системі демонології українців. Автор простежує зв'язок вихору з іншими міфологічними персонажами – чортом, відьмою, померлими нехрещеними дітьми, самогубцею, повітрулею, домовиком. На основі польових матеріалів, зібраних автором, аналізуються сучасні народні вірування у вихор в порівнянні з традиційними.*

*Ключові слова: вихор, демонічна істота, чорт, перехрестя, ковтун, закрутка, вірування.*

Негативні природні явища, що часто спричинювали сильні збитки людям і господарству – посуха, буря, вихор, гроза з градом і блискавками тощо – в свідомості людей традиційного суспільства пов'язувалися із діями надприродних сил, переважно демонічних. Як підкреслює А.А.Плотнікова, метафоричне співвіднесення атмосферних і небесних явищ з діями демонічних персонажів обумовлене загалом спостереженнями за самим природними феноменами – тобто, вихор, смерч викликає вірування про весілля (танець) чортів чи відьом. З іншого ж боку, існує ряд характерних дій міфологічних персонажів, що пов'язані з негативними (незвичайними) природними явищами: крутіння, вертіння, виття, плач, свист, видування повітря тощо<sup>1</sup>. Часто природні явища прямо ототожнювалися із демонічними істотами. Власне, вихор в українських народних віруваннях виступає як одна з багаточисельних іпостасей чорта (нечистого духу).

Уявлення, пов'язані із явищем вихору, в умовах сучасності частково зберігають свою традиційність\*. Хоча, сьогодні вже нечасто зустрічається пряме ототожнення вихору з чортом, чи іншою істотою світу надприродних сил. Ще донедавна з вихором пов'язувалися певні заборони та перестороги, що стосувалися предметів реального світу, які люди використовували у своєму повсякденні. Так, ще на початку 90-х рр. ХХ ст. в різних регіонах України було зафіксовано заборону шити з полотна, яке обвіяв вихор<sup>2</sup>. Вважалося, що після використання полотна, закрученого вихором, людина буде хворіти, або навіть зійде з розуму<sup>3</sup>. Як вказує О.Боряк, з тканиною пов'язувалось уявлення про здоров'я і самопочуття людини. Коли ж полотно закручувалось вихором, у ньому відбувалась трансформація, після чого воно втрачало свої позитивні для людини властивості. Ця зміна полягала у тому, що полотно, закрутившись, і будучи піднятим вихором угору, залишало "свій" світ і вступало у взаємодію з "іншим", ворожим людині світом<sup>4</sup>. Іноді таке полотно використовувалось у поховальній обрядовості – їм оббивали труну зсередини, на ньому опускали її в могилу<sup>5</sup>. Тобто, річ вертали в "той" світ, оскільки після контакту з вихором вона була вже непридатною для використання в "цьому", людському світі. Однак, згодом, близько кінця ХІХ ст. в умовах зростання зубожіння селянства, люди, попри уявлення про шкоду, яке може спричинити обвіяне вихором полотно, не могли дозволити собі не використовувати його в господарстві. Так, його продавали, або золили, полоскали і шили з нього сорочки<sup>6</sup>. Зазначимо, що сьогодні про перестороги, пов'язані з закрученим чи обвіяним вихором полотном пам'ятають переважно люди 80 – 90 річного віку.

Подібні до полотна трансформації – тобто, перехід речі із світу людей до світу надприродних сил через контакт із вихором, відбуваються, як вважається і досі, з деревом, що вирвав із корінням сильний вітер. Таке дерево українці називають "виворіт" або "вітролом"<sup>7</sup>. "Виво-

\* В основі даної статті – польові матеріали, зібрані автором під час комплексних історико-етнографічних експедицій в Сарненському, Дубровицькому та Володимирецькому районах Рівненської обл., організованих Державним науковим центром захисту культурної спадщини від техногенних катастроф при МНС України у 2008 – 2009 роках. Крім того, використовуються матеріали, зібрані нами у Теофіпільському р-ні Хмельницької обл. у серпні 2009 р.

ріт" традиційно вважався грішним, чортовим деревом в силу обставин своєї загибелі – під час бурі або вихору його виривало з корінням із землі, і вірили, що це робив чорт<sup>8</sup>. Сьогодні зберігається негласне табу на використання такого дерева у будівництві чи господарстві: *"віворот шо виверне як бура така да виверне кориння, тако дерево звалить, то його не можна брати"*<sup>9</sup>. Крім того, кажуть, що в лісі не слід переступати через таке дерево, інакше можна заблукати. Проте люди не пов'язують "виворит" з "нечистою силою" та "тим" світом.

Сьогодні більшість людей бояться вихору абсолютно природно – як сильного прояву стихії, що може потягнути за собою страшні руйнування, і не бачать в ньому чогось надприродного: *"Став віти, то такий віхор... шо як він тако як начав крутити, то з става всю воду викрутив, а як затаскав на колгоспний тік, то там контора була, то він тако зняв ти вікна і столи там поперекидав... то з става всю воду десь витягнуло воно... такий віхор був"*<sup>10</sup>; *"як узявс такий віхор, то й трактора підняв догори"*<sup>11</sup>. Часто люди кажуть, що вихор "то недобре дуже"<sup>12</sup>, не пояснюючи чому вони так вважають. Переважна більшість інформаторів (вікова категорія приблизно до 75 років) з Рівненщини пояснює цю "недобрість" тим, що людина, яку обвіє вихор, починає хворіти. Відзначимо, що люди загалом не вважають хвороби, викликані тим, що людина потрапила у вихор, результатом дій демонічних сил. Наприклад, на питання чи може хтось наслати вихор, або хворобу, ми отримували подібні відповіді: *"ну, може, насилає його хто, я такого не знаю... але ж вони самі по собі створюються ті вихри..."; "ето од природи він пудвій"* (відповідно, с. Стрільськ Сарненського р-ну і с. Будимля Дубровицького р-ну)<sup>13</sup>. Хоча, для лікування таких хвороб "від вітру" використовуються ірраціональні знання і звичайні люди звертаються до людей "знаючих". Так, в с. Стрільськ ми записали наступну розповідь: *"то вихор, то скрутить, то ж то той самий вихор, той самий сквозняк, той самий... підвій... а таки підвій, що людину скрутить, шо людина може і й опухнуть... і жить до вмирання, підвій. А є люди такі, шо перешепче... переговорит, і воно, і людина одужує... моя ньо сестра... вона так була заболіла, шо опухла, по сами, не вам кажучи, пояс, уже опухла... да гето і людина як сказали ми в того, да я переговорила юй, да й стала моя сестра одтухать... й одпухла, і зараз ще живе. А то вже доходило до вмирання, шо опух йшов, йшов, да йшов би, до серця... і вмерла б. А то переговорила людина, перемолілася, і воно одейшло, і ще живе"*<sup>14</sup>. Інформатори вказують на те, що після перебування у вихорі, в людини скручує руки, ноги, спину<sup>15</sup> і вона може залишитися калікою<sup>16</sup>. Крім того, людина "опухає" і особливо помітно це проявляється на обличчі<sup>17</sup>. При цьому, люди не ототожнюють вихор із демонічними ворожими людині істотами.

Незважаючи на прагматизацію сучасного світу, в умовах якого люди стають більш раціональними, віра в містичне, надприродне залишається невід'ємною частиною їхнього життя. І хоча вихор сьогодні сприймається як суто природне явище, що тягне за собою негативні наслідки, для переважної більшості людей старшого покоління (від 70 до 90 років) він залишається пов'язаним із "тим" світом та демонічними істотами.

Так, існують як раціональні пояснення хвороб, що виникли в результаті того, що людина потрапила у вихор (підвіє, протягне, надує вітром тощо), так і ірраціональні. Зокрема, сьогодні у названому регіоні побутує вірування у те, що вихор несе в собі зло, хвороби, "відроблену" порчу. Зокрема, в с. Кричильськ Сарненського р-ну Рівненської обл. ми зафіксували думку, що відьма насилає на людину порчу, шептуха це відробляє, і відроблене кидає на вітер. Потрапивши у такий вихор, людина починає хворіти, може на довгий час втрачати свідомість: *"як її закрутіло, і вона впала, то вона двє неділі без сознания лежала ... Вопще, каже, недвижима ніяка була... ото як відьмі роблят, а вже друга людина як от одробляє, вона так як на вітьор посилає, і відно воно те з ветром летіло й її целіло"*<sup>18</sup>. Кажуть, що відьма, коли купає свою дитину, спеціально зливає воду після купелі на перехрестя – щоб хтось підхопив із вітром<sup>19</sup>. Взагалі подібні вірування є типовими для Полісся. Зокрема, в цьому регіоні вважалося, що на перехрестя треба виносити всі незвичайні речі, знайдені біля хати і на обійсті – зав'язані вузлики, яйця, волосся тощо, бо вірили, що це намовлені відьмами предмети порчі<sup>20</sup>. Такі вірування не втрачають своє сили і сьогодні. Зокрема, в с. Немовичі Сарненського р-ну Рівненської обл. ми записали, що *"зверткі... шо вони (відьми – Ю.Б.) збирали, чі коси, чі які голки там у цьому о з тимі косима... чі яйце яке хто подкіне, то зробляне, то вже його виносять на перехрестя"*<sup>21</sup>.

Вірування в те, що вихор – це чорт, або у вихорі всередині сидить чорт було широко розповсюдженим по всій території України, а в деяких місцевостях (наприклад, на Поліссі) не втрачає своєї сили і сьогодні. Так, в Холмщині та Підляшші побутувало вірування в те, що чорт може бути вихором, який зриває покрівлі з будівель<sup>22</sup>. Ототожнення вихору з чортом сьогодні характерне для багатьох західноукраїнських регіонів, зокрема, для Львівщини. Так, коли летить вітер і крутить пил, там кажуть: "дідько сі жени"<sup>23</sup>. На Тернопільщині вважається, що як здіймається сильний вихор – чорт крутить<sup>24</sup>. Подібні вірування фіксуються сьогодні і в білорусів. Вони вірять, що вихор буває тоді, коли чорти бушують<sup>25</sup>. На Рівненщині, зокрема в с. Смородськ Дубровицького р-ну, нами було зафіксовано, що "віхроч" – це коли *"гуляють етиє нечїста сіла... колїсь у нас казалі черті"*<sup>26</sup>. Однак, в обстежених нами місцевостях більш поширеним є досить аморфне визначення вихору – вважається, що його здіймає "нечиста сила", або що вихор є "нечистою силою": "вихор то то нечїста сила"<sup>27</sup>, "той вїхор не од Бога", "...то злий дух уже грає"<sup>28</sup>; "нечїста сіла гуляє... да й вїхор"<sup>29</sup> тощо.

Вихор українці ще називали "чортовим весіллям"<sup>30</sup>. Розуміння вихору як весілля демонічних істот було досить поширеним<sup>31</sup>. Так, у поліщуків побутувало вірування, що як здіймається вихор – то злий дух одружується<sup>32</sup>. На Житомирщині ще зустрічається уявлення про те, що вихор здіймається тоді, коли "злий дух жениться"<sup>33</sup>. О.Б.Страхов вважає, що весілля – як метафора в застосуванні до вихору не є початковою, вона є розвиток висхідного мотиву танцю ("пляски")<sup>34</sup>. Дійсно, в українців існували уявлення про те, що вихор – це чортова пляска, і як побачиш таке, то треба хрестити його<sup>35</sup>. За О.Б.Страховим, вихор – у висхідній точці загальноєвропейського народно-християнського вірування – це танець дочки царя Ірода – Іродіади, яку покарали за смерть Іоана Хрестителя, позбавивши вічного спокою та пристановища. Дослідник вважає, що саме її замінюють в повір'ях про вихор словесними метафорами, якими його описують – Іродом, чортом, відьмою<sup>36</sup>. Це доволі дискусійне твердження, але воно має рацію, адже в демонології багатьох народів вихор досить часто виступає демоном жіночої статі. Так, наприклад, в Словаччині побутувало вірування, що вихор утворюють відьми, коли танцюють<sup>37</sup>. У болгар вихор пов'язаний із танцем самовіл (самодів). Вважалося, що ці жіночі істоти народжуються у вихорі, мають його вигляд і танцюють у ньому<sup>38</sup>. В українців Східної Словаччини вважалося, що параліч спричинює демонічна істота "вітерниця", яка перетворювалася на вітер, що крутився на одному місці. Та частина людського тіла, яку обвіяв такий вітер, паралізувалася<sup>39</sup>. У міфології українців Карпат відомі такі персонажі як повітрулі (вітряниці), які мають подвійну природу. З одного боку, вони виступають у ролі атмосферних демонів – вірять, що вони танцюють у повітрі, утворюючи вихори<sup>40</sup>. З іншого вони входять в один семантичний ряд із такими демонічними істотами, як мавки і належать до "нечистих", "заложних" небіжчиків. Вони: а) мають подібну до мавки зовнішність – спереду виглядають як молоді гарні дівчата з довгим волоссям, а ззаду не мають спини і всі нутроці у них відкриті; б) заманюють та зваблюють чоловіків, часто до смерті<sup>41</sup>; в) можуть ссати людей і тоді вони марніють і вмирають<sup>42</sup>. Ці ознаки свідчать про їх хтонічну сутність мерців, які вмерли не своєю смертю.

Важливо підкреслити, що в українських народних віруваннях подібні небіжчики (наприклад, самогубці, упирі) часто виступали причиною порушення погодної рівноваги і взагалі були тісно пов'язані із стихіями. Так, згідно із карпатськими повір'ями, на гору Чорногору злітаються душі самогубць і там, під наглядом чортів, кують град і в хмарах розносять його по світу<sup>43</sup>. Українці вірили, що вихор може здійматися тоді, коли помер самогубця<sup>44</sup>. Вважалося, що можна дізнатися, коли хтось вішається, бо тоді здіймається велика буря<sup>45</sup>. Дослідник О.Б.Страхов доводить, що в архетипі вірування – вішалник як причина бурі (і будь-який самогубця також) стоїть Іуда. Пояснює це дослідник християнськими віруваннями, за якими першою людиною на світі, яка повісилася, був Іуда Іскаріот<sup>46</sup>. Це твердження не позбавлене певного підґрунтя. Варто згадати, що чорта в народі (зокрема, це було характерно для Гуцульщини) часто називали ще Юдою<sup>47</sup>, уникаючи вголос називати власне слово "чорт". Н.Хобзей зазначає, що слово "юда" відоме і іншим слов'янським мовам, зокрема, у болгар юдою називають злу міфічну істоту жіночої статі, яка живе в горах і носить вихором в повітрі<sup>48</sup>, а у македонців юда – це міфічна істота, уособлення вихору, урагану<sup>49</sup>. Крім того, народні вирази поляків на позначення вихору яскраво свідчать про генетичний зв'язок вихору із демонічним танцем та самогубцями: "diabły tańcuja, bo się ktoś powiesił", "wiesielec tańcuje"<sup>50</sup>.



Вірять, що вихор може раптово схоплюватись саме на цвинтарі. Так, в с. Селець Дубровицького р-ну Рівненської обл. ми зафіксували наступну розповідь від двох жінок, що живуть біля цвинтаря: *"...в пол-третього всігда вилітає з кладбища вихор... він вилітає той вихор з кладбища, і він гуде тако: у-у-у-у-у, так гуде, гуде, гуде, крутіт, і десь він летіт дальше знов, ето тоже, тоже дуже ужасно"*<sup>61</sup>. Раніше вважалося, що вихор може ночувати на могилі самогубці<sup>62</sup>. І тепер люди похилого віку продовжують прямо пов'язувати самогубцю, а особливо вішалника, із вихором. Так, в с. Селець нам розповіли, що одразу після похорону вішалника зірвався вихор, і крутився над їдальнею, де був поминальний обід: *"один чоловік старий, замість того, щоб умерти своєю смертю, що зробив, він... повісився... колові їли по йому, обід жалобни, як обично, зібралася родня, поховали гарно, тихо, все равно, родня ж ховає, хоть і повісиця людина, то вихор як зірвався, із етого... із етой, із столової, вилетів і тут як крутіт"*<sup>63</sup>.

Частими є згадки про те, що під час похорону "знахоря" (в даному конкретному випадку, це був чоловік, що "робив" і "одробляв", тобто, потенційний "нечистий" небіжчик) здіймалася сильна буря, яка стихала тільки тоді, коли труна була вже захищеною: *"Але ж но як помирав, то вже я памятаю, шо в селі таке робилосо, таке, така бура була, ніде не, а в нашом селі таке, як село поперевернуло, криші зірвало, а так як захоронілі, всьо, стіхло, всьо, як нічого не бувало"*<sup>64</sup>.

Духи немовлят, так само, як і духи дорослих "нечистих" небіжчиків вважалися надзвичайно шкідливими та небезпечними для живих людей. В народних віруваннях вони так само були пов'язані із стихійними природними явищами. Причиною перетворення померлих немовлят на демонів вважалася неможливість переходу їх душ до загробного світу<sup>65</sup>. Душі нехрещених дітей не могли перейти до "іншого" світу тому, що вони не отримали при своєму короткому житті статус повноцінної людини (вони не були охрещені – і, відповідно, не отримали імені, не вміли говорити, ходити, харчуватися звичайною для людини їжею)<sup>66</sup>. До того ж, до самого хрещення дитина вважалась "нечистою"<sup>67</sup>. Цим же пояснювалася і заборона ховати померлих немовлят на цвинтарі – вважалося, що вони не могли подібно до інших небіжчиків перейти назавжди на той світ, тому, будучи похованими, провокували порушення погодної рівноваги (стихійні лиха, повені, град тощо)<sup>68</sup>.

Вважалося, що діти, які померли нехрещеними, знаходяться між хмарами і небом<sup>69</sup>. Так, згідно з болгарськими народними віруваннями, душі нехрещених немовлят блукають в хмарах по небу, створюючи сильні вітри та бурі<sup>70</sup>. Українці вірили, що вони літають сім років і кричать: "Хресту!", просять жалібно, щоб їх охрестили. Якщо хтось почує голос такого потерчати і охрестить його, кинувши йому шматочок хустки на крижму та сказавши формулу "Охрещується раб Божий...", то воно стає янголом. Якщо ж цього не відбувалося, потерча після семи років ставало нечистим духом, літало і робило людям шкоду. Іноді вони з'являлися у постаті лелеки, чи сороки, хоча, могли бути і у вигляді привидів та потвор, що верещать уночі<sup>71</sup>. Схожі вірування були зафіксовані нами в с. Гальчинці Теофіпільського р-ну Хмельницької обл. Померлих нехрещених дітей там ховають на спільному цвинтарі, покропивши свяченою водою. Однак, по ним не можна служити в церкві сім років з дня смерті. Можливо, це певною мірою пов'язано із традиційними віруваннями. Адже в обох випадках душа нехрещеного немовляти в цей семирічний період є неприкаяною і знаходиться між двома світами. В с. Гальчинці люди вірять, що ці дітки ("потерчата") *"хреста просять... такі ж є ті потерчата... то бі літають тиє кричать як то: хреста, хреста! Воно так получаєца, як пташечка та як то вимовляє: хреста. То треба соломинку де, чи травичку взяла собі зробила хрестика, перезв'язала і кинула їй"*<sup>72</sup>. Вважається, що потерчата можуть збивати людей з дороги, лякати, "водити" їх<sup>73</sup>.

Як відомо, частіше за все "водить" людину в "нечистих", "чужих" місцях – в тому числі на перетині кількох доріг. Перехрестя в міфологічній традиції багатьох народів осмислюються не лише як "чужий" (отже, ворожий) простір, але і як канал зв'язку, через який відбуваються контакти з міфологічними персонажами, наведення порчі, видалення із світу людей демонічних істот, хвороб, небезпечних предметів тощо<sup>74</sup>. Примітно, що в деяких регіонах України, зокрема, на Поліссі вірили, що вихор вночі перебуває на перехресних дорогах<sup>75</sup>. Вище ми зупинялися на тому, що відьми зливають на перехрестя воду з купелі своїх дітей, або шепту-

хи, вилікувавши людину, кидають відшептане зло на вітер, який здіймається саме на "розходні" дорогах. Варто згадати, що колись на перехресті ховали самогубць<sup>66</sup>. Сьогодні їх уже ховають на спільному цвинтарі, чим викликають обурення у людей похилого віку. Проте, подекуди вішалників все ж ховають "за оградкою" – тобто, біля цвинтаря, але поза його огорожею, або навіть "на границі" – на дорозі між двома селами<sup>67</sup>.

З перехрестям, крім семантики схрещування, пов'язана і семантика закручування (вертіння)<sup>68</sup>. Варто згадати, що саме на перехрестя люди виносили і викидали вузол з порчею, знайдений біля оселі. Крім того, "закрутки" ("завітки"), зроблені в житі відьмами, люди, що "одроблювали", спалювали теж на перехресті<sup>69</sup>. І сьогодні люди йдучи через перехрестя вважають за потрібне перехреститися, або навіть перехрестити саму дорогу – на чотири боки, щоб забезпечити себе від зустрічі з чимось "нечистим"<sup>70</sup>, зокрема, з вихором.

В традиційному суспільстві існували різноманітні способи захисту від вихору та предмети, які наділялися захисними функціями. Найпоширенішим апотропеєм був ніж. Так, на Півдні України вважалося, що треба кидати ніж, сокиру, чи вила прямо в вихор. Розповідали випадки, що після цього вихор розсіювався, і показувався чорт з ножем у ребрах<sup>71</sup>. На Харківщині існувало схоже вірування, що в вихор із пилу, який здіймається на дорозі треба кинути ніж, тоді пил осідає і можна побачити чорта у крові<sup>72</sup>. Подібно до українців, словаки вірили, що треба кинути ножем у вихор – тоді можна поранити танцюючих у ньому відьом і побачити їх<sup>73</sup>. Тобто, залізо слугує своєрідним проявником демона, роблячи невидиме видимим. Фактично інфернальна істота із "того" світу завдяки взаємодії із залізом потрапляє в людський, "цей" світ, стаючи вразливою. Як відомо, залізо в традиційних народних віруваннях має апотропейну функцію і слугує універсальним оберегом людей і худоби від нечистої сили, змії і хижаків<sup>74</sup>. Є.Є.Левкієвська вказує, що такі властивості цього металу як твердість, міцність, здатність протистояти ударам використовуються для того, щоб перенести їх на об'єкт, який охороняється, тим самим передавши йому властивість протидіяти злу<sup>75</sup>.

Сьогодні інформатори вказують на те, що будь-який контакт із вихором призведе до того, що людину може скрутити – не можна плювати, кричати на нього, щось кидати у вихор, показувати йому дулю. Треба виключно хреститися: *"перехреститися треба і тобі нічого не пошкоди, а як будеш на його сваритися, пльовати, то тебе геть так ослабієш... що лікарі не дадуть ради"*<sup>76</sup>. Також часто говорять, що треба перехрестити сам вихор: *"Перехрестіть треба... отако на його Отця і Сина і Святого Духа, амінь, і тако тобі, і вун пролетіт, не зачіпит"* (с. Залужжя Дубровицького р-ну)<sup>77</sup>. На Поліссі вірили, що побачивши вихор треба падати до землі – вважалося, що вихор нічого не вдіє людині, якщо та лежить на землі<sup>78</sup>. Такі вірування характерні для цього регіону і сьогодні. В більшості обстежених сіл інформатори казали, що треба "припадати до землі"<sup>79</sup>. Іноді респонденти кажуть, що треба нагинатися: *"як віхор почне крутитца, то треба нагинаца"* (с. Немовичі Сарненського р-ну)<sup>80</sup>. Нахилившись, людина все одно стає ближчою до землі. Тобто, земля наділяється захисними функціями й ознаками святості і чистоти.

Також до вихору або до конкретної істоти, яка, за народними віруваннями, мала б знаходитись у вихорі, зверталися особисто. Так, наприклад, на Закарпатті до повітруль (вітряниць) у вихорі і сьогодні можуть звертатися так: "Красни, красни, ви собі гуляйте, а мені спокій дайте"<sup>81</sup>. Схожі за сенсом звертання побутували раніше у поляків: *"Wiatereczku kochany, leć tam, gdzie złe rany"*<sup>82</sup>. Подібні звернення напевно мали на меті втихомирити, задобрити стихію, викликану "нечистою силою". Одноразово на Поліссі (с. Стрільськ Сарненського р-ну Рівненської обл.) нами була зафіксована цікава інформація як позбутися вихору шляхом особистого звернення до нього. Якщо потрапляєш у вихор, треба до нього звернутися і сказати: "Гаврилко, йди бочечком, іди бочечком"<sup>83</sup> і тоді людині нічого не зробиться. Можливо, це свідчить якраз про ототожнення вихору з чортом і збереження традиційних поглядів на його походження і сутність. Адже в традиційному суспільстві назва "чорт" ("диявол") була табуованою і на позначення цієї істоти вживалися різноманітні евфемізми – зокрема, "той", "нечистий", або особові імена. Робилося це із запобіжною метою – щоб не прикликати до себе злого духу<sup>84</sup>. Бачимо, що певні традиційні психологічні установки та коди зберігають свою силу і зараз. Фактично, носії традиції, незалежно від ступеня впливу урбанізованої культури, вміщують себе в міфологізований простір, орієнтований на архетипову модель світу, тобто,

на міфо-ритуальний сценарій. Призначення людини вбачається у правильному програнні сценарію<sup>85</sup>. І навіть в сьгоднішніх умовах глобалізації, старі люди в сільському соціумі продовжують здійснювати те, що робили їх попередники, часто не замислюючись над сенсом певних дій. Вживання різного роду евфемізмів на позначення чужої, "нечистої" сили – лише невелика частина певних "кодів" у свідомості носіїв традиції. В цьому ключі варто згадати, що подібні замітники справжнього імені тієї чи іншої демонічної істоти вживаються сьогодні в різних регіонах України. Так, зокрема, на Бойківщині домовика-годованця можуть називати "бідою" і "Федьом"<sup>86</sup>. Зазначимо, що ми не раз фіксували пряме ототожнення домовика із чортом. Так, в с. Гальчинці Теофіпільського р-ну Хмельницького обл. люди вірять, що домовик – це чорт, якого погані люди можуть собі виростити, "зносом"<sup>87</sup>. Крім того, домовик може "водити" людину: *"а воно веде мене... круте... мною. То то домовик, кажут, так робит"*<sup>88</sup>. Власне, домовик "водячи" людину, крутить нею, як крутить вихор. Отже, він генетично споріднений із вихором.

Вище зазначалося, що для уявлень, пов'язаних з вихором, характерна семантика кручення, вертіння, як магічних дій, що мають нечисту, демонічну природу. За цією ознакою Є.Є.Левкієвська ставить вихор в один семантичний ряд із закрутою і ковтуном<sup>89</sup>. В цьому ключі вважаємо за потрібне виділити свідчення однієї нашої респондентки з с. Тинне Сарненського р-ну. На наше питання чи не робив хтось завитки в житі, вона почала розповідати нам про вітер, який "крутить" і "може скрутить людину". А потім сказала, що скрутити людину могло і тоді, коли вона вижне жито, закручене відьмами: *"ведьми робили, було гінше в житі закрутить, то як ти його вижнеш, то може скрутить тебе"*<sup>90</sup>. По суті симптоми у людини, яка вижала "закрутку" і у людини, яка потрапила під вихор, однакові. В людини, що не помітить "закручане жито" і вижне "закрутку", "позагінає ноги, покорчіт" і вона може померти, якщо хтось знаючий її не полікує<sup>91</sup>. У віруваннях, пов'язаних із закрутою, теж має місце символіка вузла – *"закручене таке... жменя жита... тево, як зав'язане так"*<sup>92</sup>. Побіжно зазначимо, що вузол в міфології різних народів був пов'язаний із вітром. Так, наприклад, шотландські рибалки вірили, що особливе використання вузлів може допомагати управляти вітрами<sup>93</sup>. Білоруси навіть використовували термін "зав'язати вітер". Вважалося, що мірошник з вітряка повинен був вміти "запречь ветер"<sup>94</sup>. Для опису ковтуна на голові у людини інформатори можуть використовувати ту ж термінологію, що і для опису "закрутки": *"Саме по собі стало там зліпаца, зліпаца стало в закрут, і такій став колтун, що вже не можна не розчесать нічого"*<sup>95</sup>. Варто наголосити на тому, що колтун, як і "закрутку" зазвичай спалювали, щоб знешкодити саме на перехресті<sup>96</sup>.

Принадібно зазначимо, що колтун в результаті дій "нечистої сили" може бути не лише в людей, а і у коня: *"такеби колтун у коси геть позліпаються тиє, тая грива, геть позліпаюца"*<sup>97</sup>. Інформатор розповіла нам, що такі самі колтуни були і в людей. Ці колтуни – у коней і в людей не можна було розплітати і відрізувати – тільки "каменем треба одсікати". Більше того, цю операцію робив один чоловік, який "знав", як це робити.

На Рівненщині респонденти зазвичай кажуть, що гриви коням заплітає ласка ("ласіца"), ласіца, або ластівка. Свого часу В.Галайчук у с. Тинне Сарненського Рівненської обл. зафіксував рідкісне твердження, що вихор заплітає коням гриви, що слово "домовик" колись не казали, але це те ж саме, що і "виіхор". Таку гриву не можна було розплітати, бо кінь міг осліпнути<sup>98</sup>. Подібне вірування – тільки стосовно людини – було зафіксовано нами в с. Мульчиці Володимирецького р-ну. У нашої інформаторки в дитинстві зробився колтун, який мати необачно зрізала: *"мати як одрізала, то я не стала бачити, вже бельмо робилося на тому оці"*<sup>99</sup>. В тому ж с. Тинне В.Галайчук зафіксував, що гриви коням заплітає чорт<sup>100</sup>. Ми записали таке вірування на Хмельниччині: *"мені, каже заплів чорт гриви коням"*. Більше того, чортом там називають і домовика, якого погані люди собі вирощують із "зноска" – недосформованого курячого яйця, і вихор<sup>101</sup>. В.Галайчук приходиться до висновку, що існує логічний зв'язок між домовиком, зносом і вихором, а саме: домовик є корелятом годованця, а останній може походити не лише з недоношених яєць, а й з недоношених або померлих нехрещеними дітей. Душі таких дітей часто втілюються у вихор, а вихор тут ототожнено з домовиком<sup>102</sup>. Зважаючи на наші польові матеріали і проведений аналіз, з цим важко не погодитися.

Таким чином, місце вихору в системі міфологічних вірувань та уявлень українців можна

представити у вигляді такого семантичного ряду: вихор – нечистий покійник (самогубця, нехрещена дитина) – чорт – домовик – заплітання гриви – ковтун – закрутка – відьма – вузол з "поробленим" – хвороба – перехрестя – поховання самогубці (відьми, знахаря) – вихор. Зазначимо, що ми лише побіжно торкнулися зв'язку вихору із рядом таких дій, як крутіння, вертіння, заплітання, зав'язування, закручування та, відповідно із такими явищами як кручене полотно, вирване з корінням дерево, закрутка, ковтун, вузол. Подальші ж дослідження у цій сфері мають пролити більше світла на генезис цих явищ, їх взаємний зв'язок та місце в народній міфології українців.

Підсумовуючи, зазначимо, що традиційна, демонологічна основа образу вихору в народних віруваннях залишилися стійкою. Хочемо, однак, підкреслити, що на надприродну сторону вихору та його демонічні якості сьогодні звертають увагу знову ж таки переважно люди похилого віку. Вони *вірять* в те, що вихор є демоном. Для молодих людей вихор – це природна сильна стихія, що спричиняє значні руйнування і збитки, проте не інфернальна істота чи ряд таких істот.

<sup>1</sup> Плотникова А.А. Мифология атмосферных и небесных явлений у балканских славян // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. – М., 2000. – С. 243 – 244.

<sup>2</sup> Наукові архівні фонди рукописних матеріалів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Рильського (далі – ІМФЕ). – Ф. 14 – 5. – Од. зб. 512. – Арк. 316.

<sup>3</sup> Боряк О. Тацтво в обрядах та віруваннях українців (середина XIX – початок XX ст.). – К., 1997. – С. 116 – 117.

<sup>4</sup> Там само.

<sup>5</sup> Там само. – С. 117.

<sup>6</sup> Там само. – С. 118.

<sup>7</sup> Левкиевская Е.Е. Выворотень // Славянские древности. – М., 1995. – Т. 1. – А – Г. – С. 467.

<sup>8</sup> Там само.

<sup>9</sup> Зап. автором 5.08.09 в с. Зелене Володимирецького р-ну Рівненської обл. від Русіної Євдокії Трохимівни, 1936 р.н.

<sup>10</sup> Зап. автором 15.08.09 в с. Гальчинці Теофіпільського р-ну Хмельницької обл. від Линюк Марії Яківни, 1940 р.н.

<sup>11</sup> Архів Державного наукового центру захисту культурної спадщини від техногенних катастроф (далі – ДНЦЗКСТК). – Ф. Сарни 2008. – Од. зб. Буйських-4. – Арк. 8.

<sup>12</sup> Там само. – Од. зб. Буйських-2. – Арк. 41.

<sup>13</sup> Там само. – Од. зб. Буйських-16. – Арк. 11.

<sup>14</sup> Там само. – Од. зб. Буйських-2. – Арк. 52.

<sup>15</sup> Там само. – Арк. 30 – 31.

<sup>16</sup> Там само. – Арк. 48.

<sup>17</sup> Там само. – Од. зб. Буйських-16. – Арк. 11.

<sup>18</sup> Там само. – Од. зб. Буйських-4. – Арк. 22.

<sup>19</sup> Зап. автором в с. Сварині Володимирецького р-ну Рівненської обл. від Юрчук Олени Євтухівни 1935 р.н.

<sup>20</sup> Плотникова А.А. Перекресток и распутье в народной культуре Полесья // Живая Старина (далі – ЖС). – 2002. – № 4. – С. 5.

<sup>21</sup> ДНЦЗКСТК. – Ф. Сарни 2008. – Од. зб. Буйських-12. – Арк. 21.

<sup>22</sup> Конєва Я. Хтонічний світ холмщаків та підляшуків // Холмщина і Підляшшя. За ред В.К.Борисенко. – К., 1997. – С. 312.

<sup>23</sup> ІМФЕ – Ф. 14 – 3. – Од. зб. 96. – Арк. 74.

<sup>24</sup> Там само – Ф. 14. – 5. – Од. зб. 512. – Арк. 176.

<sup>25</sup> Народная міфалогія Гомельшчыны: фальклорна-этнаграфічны зборнік: [укладанне, сістэматызацыя, тэксталагічная праця, уступны артыкул, рэдагаваньня І. Ф. Штэйнер, В. С. Новак]. – Гомель, 2003. – С. 193.

<sup>26</sup> ДНЦЗКСТК. – Ф. Сарни 2008. – Од. зб. Буйських-13. – Арк. 23.

- <sup>27</sup> Там само. – Од. зб. Буйських-2. – Арк. 10.
- <sup>28</sup> Там само. – Од. зб. Буйських-4. – Арк. 8.
- <sup>29</sup> Там само. – Од. зб. Буйських-15. – Арк. 15.
- <sup>30</sup> Сумцов Н.Ф. Культурные переживания // Киевская Старина (далі – КС). – 1890. – № 1. – С. 72.
- <sup>31</sup> Страхов А.Б. Ночь перед Рождеством: народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян. – Cambridge, Massachusetts: Paleoslavica, 2003. – С. 228.
- <sup>32</sup> Колодюк І. Народна медицина у традиційній культурі українців Центрального Полісся (остання чверть ХХ – початок ХХІ ст.). – К., 2006. – С. 81.
- <sup>33</sup> Науковий архів кафедри етнології та краєзнавства історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка (далі – КЕК). – Ф. 4. – П. 4. – Од. зб. 89. – Арк. 16.
- <sup>34</sup> Страхов А.Б. Вказ. праця. – С. 228.
- <sup>35</sup> Чубинський П. Праці етнографічно-статистичної експедиції в західно-руський край у 7 т. – Донецьк, 2008. – Т. 1. – 2008. – С. 105.
- <sup>36</sup> Страхов А.Б. Вказ. праця – С. 229.
- <sup>37</sup> Вархол Н. Жінка-демон у народному повір'ї українців Східної Словаччини // Пам'ятки України. – 1992. – № 1. – С. 122.
- <sup>38</sup> Плотникова А.А. Вказ. праця. – С. 248.
- <sup>39</sup> Вархол Н. Вказ. праця. – С. 121.
- <sup>40</sup> Левкиевская Е.Е. "Там, на Черногоре, есть нявское молоко..." (Женские демоны в карпатской мифологии) // ЖС. – 1996. – № 1. – С. 8.
- <sup>41</sup> Там само.
- <sup>42</sup> Гнатюк В. Нарис української міфології. – Львів, 2000. – С. 128 – 129.
- <sup>43</sup> Левкиевская Е.Е. Вказ. праця. – С. 8.
- <sup>44</sup> Чубинський П. Вказ. праця. – С. 105.
- <sup>45</sup> Гнатюк В. Вказ. праця. – С. 220.
- <sup>46</sup> Страхов А.Б. Вказ. праця. – С. 239.
- <sup>47</sup> Хобзей Н. Гуцульська міфологія: етнолінгвістичний словник. – Львів, 2002. – С. 194.
- <sup>48</sup> Там само. – С. 195.
- <sup>49</sup> Там само. – С. 196.
- <sup>50</sup> Baranowski B. W kręgu wierów i wilkołaków. – Łódź, 1981. – S. 128.
- <sup>51</sup> ДНЦЗКСТК. – Ф. Сарни 2008. – Од. зб. Буйських-14. – Арк. 9.
- <sup>52</sup> Левкиевская Е.Е. Вихрь // Славянские древности. – М., 1995. – Т. 1. – А – Г. – С. 380.
- <sup>53</sup> ДНЦЗКСТК. – Ф. Сарни 2008. – Од. зб. Буйських-14. – Арк. 10.
- <sup>54</sup> Там само. – Од. зб. Буйських-9. – Арк. 12
- <sup>55</sup> Виноградова Л.Н. Народные представления о происхождении нечистой силы: демонологизация умерших // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. – М., 2000. – С. 36.
- <sup>56</sup> Її ж. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. – М., 2000. – С. 78.
- <sup>57</sup> Щербак І. Давній український обряд тих, хто помер у "невижитому віці" // Народна творчість та етнографія. – 1998. – № 5 – 6. – С. 110.
- <sup>58</sup> Виноградова Л.Н. Вказ. праця. – С. 36.
- <sup>59</sup> Страхов А.Б. Вказ. праця. – С. 247.
- <sup>60</sup> Плотникова А.А. Вказ. праця. – С. 249.
- <sup>61</sup> Гнатюк В. Вказ. праця. – С. 134.
- <sup>62</sup> Зап. автором 15.08.09. в с. Гальчинці Теофіпільського р-ну Хмельницької обл. від Гринчук Ганни Якимівни, 1940 р.н. (походить с. Улянове Теофіпільського р-ну Хмельницької обл.).
- <sup>63</sup> Зап. автором 15.08.09. в с. Гальчинці Теофіпільського р-ну Хмельницької обл. від Чиж Ганни Григорівни, 1923 р.н.
- <sup>64</sup> Плотникова А.А. Вказ. праця. – С. 4
- <sup>65</sup> Колодюк І. Вказ. праця. – С. 82.
- <sup>66</sup> Левицкій О. Старинныя воззрения на самоубийство и отголосок их в народных обычаях Южной Руси // КС. – 1891. – № 12. – С. 358.

- <sup>67</sup> Зап. автором в с. Зелене Володимирецького р-ну Рівненської обл. від Дяк Софії Сергіївни, 1940 р.н.
- <sup>68</sup> Плотникова А.А. Вказ. праця. – С. 5.
- <sup>69</sup> Там само.
- <sup>70</sup> Зап. автором 15.08.09 в с. Гальчинці Теофіпільського р-ну Хмельницької обл. від Линюк Марії Яківни, 1926 р.н.
- <sup>71</sup> Новицкий Я.П. Духовный мир в представлении малорусского народа. Сказания, суеверия и верования, собранные в Екатеринославщине. – Екатеринослав, 1912. – С. 5.
- <sup>72</sup> Чубинський П. Вказ. праця. – С. 105.
- <sup>73</sup> Вархол Н. Вказ. праця. – С. 122.
- <sup>74</sup> Левкиевская Е.Е. Славянский оберег. Семантика и структура. – М., 2002. – С. 134.
- <sup>75</sup> Там само. – С. 165.
- <sup>76</sup> Зап. автором 24.07.09 в с. Озеро Володимирецького р-ну Рівненської обл. від Мороченець Ганни Касіянівни, 1930 р.н.
- <sup>77</sup> ДНЦЗКСТК. – Ф. Сарни 2008. – Од. зб. Буйських-9. – Арк. 30.
- <sup>78</sup> Колодюк І. Вказ. праця. – С. 81.
- <sup>79</sup> Див., наприклад: ДНЦЗКСТК. – Ф. Сарни 2008. – Буйських-6. – Арк. 16; Там само. – Буйських-13. – Арк. 10.
- <sup>80</sup> Там само. – Од. зб. Буйських-12. – Арк. 30.
- <sup>81</sup> Левкиевская Е.Е. Вказ. праця. – С. 8.
- <sup>82</sup> Baranowski V. Вказ. праця. – S. 130.
- <sup>83</sup> ДНЦЗКСТК. – Ф. Сарни 2008. – Од. зб. Буйських-2. – Арк. 48.
- <sup>84</sup> Зеленин Д.К. Табу слов у народів восточної Європи і северної Азії. Ч II. Запрети в домашній житті // Сборник музея Антропологии и Этнографии. – 1930. – т. IX – С. 87.
- <sup>85</sup> Цивьян Т.В. Мифологическое программирование повседневной жизни // Этнические стереотипы поведения. – Л. – С. 154.
- <sup>86</sup> Галайчук В. Демонологічна палітра бойків Старосамбірщини: вірування у домашніх духів (на польових матеріалах) // Етнічна культура українців. – Львів, 2006. – С. 199.
- <sup>87</sup> Зап. автором 15.08.09. в с. Гальчинці Теофіпільського р-ну Хмельницької обл. від Гринчук Ганни Якимівни, 1940 р.н.
- <sup>88</sup> Зап. автором 15.08.09. в с. Гальчинці Теофіпільського р-ну Хмельницької обл. від Чиж Ганни Григорівни, 1923 р.н.
- <sup>89</sup> Левкиевская Е. Е. Вказ. праця. – С. 379.
- <sup>90</sup> ДНЦЗКСТК. – Ф. Сарни 2008. – Од. зб. Буйських-17. – Арк. 6.
- <sup>91</sup> Зап. автором 25.07.09. в с. Сварині Володимирецького р-ну Рівненської обл. від Юрчук Олени Євтухівни, 1935 р.н.
- <sup>92</sup> ДНЦЗКСТК. – Ф. Сарни 2008. – Од. зб. Буйських-7. – Арк. 25.
- <sup>93</sup> Керлот Х.Э. Словарь символов. – М., 1994. – С. 529.
- <sup>94</sup> Багдановіч А.Я. Перажыткі старажытнага светасузірання ў беларусаў. Этнаграфічны нарыс. Рэпрынтнае выданне 1895 г. – Мінск. – 1995. – С. 135.
- <sup>95</sup> ДНЦЗКСТК. – Ф. Сарни 2008. – Од. зб. Буйських-12. – Арк. 38.
- <sup>96</sup> Там само. – Од. зб. Буйських – 14. – Арк. 30.
- <sup>97</sup> Зап. автором 27.07.09 в с. Великі Цепцевичі Володимирецького р-ну Рівненської обл. від Нестерчук Антоніни Федотівни, 1925 р.н.
- <sup>98</sup> Галайчук В. Причинки до поліської демонології: вірування у домовика // Народознавчі зошити. – 2006. – № 3. – 4. – С. 464.
- <sup>99</sup> Зап. автором 3.08.09 в с. Мульчиці Володимирецького р-ну Рівненської обл. від Денисюк Тетяни Іванівни, 1929 р.н..
- <sup>100</sup> Галайчук В. Вказ. праця. – С. 464.
- <sup>101</sup> Зап. автором 15.08.09. в с. Гальчинці Теофіпільського р-ну Хмельницької обл. від Чиж Ганни Григорівни, 1923 р.н.
- <sup>102</sup> Галайчук В. Вказ. праця. – С. 464.

---

*В статье исследуется образ вихря как отдельного демонического существа в системе демонологии украинцев. Автор прослеживает связь вихря с другими мифологическими персонажами – чертом, ведьмой, умершими некрещеными детьми, самоубийцей, повитрулей, домовым. На основе полевых материалов, собранных автором, анализируются современные народные верования в вихрь в сравнении с традиционными.*

*Ключевые слова: вихрь, демоническое существо, черт, перекресток, колтун, закрутка, верования.*

*The article deals with the appearance of the whirlwind (wikhor) as a separate demonic creature in Ukrainian demonology. Author retraces its connection with the other mythological personages – devil (chort), witch, dead non-baptized children, self-murderer, house-spirit (domovyk), etc. On the basis of the empiric materials, author analyzes modern people's beliefs in whirlwind in comparison with the traditional.*

*Key words: whirlwind, demonic creature, crossroads, koltun, zakrutka, beliefs.*

Sogy HONG  
Seoul

## THE PATTERN OF UKRAINIAN CANADIAN WEDDINGS\*

Cory ГОНГ  
Сеул

### УКРАЇНСЬКІ ВЕСІЛЛЯ В КАНАДІ

*У статті автор розглядає українське весілля в Канаді протягом останніх п'ятнадцяти років. Опис ґрунтується, головним чином, на власних польових матеріалах, зібраних в Едмонтоні. Автор поділяє весілля на три етапи: передвесільний, весільний (богослужіння і прийом) і післявесільний. В кожному етапі виділяються українські елементи, зокрема символи і обряди, які виражають українську ідентичність.*

*Ключові слова: українські канадці, весілля, обряди, етнічна ідентичність, фольклор.*

#### I. Introduction

Ukrainian Canadian weddings are syntheses of traditions and rituals from the ancestral homeland and the new environment. Earlier traditions were adapted in the creation of new, modified practices. Once an initial Ukrainian-Canadian structure was established, it continued to change throughout the last century. The history of the Ukrainian Canadian wedding can be divided into two time periods: before and after 1945.

Surprisingly, few systematic ethnographic studies on Ukrainian Canadian weddings of this first period have been published. In many cases, Ukrainian wedding customs were partially described in discussion of other issues. Swyripa discussed a number of sources related to Ukrainian Canadian weddings from a historian's perspective by using wedding records as a research resource<sup>1</sup>. According to Swyripa (1993), marriage was an area where the Canadian environment had a significant impact on and joined forces with the imperatives of the Ukrainian community to affect both attitudes and practices (p. 79). The issues that would dominate discussions about Ukrainian Canadian marriages had all been raised by 1910. For example, it has been claimed that for twenty-five or thirty dollars, Ukrainian immigrants routinely "sold" their thirteen- and fourteen-year-old daughters into marriage (p. 80)<sup>2</sup>. According to Swyripa, one author claimed that the problem arose from the misunderstanding of an important wedding ritual in which the groom displayed his affluence by presenting the bride's parents with a gift of money. Before 1945, Anglo-Canadians often associated Ukrainian marriage with the image of the 'child bride'. However, the average age of marriage for brides ranged from 17.3 to 18.5 years old while fourteen-year-old brides were a rarity, and seldom did one-third of the brides in any year marry at age sixteen or younger. However, Anglo-Canadians thought that Ukrainian girls in the block settlements of western Canada married too young. Swyripa (1993) assumed that this perception reflected the peculiar emigrant/immigrant experience of Ukrainian homesteaders in the Prairie provinces. According to her, in prewar Galicia, fewer than one-third of Ukrainian brides were under twenty years of age. Alberta reported roughly the same fraction of brides marrying under twenty in this period, and in the Anglo-American and Scandinavian areas of the province, comparatively prosperous and with different cultural backgrounds, the age of marriage for both brides and grooms was significantly higher than in the Vegreville bloc. Other findings warn against

---

*This work was supported by Hankuk University of Foreign Studies Research Fund of 2009.*



generalization even in relation to Ukrainian settlements. Swyripa assumed that decisions on marriage were influenced by local variables like the time of settlement, the quality of land, and opportunities for agricultural expansion or employment. In the early 1920s, a rapid and permanent drop in the proportion of Ukrainian Canadian brides who were sixteen or younger, from 30.0 to 4.8 per cent, increased the seventeen-to-nineteen age group in particular. By the end of the Second World War, half to three-quarters of Ukrainian Canadian brides were in their twenties (pp. 87 – 88).

Swyripa (1993) also introduced evidence suggesting that the pragmatic needs of a modernizing peasant society in an emigration/immigration situation influenced Ukrainian marriage practices. The 'Bride Wanted' advertisements appearing in *Kanadiiskyi farmer* (Canadian farmer) between 1906 and 1920 represented one response of bachelors deprived of a traditional source of potential wives in a novel and unnatural situation, particularly for men who lived away from the bloc settlements (pp. 81 – 82).

Swyripa's (1993) work also indicated the marriage patterns of the early Ukrainian immigrants. She explained that despite the tendency of kin and villagers to settle in identifiable pockets, emigration offered new choices in marriage partners and a new gene pool:

In 1908 only 13 per cent of contracting parties came from the same village; fully one-half of all marriages over the next three years involved people who came out only from different villages but also from different districts in Galicia; and by 1920, when forty of sixty-nine marriages involved partners who were both Galician born, 72.5 per cent of contracting parties came from different districts. Marriage entries also support the contention that circumstances encouraged speedy engagements, unions that stressed economic considerations ahead of love, speedy remarriage on the death of a spouse, and young brides. One young widower, for example, initiated proceedings to marry presumably his first choice in mid February but, later in the month, settled on his dead wife's seventeen year old sister. (p. 84).

According to the traditional Ukrainian wedding customs, weddings were usually set in two favoured time periods; weddings were not performed during the two great fasting periods before Easter and Christmas, so that most weddings were in November, after harvest, and in the winter months, before Lent and spring planting. This tradition has been preserved, but the mainstream idea of a June wedding became pervasive among Ukrainians by 1945. Also by 1945, the Sunday wedding tradition became irrelevant and replaced by Saturday weddings, influenced by the rhythm of the urban workweek:

In 1915 half of all weddings occurred in November, January, and February. By 1945 less than a third did so; and the summer months (June – August), perhaps reflecting adoption of the mainstream idea of the 'June bride', became the preferred season for nuptials. By 1945 weddings had also shifted from a majority on Sunday, traditionally chosen because the peasant was free from labour for the landlord, to Saturday, the off-day in North American urban industrialized society. Sunday weddings were unusual among the Ukrainians' Anglo-Canadian neighbours; in thirty-nine years, only nine of 347 marriages solemnized by ministers of the Vegreville United (Methodist) Church took place on that day. Wednesdays and Fridays, fasting days in the Greek Catholic calendar, were more popular. To farmers who ordered their lives around the natural cycles of the seasons, the rhythm of an urban work week was long irrelevant, and Saturday waited until the 1990s to triumph as the unrivalled day on which to celebrate weddings in the Vegreville bloc. (Swyripa, 1993, pp. 85 – 86).

With few exceptions, the Ukrainian Catholic bride in east-central Alberta in 1945 married within her group, and in the great majority of cases, she married within her faith. Nationwide, some three-quarters of Ukrainian-Canadian women still belonged to the Ukrainian Catholic or Orthodox Churches; over 90 percent still spoke Ukrainian as their mother tongue, and, despite a significant decline in religious endogamy, some two-thirds still married Ukrainian Catholic or Orthodox husbands. Most adult Ukrainian women who had received a formal education delayed marriage, and exposure to 'civilization' through the school and workplace remained the norm for the Ukrainian-speaking, church-going wives of Ukrainian farmers.

While Swyripa's (1993) work explained the marriage patterns of Ukrainians, Nahachewsky (1983) and Procyshyn (1983) provided valuable descriptions of Ukrainian Canadian wedding rituals in the early 20th century<sup>3</sup>. These two authors described two actual weddings in Swan Plain, Saskatchewan in 1920, and Winnipegosis, Manitoba in 1931, respectively. Nahachewsky compared his grandfather's

wedding with Kuzela's (1961) general description of traditional weddings. Nahachewsky listed 20 wedding traits under six broad categories: Commencement [*dopyty*, *svatannia*, *uhovoryny* (agreement), *rozhliadyny* (inspection of the groom's family's assets)], Preparations [licence, *vino* (dowry), *zaprosyny* (invitation of wedding guests)], *Vinkopletennia* [*vinok* (wreath), *derevtse* (wedding tree), *vykup vinochka* i *buketiv* (buying of the bride's wreath and bouquets), *vyhuliannia* (dancing with the bride), *uberannia* (dressing of the bride), *blahoslovennia* (blessing)], Church marriage [*pokhid* (wedding procession), *shliub*, bride and groom each go home, *vesillia u molodoii* (celebrations at the bride's house)], abduction [*poizd* (wedding train), *svashky's* (middle-aged women who participates in various wedding rituals) singing, *darovannia* (presentation of gifts)], and Groom's *vesillia* [*vesillia u molodoho* (celebrations at the groom's house)]. The author then analyzed the wedding elements in terms of the influence of four factors: (1) the momentum of tradition and the ideal form, (2) the personalities of the various individuals and their own desires and decisions, (3) incidental circumstances, and (4) the Canadian context. Despite some differences, the Swan Plain wedding followed the basic structure of a traditional wedding. In terms of this present study, this wedding had two interesting features. Firstly, the wedding preserved remnants of the so-called preparation or commencement rituals, such as *dopyty*, *svatannia*, *uhovoryny*, and *rozhliadyny*, which have now all disappeared. Secondly, Nahachewsky did not mention that the Swan Plain wedding included a *korovai*. According to Nahachewsky, the Swan Plain wedding was similar to the description of Galician weddings in Shubravs'ka's *Vesillia v dvokh tomakh*. Neither the Lodyn nor the Orel'tse accounts of Galician weddings include a *korovai*. However, Nahachewsky also mentioned that a particular trait might be omitted from the description of a wedding because a researcher or informant regarded it as insignificant.

Procyshyn (1983) compared three weddings that had occurred in three different years and places: 1936 (Ukraine), 1931 (Winnipegosis, Manitoba), and 1962 (Petlura, Manitoba). The second one provides a good example of the Ukrainian Canadian wedding before 1945. The author divided this wedding into four parts and explained the wedding traits of each part: Courtship and Engagement (the ritual of matchmaking), Preparation for the wedding (the invitation ritual<sup>4</sup>, the selection of wedding attendants<sup>5</sup>, the wreath-weaving ceremony<sup>6</sup>, the wedding tree, *korovai* and three *kolach* (ritual bread)), Wedding Day (the blessing, the couple's procession to the church<sup>7</sup>, walking down the aisle together, kneeling on the white embroidered towel)<sup>8</sup>, and the Reception (party at the bride's home, the bride's moving to the groom's home<sup>9</sup>, welcoming the bride, party at the groom's home, *vivat* play (verse sung in honour of the couple during *darovannia* or *perepij*), *darovannia*<sup>10</sup>)<sup>11</sup>. Even though this Winnipeg wedding occurred 10 years after the Swan Plain wedding, it still included many traditional wedding traits, following the basic structure of the old wedding tradition. However, the Winnipegosis wedding also indicated the new influence of the wedding industry. The bride and groom ordered bouquets and corsages from Eaton's catalogue. The groom wore a dark suit, and the bride wore a veil and white wedding gown. Both outfits had been ordered through the catalogue.

Klymasz (1980) discussed the Ukrainian Canadian wedding after 1945. His study indicates that even though some older traditions are no longer followed in today's weddings, the Ukrainian Canadian wedding today survives as a kind of maintenance mechanism promoting a sense of ethnicity and strengthening ethnic distinctiveness among Ukrainian Canadians:

It is true, of course, that, compared with the intricate, Old Country wedding ritual complex, the Ukrainian wedding has lost most of its traditional trappings, which over the years have been reduced to the essential components: food and drink, "presentation," and music. This process of reduction, however, has been accompanied with that amplification or, as it were, hyperbolization, which in the case of the Ukrainian wedding is especially evident in the use of instrumental music as an ever-present continuum from beginning to end, linking all the varied elements, dispersed activities and the participants into one whole acoustic phenomenon. Basically, then, the Ukrainian wedding can be considered as an auditory event capable of promoting the production of a certain psychological state which its participants generally refer to as "a great time!" (pp. 87 – 88).

The Ukrainian Canadian wedding during the last 15 years

Many studies including students' essays and M.A. theses at the University of Alberta have focused on the Ukrainian Canadian wedding of this period<sup>12</sup>. Some of these studies discussed the issue of

continuity and change in the Ukrainian wedding tradition while others focused on specific objects or rituals, such as the *korovai*, wedding costumes, *vinkopletennia*, *divych vechir* or mock wedding. Ukrainian-Canadian weddings vary from region to region and from rural to urban settings across Canada. Some of these differences result from the Ukrainians' specific immigration patterns. Others have arisen from ethnic, economic, social, geographic, and other factors which vary from place to place within Canada. Onyshkevych (1999) provided a good introduction to the different Ukrainian wedding customs in North America, especially in the New York area.

In this study, I explain the pattern of Ukrainian Canadian weddings during the last fifteen years. The description is based mainly on my fieldwork materials. I divide the Ukrainian Canadian wedding into three phases: the pre-wedding phase, the wedding day (the church service and the reception), and the post-wedding phase. For each phase, I identify the Ukrainian elements, including the symbols and rituals that can be included to express a Ukrainian identity.

## II. Pre-wedding phase of Ukrainian Canadian Weddings

### The decision to marry

Today, mutual affection between prospective spouses has become more important in contracting a marriage than the parents' matchmaking decision. The tradition of matchmaking seems to be long gone. None of my informants had so-called preparation or commencement rituals, such as *dopyty*, *svatannia*, *ohliadyny*, *zmovyny*, or *zaruchyny*<sup>13</sup>. Ukrainian Canadian parents are no longer instrumental in choosing prospective mates for their children, for young people now have a free choice in selecting whom to marry. From the parent's perspective, however, intra-ethnic (endogamous) marriage can be most desirable for their children. According to Gena and Michael, their parents never explicitly said that they wanted them to marry someone Ukrainian, but their parents believed that their children should carry on their culture. Michael thinks that every parent hopes that his or her children will marry someone similar to them. When Gena went to meet Michael's parents for the first time in Saskatoon, she stayed in Michael's parents' house. Michael's aunt came and talked to his mother in Ukrainian, saying, "Oh well, what is this girl like? Is she Ukrainian?" Then Gena came out and said in Ukrainian, "Oh, yeah, I am Ukrainian." Michael's aunt and mother were so excited that they began hugging each other.

### Parental Permission / Approval

Today, some young people ask for their parents' permission to marry, as a way of respecting their parents. The parents' responses can differ depending on how much they are attached to their traditions. Some parents may ask the future bride or groom to respect their child's ethnic culture or religion while others may not care about any differences. For example, before his official engagement, Wayne, an English descendant, visited Lorraine's parents to get their permission first. Lorraine's parents, who had known Wayne for three years, were pleased to listen to Wayne's request for permission. Perhaps ceremonially, they asked him if he would support Lorraine if she wanted to keep her cultural and religious heritage. Wayne recalled, "We talked about responsibilities of maintaining the strong connections with church and with culture that were important for both [Lorraine's parents]. Certainly I had no objections for that." Wayne had been baptized and confirmed at an Anglican church, but he had not been very much involved with any church for years until he met Lorraine. Thus, he converted to Lorraine's religion rather easily. After Wayne and Lorraine became engaged, they shared the news with Wayne's parents, who were very pleased to hear about their decision.

### Wedding date

Several factors can influence the decision about when to set the wedding date. First, the bride and groom's seasonal preference can be an important factor. According to an article in *The Victoria Times Colonist*, the most popular month for weddings is August, followed closely by June, July, May and September ("It's a pricey occasion, which adds to stress," 2003, C2). Secondly, the availability of a hall is a very important factor in deciding the wedding date. Because of the limited number of halls, especially in busy seasons, the availability of a hall can determine the wedding date. Lorraine made a joke about booking a hall for a wedding: "Book the hall first, and then find the bride."

### The place for the wedding

Whether the bride and groom are an intra- or inter-ethnic couple, for those who are of the same religion, the decision about where to get married is easy. If the bride and groom are of different religions, but only one side is strongly religious, the decision to get married in that person's church is possible. However, if both sides are actively religious, but are of different religions, they have to decide in whose church they should hold their wedding. Currently, Ukrainian Canadians are of various religions and marry in various churches. However, a church is not the only place in which a wedding service can be held. According to their personal situations, some people who are religious can get married in some place other than a church. Others who are not religious at all often want an outdoor wedding, for example a wedding in a park, a greenhouse, their parents' house or any favorite place where the service can be held.

### License

One of the wedding arrangements includes official paperwork in the form of a marriage license. This ritual results from institutional regulations. According to Canadian law, every couple is supposed to obtain a license before their wedding ceremony. A marriage license is valid for a period of three months from the date of issue. After getting this license, the bride and groom are responsible for making arrangements for a marriage ceremony of their choice.

### Invitations

Shortly after the engagement is announced, typically months before the impending nuptials, the bride (sometimes with the assistance of her groom) goes to a printing company and chooses her invitations. The invitations sometimes feature a Ukrainian motif (i.e., *korovai*, *rushnyk* (embroidered cloth), icons) and may be printed bilingually. Recently, some couples have produced their own invitations by using a computer in order to save money and create their own unique symbols.

Two to four months before the wedding, the invitations are mailed out to all of the guests. Reply cards and reply envelopes are included with the invitations, for the guests to respond to the appropriate address. The use of invitation cards is a new tradition that did not exist in Ukrainian wedding traditions<sup>14</sup>. The bride and groom can express their sense of their ethnicity and/or their artistic creativity by choosing the style, design, and/or languages of their invitation cards. Such elements may indicate the importance of heritage and culture to the bride and groom and most likely will be connected with similar elements throughout the entire wedding.

For wedding invitations, the wedding industry produces pre-made templates based on commercialized tastes. However, Ukrainian Canadians sometimes attempt to change those templates to add Ukrainianness to their invitation cards. Grant and Karen, who won a prize from a radio station, had a free wedding sponsored by various companies engaged in the wedding business. Since this couple had only a week to prepare for their wedding, they could not send people their invitation cards. Thus, a printing house that was also a sponsor of their wedding event promised them to make a formal invitation card for their second wedding reception, to which Grant and Karen planned to invite a larger number of people. The printing house prepared a kind of program to give to people on the wedding day. This program had a design consisting of three stalks of wheat with a red ribbon draped around them. Grant and Karen chose this design from the samples at the printing house, but Grant did not like the red ribbon. Thus, after the wedding ceremony, he used a computer to replace the red ribbon with a *rushnyk*. They chose the wheat because it symbolizes welcoming, greetings, and prosperity in Ukrainian culture. Grant chose a *rushnyk* because he believed that it was a Ukrainian symbol of unity.

Quentin, who is a third-generation Ukrainian descendant, made his invitation card in a newspaper format. Even though he used a totally different form and content, he tried to emphasize his Ukrainianness, comically mentioning Ukrainian food and other Ukrainian elements. The following two sentences are from his invitation card: "Those invitees concerned with caloric intake would be advised to put that aside for one night as this dinner is sure to include a couple of traditional Ukrainian dishes with unintelligible names..." and "[Mr.] Chapman congratulated his daughter and future son-in-law in their upcoming nuptials. He did question if this marriage made him Ukrainian. He will consult the Queen."

Derevtse (or Hil'tse)<sup>15</sup>

The *derevtse* or *hil'tse* is a ritual wedding tree. Typically, it is a young sapling or the top of a spruce or other evergreen tree. It symbolizes the tree of life and the new family tree that is being established with the coming together of two clans in marriage. In Ukrainian traditional weddings, this tree was decorated with ribbons, coins, pinecones, candles, flowers, or berries a day before the wedding.<sup>16</sup> It was carried by the *druzhba* (best man) and commanded a place of honour next to or, sometimes, planted into the middle of the *korovai*. Although during the early part of the twentieth century, Ukrainian weddings often included this ritual tree, it was omitted for the remainder of the century. However, a revival of the *derevtse* now seems to be occurring in some Ukrainian Canadian communities as they learn more about traditional wedding elements. Among my 32 pairs of informants, only three couples followed this tradition. Two of them were intra-ethnic couples, and the other one was a Ukrainian-English couple. Those who are involved in cultural or religious organizations or who are from a family that is strongly attached to ethnic traditions now have a greater likelihood of following this tradition.

A few days before the wedding of Bohdan and Jess, the ritual of the making *derevtse* was performed. This ritual was a part of the *vinokpletennia* and was performed in the hall where their wedding reception would be held on the wedding day. Bohdan's brother and sister-in-law played the role of *starosty* (matchmakers) and led the ritual, explaining its meaning and purpose. All family members participated in making the *derevtse*, hanging ribbons, coins, flowers, and other objects on a green tree. Since Jess's family did not know about this ritual, it was conducted under the guidance of a *starosty*. This old, but, for Jess's family, new ritual interested her brother and was included in his wedding rituals later.

Lorraine and her Shumka dancer friends performed another example of this ritual at the home of one of her closest friends as a part of the *divych vechir* a few months before her wedding. The participants prepared a small-sized spruce tree, and each one brought something to hang on it. The objects hung on the tree had symbolic or personal meanings. For example, one of Lorraine's friends, who was the Master of Ceremonies for her wedding, brought a magnet in the shape of a *pyrih* (dumpling) because she and Lorraine had had a funny experience involving *pyrohy*. Lorraine's friend hung it on the tree, telling people the story about the *pyrohy* (dumplings). Someone hung a little red boot on the tree while Lorraine's mother hung a small sewing machine on it because Lorraine's and her mother's connection to Shumka had begun with making costumes. Thus, the things hung on the tree were connected with experiences that Lorraine and the participants had shared together. Lorraine brought the tree to the reception hall and put it in front of the MC. According to Lorraine, the tradition of the *divych vechir* and decorating the tree has been popular for the last fifteen years in her dance group. The idea of making a *derevtse* came out of the old tradition, but the ritual was stylized in form and conveyed the participants' various personal meanings, so that the tree symbolized not only life but also the relationships between Lorraine and the people closest to her.

Sometimes lack of knowledge about a tradition causes people not to recognize its meaning and purpose. Luba's bridal shower included a green tree decorated with various items. She did not know its meaning, but I assume that someone might have decorated it as a wedding tree.

## Korovai, kolach, and other breads

The *korovai* or *kolach* is the principle wedding bread at a Ukrainian wedding<sup>17</sup>. In some parts of Ukraine, including some parts of western regions from where most Ukrainian Canadians came, people call the wedding bread *kolach*. However, most of my informants preferred to use the term "*korovai*." Though traditionally, two wedding breads were made, one for the bride and one for the groom, this tradition was altered in the twentieth century, and now just one *korovai* or *kolach* is usually made.

However, depending on how people assign meaning to it, several wedding breads can be made in different shape. For example, Michael and Gena wanted to have four *korovai* because they wanted one for themselves, two for both parents, and a fourth, smaller one for the display on the table for the guest register. Besides the *korovai* and *kolach*, *korovaichyky* (many small *korovai*) can be prepared. The wedding *kolach* is often used for the blessing or for displaying on the registry or

dining table at the reception hall while the *korovaichyky* are prepared as a gift for the guests. A discussion of the *korovai* can be divided into three sections: first, the procedures for making the *korovai*, second, its shape, and third, its function and meaning.

In the Old Country, a collective procedure for making the *korovai* was used (Borysenko, 1988, p. 44; Chubinskii, 1876, p. 215; Pravdiuk, 1970, p. 18; Vovk, 1995, p. 244; Zdroveha, 1974, p. 78). In order to make the *korovai*, the *korovainytsi* (*korovai* makers) had to be chosen from women who could meet certain criteria. Each had to be a respected middle-aged wife with a good married life at the time of the wedding ceremony (Pravdiuk, 1970, p. 18; Vovk, 1995, p. 245; Zdroveha, 1974, p. 78). From the collecting of the ingredients to bake the *korovai*, to every step in the whole process, specific rituals were performed, accompanied by ritual songs<sup>18</sup>. Today, the procedure of making the *korovai* has become privatized and individualized. It is usually made by a single person who is sometimes chosen from among family members, neighbours, crafts people, or respected persons in the community. This person is usually paid for her artistic work.

The *korovai* can be made in various forms. Some of them follow traditional forms while others have hybrid forms and aesthetic qualities that deviate from it.

The *korovai* may be decorated with braided wreaths, "*krutsi* (swirls)," wheat plants, leaves, flowers, ribbons, periwinkle/myrtle, dough birds, or other dough symbols. In some cases, the colors of the flowers and ribbons are specially chosen to match the color scheme of the bridal party's dresses or the hall decorations.

The *korovai*'s shape is not necessarily connected with the Ukrainian regional tradition that the families of the bride and groom or their bread maker was originally related to. The bride and groom may suggest a specific design to the *korovai* maker. However, the entire procedure of making a *korovai* as well as its shape and design depends mainly on the *korovai* maker. One *korovai* maker reported that she tries to follow the tradition of *korovai* making, but sometimes attempts to change the *korovai*'s shape and design. She learned how to bake *korovai* not only from her grandmother, but also from books and her own experiences. Sometimes she has created new designs to make the *korovai* look more beautiful. One example was a *korovai* that had an arch decorated with green leaves. Even though some traditional *korovai* did have arches, she learned this design not from tradition but from modern Western objects. After she had made a *korovai* with an arch for her daughter, she received many orders to make similar ones for others.

In order to make the *korovai* more meaningful and special, parents often use their own wedding materials to decorate their children's or others' *korovai*. For example, Quentin's mother took several dried leaves from her wreath and added them to the top of her son's *korovai*. The *korovai* is used during the blessing by the parents of the bride and groom and is then displayed either on or near the head table during the reception. Some people have only *korovai* without wedding cakes. Others have both and display their *korovai* next to a wedding cake. Traditionally, the *korovai* was cut into pieces and shared by all those present at the wedding; however, in recent times, the young couple may decide to retain the *korovai* as a keepsake of their wedding. In some cases, a spray varnish or special glass case is used to preserve it. While the *korovai*'s association with communion has disappeared, the *korovai*'s artistic aspects have received more emphasis at the contemporary weddings of Ukrainian Canadians.

#### Bridal Shower / *vinkopletennia* or/and *divych vechir*

A bridal shower, which is a non-Ukrainian origin tradition, is somewhat reminiscent of a *vinkopletennia* or *divych vechir*<sup>19</sup>. This event is usually held a month or two prior to the wedding. It is planned and hosted by the bridesmaids or family members at one of their homes or at a rented hall as a means to honour the bride as a single woman for the last time. Invited guests, usually important women in the bride's life, commonly bring gifts such as household items and objects for the bride's own personal use. Food and beverages are usually served, and sometimes trivia games about the bride are played. The bridal shower has been Ukrainianized at some Canadian showers by following some of the traditions associated with the *divych vechir* and *vinkopletennia*. At some Ukrainianized versions of the bridal shower, one of the Ukrainian activities is the weaving of a wreath or *vinok* or the making of a *derevtse* (or *hil'tse*).

The *vinkopletennia* is the process of making a wreath from *barvinok* (periwinkle) or *mirta* (myrtle),

to be used by the bride and groom at their wedding ceremony. In Ukraine, this ritual was possible as the *vinkopletennia* usually took place the day before the wedding. Here in Canada, the bridal shower may take place months before the actual wedding day, and therefore, the wreaths made at the shower may not be used at the ceremony, for which a fresh wreath is made (McDonald, 1995, p. 2). This ritual has become an example of retaining a tradition in some ways but also of following Canadian traditions by having the shower much in advance of the wedding. For example, Bailey had a unique bridal shower, which differed from the traditional one in terms of its date, content and style. First, Bailey's bridal shower was held in her mother-in-law's home a month before the wedding. Second, her mother-in-law invited a Ukrainian fortuneteller to tell people's fortunes. Third, each participant participated in making wreaths not only for the bride and groom, but also for herself. Thus, at the end of the bridal shower, all participants could wear their own wreaths. And fourth, Bailey and her husband, Tim, did not use the wreaths at the wedding ceremony, but kept them as mementos.

The *vinkopletennia* has been revived in some communities since the 1970s, especially in urban centers (Hong & Foty, 2002, "Ukrainian weddings"). If the *vinkopletennia* is planned to take place separately from the bridal shower, it usually occurs at the bride's home a day or two before the wedding. Though men can be present, only women traditionally take an active part in the ritual. For example, on Friday, a day before the wedding, the *vinkopletennia* was held at Gena's parents' home in Edmonton. Relatives, close friends and the bridal party were invited to the ritual. *Mirta*, *barvinok* and a green tree were prepared. Also, a Ukrainian choir came to sing traditional songs. As well, a couple of elderly ladies also sang some traditional songs. During the ceremony, female participants made two wreaths, one for Gena and one for Michael. Gena and Michael's godmothers started making the wreaths. Then both mothers and the rest of women took part in making them. Once they had been made, the female participants asked Michael to buy them. He had to go and collect money from all people in the house. At first, Michael offered five dollars, but the female participants did not accept his offer and asked for more money. Negotiations continued between Michael and the female participants. Michael finally came up with 120 dollars and several gas and movie coupons. After the women said, "yes," Michael and Gena could dance together. Gena remembered that her aunt's *vinkopletennia* had been quite different from hers. At her aunt's *vinkopletennia*, only women were present at the ceremony, and the oldest women started making the wreaths, passing them down to younger women. In Gena's case, not only women but also men were present and played a role in her *vinkopletennia*, even though only women were in charge of making the wreaths.

While braiding the wreaths, the women sing specific ritual songs, which describe the action that is taking place. In recent times, because the traditional ritual songs are not generally well known, people replace them with whatever Ukrainian folk songs they may know, so the lyrics may not necessarily reflect the event. Historically, this ritual tended to be a somber and emotionally charged event, and tears were often shed. The custom may remind the participants of loved ones who have died, or it may revive the participants' sense of ethnic identity, or it may symbolize the bride's separation from her family (Hong & Foty, 2002).

While the *vinkopletennia* was the time to weave the wreaths, the *divych vechir* was more of a last night out. Borysenko (1988) described it as one of the most important pre-ceremony rituals. Borysenko also stated that the *divych vechir* had an important social and moral function as an act signaling the bride's change in status from that of an unmarried girl to that of a married woman. The *divych vechir* can be related to the Canadian tradition of a stagette, as the guests at both events are the bride's closest friends, but one element that does not match with the activities at a stagette is the *divych vechir*'s serious nature (McDonald, 1995, p. 2). This event is like a bridal shower, in that it signals a further progression in the bride's transformation from a girl into a wife.

#### Reception Hall decoration

The reception is the place where the wedding theme is most strongly expressed. The decorations are one of the ways of expressing this theme. An example of Ukrainian-themed decorations is the use of *rushnyky* (embroidered cloths) as table coverings, podium decorations, and table or wall decorations.

### The colour theme

The reception is a setting where many comparisons between Ukrainian and other ethnic elements can be made. Most Canadian weddings follow some theme, whether it be a colour theme, a seasonal theme, or an even more exotic theme such as a historical theme (McDonald, 1995, p. 4).

Some of my informants used specific colours to represent their Ukrainian identity. Grant, who used to be an active member in a dance group, thought "orange and yellow" were traditional colours of the Transcarpathian region because he always wore an embroidered orange and yellow shirt: "We mainly tried to put a little element into our wedding... bouquets were a kind of style, they had wheat in them, they had kind of Hutsul colours in them. Orange, yellow, green, and red, those kinds of elements were put into that." He decided to have these colours as his wedding colour theme and incorporated them into his wedding flowers and decorations.

Lloyanne chose red, blue, white and yellow flowers for her bridesmaids' bouquets to incorporate a Ukrainian colour theme into her wedding: "We couldn't get poppies at that time of the year, so we used large red daisies for the red, and we had all kinds of daisies, delphiniums, bachelor buttons and sort of mixing in those reds, blues, yellows, and whites... a kind of Ukrainian colours."

### Flowers and wheat

Another example of the use of flowers is the use of *barvinok* (periwinkle), which are draped in front of the table. The *barvinok* can be braided or woven together into wreaths and garlands. Occasionally, the garlands may be decorated with flowers or ribbons, usually to match the wedding colours.

Wheat is also an important symbol in Ukrainian Canadian traditions. Many Ukrainian pioneers came to Canada, worked on their farms, and grew wheat and other grains. A sheaf of wheat was a part of an autumn Ukrainian Canadian wedding, whose theme was based around the harvest. Wheat is also used in table decorations and has become increasingly popular in bouquets and corsages. Wheat has been attached to the wishing well used to hold cards from guests.

## III. Wedding day

### The preparation at the bride and groom's home

Today, the preparations on the wedding day are quite different from those of the 19th century in Ukraine<sup>20</sup>. The bride usually sleeps at her parents' house. Sometimes she cannot sleep through the night because she has to prepare her speeches. The first thing she has to do is her hair and make-up. The bride and her bridesmaids usually go together to a hair salon. In some cases, they go separately, but before the wedding ceremony, the bride's wedding party gets together at the bride's parents' house to get ready for the ceremony

The groom's preparation is similar to the bride's, but it seems to be easier and more relaxed. The groom usually stays at his home through the night and meets his groomsmen at his house in the morning. His family often visits the groom to make sure everything is all right and then leaves for the church. In the Old Country, the groom and his entourage leave for the bride's house before the church service<sup>21</sup>, but, among my informants, only three grooms of the 32 went to the bride's house.

### Costumes

Today, the bride and groom are usually dressed in a white wedding dress and a black suit, respectively. When the white wedding dress became popular among Ukrainian Canadians is difficult to determine. Given that at the Swan Plain wedding (1920), the bride wore a white wedding dress for the first time in the area, the white wedding dress seems to have been introduced in the early 20th century. Compared to the bride's wedding dress, the groom's suit seemed to have been more easily adapted to the Ukrainian wedding tradition.

For this study, I could not find many examples to show aspects of Ukrainianness in the costumes worn by the bride and groom. However, according to McDonald (1995), several Ukrainian features are added to the Ukrainian Canadian wedding attire. First, the wearing of a bridal headpiece in the shape of a *vinok* or wreath is a Ukrainian element. Kunda (1998) provided an example of a *vinok*, which was worn by her informant: "The wreath was purchased from a flower shop and was specially designed to contain orange blossoms and *barvinok*. The majority of this particular *vinok* was made



of orange blossom, which was one of the few small white flowers available in July. Only a small amount of *barvinok* was used in order to weave these flowers into a beautiful headpiece for the bride" (p. 4). Kunda explained that a *vinok* could also be made of daisies, poppies, and various other small flowers that are braided together.

Second, according to McDonald, a more overt example of Ukrainianness in wedding attire is the dressing up in Ukrainian costumes, mostly at the wedding reception. The groomsmen may be dressed in the style of Cossacks while the bridesmaids can wear traditional Poltavsky costumes or the participants may vary the style of attire according to different regions of Ukraine. (McDonald, 1995, p. 6).

Third, embroidery on shirts or the wedding dress can also be used as a Ukrainian symbol. The designs and objects chosen to be embroidered have some relation to Ukrainian culture. For example, poppies on the bride's dress can be considered a national flower of Ukraine, and the black detailing on the groom's coat is similar to the embroidery in the mountain regions of Ukraine (McDonald, 1995, p. 6).

#### Blahoslovennia (blessing)<sup>22</sup>

This is the parents' ritual blessing of the bride and groom. It usually takes place shortly before the wedding ceremony. It may be done separately for the bride at the home of her parents, and for the groom at the home of his parents, or it may be combined. Generally, the bride and groom kneel on a *rushnyk* in front of their parents and ask them to bestow a blessing for a long, healthy, happy and prosperous life. The parents bless their children with the *korovai* or *kolach*, occasionally each having a turn lifting it to touch the heads of the young couple. Once the blessing is complete, according to each family tradition, those gathered together may sing "Mnohaia lita" (May God grant many happy years) for the bride and groom (Hong & Foty, 2002).

The method of blessing the bride and groom differs from family to family. This ritual has many variants according to each family's tradition or the situation in which the blessing is performed. Some perform this ritual in a living room while others perform it in the backyard of their home. Sometimes people speak Ukrainian, English, or both while holding icons and/or *korovai*, wrapped in *rushnyky*, on the morning of the wedding day or on the night before. In spite of the various forms of blessing, the message that the ritual conveys seems to be same as that described above.

According to Ukrainian wedding traditions, the blessing was performed in each of the bride's and groom's homes in the morning. Then the groom and his entourage left for the bride's house. The groom and bride were blessed together by the bride's parents before the church service. Walter and Sonya received their blessing at Sonya's parents' house on the morning of their wedding day. Walter and Sonya would have liked to follow the traditional customs, but in order for the photographer to be able to photograph their blessing all at once, they decided to have it in Sonya's parents' house. Thus, Walter's parents blessed their son first, and Sonya's parents blessed their daughter next. Then both parents blessed the bride and groom together.

Performing this blessing by the parents of the bride and groom before the church service is not compatible with the Canadian tradition of the bride and groom not seeing each other before the ceremony. The value placed on the Ukrainian tradition in comparison to the Canadian tradition will determine whether this ritual blessing occurs. Markiana and Yuriy, who are an intra-ethnic couple, had two separate blessings before their wedding in order to follow both the Ukrainian and Canadian traditions. Since Markiana was aware of the Canadian custom of "not seeing each other," she decided to have two blessings. In the late evening of the night before the wedding day, Markiana's parents blessed the bride and groom together. This ceremony was a kind of rehearsal for the blessing the next day. However, the ritual was performed seriously as the real blessing. Then on the next day, the groom and his party visited his parent-in-laws' house to present the wedding bread. This time, Markiana's parents blessed Yuriy first with icons and then later Markiana after Yuriy had left for the church.

The blessing ritual is also sometimes performed in interethnic marriages. Depending on how much the other side of family values the tradition, the blessing is done for both the bride and groom or only within the Ukrainian family. One interethnic couple decided to have their blessing ritual together. Cherwick (1990) described an interethnic couple's ritual blessing:

It [The blessing ritual] consisted of the parents blessing their children with two *kolachi*, obviously

on an embroidered cloth, with salt, and with a large Ukrainian family Bible. The inclusion of the Bible, though not usually a part of this ritual, was probably due to the fact that the bride's father is a priest. The groom's mother also took part in this ritual, giving her blessing in English while the bride's parents gave their blessing in both Ukrainian and English. The bride's mother remarked at how moved all those present had been: "Ours [the Ukrainians] cried, but the English ... [she imitated loud sobs] cried, the other people cried. (Cherwick, 1990, p. 5)

Quentin was blessed by his parents and his godmother in his backyard before his wedding ceremony. Quentin's family regards the blessing as one of the most important wedding rituals. All of his family came to Edmonton from Saskatoon, bringing with them not only *korovai*, but also a Ukrainian music band for the blessing ritual. Even though his grandmother could not join the wedding, she listened on the phone to the ceremony. Quentin's parents asked the bride to join the blessing ritual. However, she could not do so because her morning schedule did not allow her to participate. Without the presence of the bride, Quentin's parents and his godmother blessed him. Then following their family tradition, they danced in a circle.

#### Travel to the church

The tradition of the wedding procession to the church varied throughout Ukraine. In some regions, the bride and groom usually went to the church together, whereas in other regions, they went separately<sup>23</sup>. The people might walk, ride in wagons, or go by horseback, depending on the distance to the church from the bride's home (Chubinskii, 1876, p. 262). Today, in Canada, the wedding party usually travels in a white wedding car often decorated with paper and plastic flowers. Sometimes the bride and groom separately rent limousines or other special vehicles for the occasion. They drive separately to a church or to another place for their wedding ceremony. Among my informants, only Quentin and his family walked from his home to the park where his wedding ceremony was to be held.

#### Marriage service at church

Pravdiuk (1970) claimed that the church ceremony was not related to the traditional rituals of the wedding (p. 22)<sup>24</sup>. Ethnographic materials of the 19th and early 20th centuries contain almost no information about the church ceremony. Most information associated with the church service involves superstitions (Maruschak, 1985, p. 114). However, for the contemporary Ukrainian Canadian wedding, the wedding ceremony in a Ukrainian church is an important source for the display of Ukrainian symbols and ethnicity. Many married couples believe that their weddings were "Ukrainian" because of the church service, which includes Ukrainian elements.

In the old tradition, after the bride and groom had arrived at the church, they entered it together. The priest welcomed them in the rear vestibule of the church and blessed the wedding bands, placing them on the fingers of the bride and groom. After affirming that they were both entering this union freely and as equals, the bride and groom exchanged their rings and followed the priest to the altar for the religious ceremony.

Some changes have taken place in the church rituals. Some brides and grooms still enter the church together, but in other cases, the groom and groomsmen enter the church first and wait for the bridal party to come to the altar. The father may walk his daughter halfway down the aisle, or, occasionally, he may walk her all the way. The presence of a ring bearer and a flower girl is also an example of change in church rituals.

Most often, change does not involve the inclusion of Ukrainian aspects but the introduction of Canadian traditions into the Ukrainian church. One example is the use of the English language, a change that has occurred not only at wedding ceremonies, but at church services in general. One reason for this change was to make the church more accessible to more people. Another example is the unity candle, which symbolizes the bride and groom. The unity candle is a non-Ukrainian tradition that has been used in the traditional ceremony, whereby both families, usually the mother from each family, each light a separate candle. Then the bride and groom light a third candle from the two that their mothers lit. This action is a show of unity and of the bonding of two families into a new one.

One Ukrainian tradition that many choose not to follow, but that was initially imposed upon the bride and groom, is the wearing of the ring on the third finger of the right hand. In comparison, the

Canadian tradition involves wearing the ring on the third finger of the left hand. Many couples switch the rings after the priest puts them on the right hand or may ask that he put them on the left hand.

In Ukrainian churches, during the ceremony, the *starosty* or special icon bearers carry the icons of Jesus and the Mother of God that will be placed in the home of the married couple and serve as the spiritual centre of the household. One of the most sacred and interesting parts of the church ceremony is the Crowning. The priest places crowns or wreaths on the heads of the bride and groom to signify the dawn of a new kingdom to be ruled by the couple. Then, the bride and groom kneel or stand on a *rushnyk*, place their right hands on the Gospel book. The priest uses an embroidered cloth, a *rushnyk*, to bind the hands of the bride and groom and leads them around the *tetrapod* (small altar) three times, symbolizing that God is at the centre of their marriage.

Even though the church service is strict, each church wedding can be slightly different depending on the priest's preferences for performing the service, the options that the priest presents to the bride and groom, and the suggestions that the bride and groom make to the priest.

Each priest may use a different style to perform rituals. Some are very strict and do not allow any options. Others are flexible enough to accept variants and suggestions as long as they do not undermine the principles of the church service. Some of my informants never learned about any options from their priest. Their service was performed in Ukrainian. In some cases, the priest allowed the bride and groom to decide upon the following options; (1) the service language – Ukrainian or/and English, (2) the choir – church choir or others, (3) how the bride walks down the aisle – with father/parents or with the groom, (4) crowning – crown or/and wreath, (5) tying hands and walking around the *tetrapod* three times, (6) the bride's special blessing, (7) covering the bride's head with a kerchief, and (8) others. Sometimes the bride and groom request their priest to allow them to include options in their service. Depending on which options are included, the wedding service varies.

On rare occasions, two priests from different churches perform the service together. Tim and Bailey, who belong to different denominations, had a unique church service because two priests, one from the Ukrainian Catholic Church and one from the Ukrainian Orthodox Church, performed the ritual together. Tetyana and Steven had a Ukrainian and English bilingual service. Because Steven is not Ukrainian, Tetyana asked her priest to speak English to Steven and to speak Ukrainian to her.

#### Marriage services at other places

When a civil marriage service is held somewhere other than in a church, the bride and groom have more freedom to create their own ceremony. Some popular wedding locations are parks, botanic gardens, greenhouses, and ethnic community halls. To have a civil ceremony, the bride and groom have to contact a Justice of the Peace (JP). They should meet with him or her and discuss their ceremony in advance. A civil ceremony tends to be much shorter than a religious ceremony. However, in both cases, ethnic elements can be incorporated into the ceremony.

Grant and Karen, who won a radio station's contest, married in the Western-style bar that was a sponsor of the contest. Since they had to marry in a bar, they tried to make the place meaningful in terms of their Ukrainian traditions. They brought *korovai*, embroidered cloths, and a Ukrainian choir and dance group. After the groom and bride had arrived at the bar, Grant was brought out to the front by his mother, where he stood on a *rushnyk*. Then the Ukrainian choir, *Verkhovyna*, started singing, and then the bridesmaids came down the aisle one by one. Finally, the bride walked with her father down the aisle.

Michael and Kara are another couple who were not married in a church. They had no religious faith when they married. Thus, they needed to find a person who would marry them. Michael did not want a JP, so he decided to have his friend's Lutheran minister perform their wedding. However, the ceremony itself was not religious. Around a hundred people sat on the chairs in Grant MacEwan Park near the Scottish Hall in Edmonton. While a guitar played, Michael's parents walked in with a flower girl. Then the bride came in with her parents. After introducing herself and the musician, the minister welcomed the families and friends to this day of celebration, and then introduced the witness. Even though Michael and Kara were not Christians at that time, the minister read a prayer. However, instead of using the Christian term "God" or "Jesus," the minister used "Spirit of Life, your creative power." Four of Michael and Kara's friends read readings not from the Bible, but from poetry and

prose. Then the bride and groom spoke their marriage vows in turn and exchanged their rings. Finally, the minister declared Michael and Kara husband and wife: "On behalf of all gathered here, and with the authority vested in me by the Province of Alberta, I pronounce you husband and wife." The minister completed the ceremony with signing of registration forms, after the prayer and blessing. Michael and Kara were presented to family members and friends as a newly married couple and sang "Annie's song" with all the participants. After the ceremony, the bride and groom greeted and thanked people and then had some photos taken in the park.

#### Photographs

Practically, all couples document their marriage with photographs, a tradition that extends back a hundred years to when the practice became technologically feasible and affordable. This is evinced by many historical wedding photos in Canada and Ukraine since practically the turn of the 20th century. In most cases, special professional photographers are hired. Several factors can be considered when choosing a wedding photographer. Some people are concerned mainly about artistic quality or economic factors while others are most concerned about ethnic factors. Michael and Gena hired a Ukrainian Canadian photographer because they wanted a photographer who knew their culture and tradition. Michael explained, "The important part, is that in church he knew exactly when certain events were happening. Normally, other photographers don't know that you go around the *tetrapod* three times." After the marriage ceremony and the party, families go to scenic settings or to a studio and get formal photos taken.

#### Wedding Reception

After the wedding photographs have been taken, the bride, groom, and the attendants leave by car to go to the wedding reception. The reception occurs in various places, depending on individual circumstances, finances, and other factors. By the 1960s, the Ukrainian community's hall had become a popular place for the wedding reception. Besides a Ukrainian community hall, a church hall is often used for the wedding reception. Many churches have a hall or are equipped for catering in the church basement. If the number of guests is small, the wedding reception can be held in a hotel or even in a restaurant.

#### Receiving line and cocktail party

About thirty minutes before the wedding reception, the cocktail party begins. Both sides' parents come earlier than the guests and welcome them, standing at the entrance of the reception hall. Sometimes the bride and groom as well as the whole wedding party join the receiving line and welcome their guests. In this case, one of the old Ukrainian rituals, *darovannia*, can be omitted.

#### The Blessing and greeting of the newlyweds<sup>25</sup>

The parents of both the bride and groom sometimes greet the couple and their wedding party by giving them bread and salt as they enter the reception hall. After the parents bless their children, they all share a toast, and the bride and groom toss some of the salt over their shoulders. However, each family performs this ritual in different ways.

Some eat a piece of ritual bread and drink a glass of vodka while other just kiss the *korovai* or *kolach*. This ritual is often performed before the bride and groom enter the hall. In some cases, the blessing ritual is done in the middle of the hall, in order that people can see the ritual. At Tim and Bailey's wedding, the bride's mother held a *korovai* while two little girls from both sides carried salt at the entrance of the hall. After the MC introduced them, they entered the hall and walked to the front. Instead of performing blessing ritual, the Master of Ceremonies explained the meaning and purpose of the rituals.

#### The musicians

The musicians are an essential part of a Ukrainian wedding. They are generally a violinist, an accordionist, a drummer, and a *cymbaly* (an instrument of the hammered dulcimer) player. An electronic guitarist can also join the band, replacing the *cymbaly* player. When the couple enters the hall, the musicians usually stop whatever music they are playing and begin a traditional Ukrainian wedding march. Following a signal from the musicians, the bridal couple and their attendants enter the hall and are greeted by the guests, who clap their hands. Throughout the evening, the musicians

play various kinds of music: waltzes, polkas, and rock-and-roll. Certain musicians often may the bride and groom if they want them to wear Ukrainian costumes. Sometimes, without being asked to do so, the musicians wear traditional costumes and bring Ukrainian embroidery in which their band's name is written. Traditionally, they play at the entrance to the hall. While they are playing, the guests usually give them money.

#### Vecheria (supper)

Before the main program begins, a large supper is served for all the participants. When a hall is booked, the food is also decided upon because a hall usually has its own caterers. The bride and groom usually choose Ukrainian food, often consisting of such items as chicken, holubtsi (cabbage rolls), kulesha, pyrohy, borshch, and broth with meat. A free bar is often provided at a Ukrainian Canadian wedding for the hundreds of guests gathered for the occasion. The food varies from hall to hall, as particular cooks and crews develop different specialties, but the food tends to be traditional and often has a symbolic connection with Ukrainian identity.

The choice of food reflects a change from typical Canadian fare to that which is much more ethnic. Many Canadians who have no relation to the Ukrainian tradition may include some of Ukrainian foods in their wedding dinner, as they have become popular among the general public. Some examples of these foods are pyrohy and holubtsi. Canadians' inclusion of these items may be based on preference over tradition, while at a Ukrainian wedding, tradition and custom may be of more importance. Other foods that are also part of Ukrainian culture and that may be served at a wedding include cornmeal and kovbasa (Ukrainian sausage). Some of my informants identified their wedding as "Ukrainian" based on the fact that it included Ukrainian food.

#### Official program: Speech and perepii (toast)<sup>26</sup>

Toasts to the bride and groom usually take place about half way through the evening. The use of the Ukrainian language at the reception during the greeting, speeches, and toasts, etc. also indicates the depth of the couple's Ukrainianness. If the bride and/or groom cannot understand the language, then its use will be limited.

At a wedding with Ukrainian elements in it, one might hear the song "Mnohaia Lita." Although this song may not be requested by the bride and groom, it may be initiated by the audience. If the bride and groom understand that the singing of this song is a Ukrainian tradition, they may expect it to be sung.

#### Slideshow

Today, a slideshow in the middle of the wedding reception has become very popular. The slideshow takes place during or right after the official program, to share the personal history of the bride and groom with the guests. One or two friends of the couple select old and recent photos as well as short video clips to present the couple's life stories. In some cases, Ukrainian elements are also incorporated in the presentation. For example, Quentin's friend prepared a slideshow called "The Big Fat Ukrainian Wedding." The title was adapted from the movie *My Big Fat Greek Wedding*, which was a big box-office hit in 2002. The slideshow started with a male voice speaking Ukrainian, and then Ukrainian kolomyika music followed. The comic combination of Ukrainian and English in the title reflected the groom's mixed Ukrainian-Canadian ethnic identity.

#### Cake Cutting

Shortly after the formal program, a cake-cutting ritual is performed. The old tradition included a ritual of korovai cutting and distributing pieces to the guests, but today, the korovai cutting is replaced by cake cutting. However, the bride and groom incorporate Ukrainian elements into their wedding cake.

Eileen's wedding cake was made by her mother and decorated by a Ukrainian cake decorator. Eileen took a photo of her Ukrainian church in Two Hills and then asked a woman in Stony Plain to make a replica of this church out of bon glass. She then gave the replica to the cake decorator to put it on the top of the wedding cake. In order to emphasize Ukrainian religious aspects at her wedding, she wanted to have a Bible with her and her husband's names as a decoration on the bottom part of the wedding cake.

Tetyana's blue wedding cake was pentagonal in shape and had white decorative swans and

flowers. She ordered it from a Polish bread store because this store makes a homemade style of cake similar to that in Ukraine. Each layer was decorated with two swans whose backs were joined together as well as with some of the flowers from her home area. A few white orchids were put on the top, and blue orchids decorated each side of the cake.

Grant and Karen had an artificial wedding cake, incorporating Ukrainian themes on it<sup>27</sup>. It had two layers supported by two pillars with Ukrainian embroidery around them. Each layer of the cake was also designed with Ukrainian embroidery. The top of the first layer was decorated with yellow flowers and a swan made of wheat, while the top of the second layer was decorated with two bells and doves in a ring also made of wheat. Grant's baba made the dough doves while his mother made the rest of the wheat ornaments. Ukrainian embroideries were purchased from the local Ukrainian bookstore. Karen's aunt, who was a cake decorator, gave Grant and Karen the basic form of a cake, and then they decorated it.

Lorraine's mother made an artificial wedding cake. It was a white wedding cake with three layers and a big flower on the top. Lorraine and her mother looked through books and chose the elements that they wanted to incorporate into her wedding cake. In order to incorporate Ukrainian elements into it, they used barvinok leaves to decorate the cake and also added flowers on the top of the middle and top layers.

#### First dance, social dance and stage dance

The married couple typically dances by themselves for the first dance, usually a waltz or, more recently, a slow popular love song in any meter, selected by the couple. Then, the bridal party joins in for the second dance, and the parents of both the bride and groom join for the third dance. For the first dance, some couples practice a choreographed dance with a dance teacher for one or two months. The bride and groom can choose a song that has a very special meaning for them or a song that is just easy to dance to. A Ukrainian song is often a choice not only for the first dance but also for the dance with the parents if they are Ukrainian. The choice of a Ukrainian song can express the bride and groom's respect for their parents.

After the first three dances have been completed, the dance floor is open to all of the guests for the remainder of the evening. The participants usually dance voluntarily in couples, and occasionally in threesomes for the butterfly or in foursomes for the schottische, and in larger groups for the kolomyika. Since the 1960s, a specific Canadianized form of the kolomyika has become popular. People perform this dance in a large circle, often surrounded by rings of less active participants. While most people stand and clap, a series of soloists perform various dance steps in the centre of the circle (Nahachewsky, 1991; Nahachewsky, 1994, p. 76).

Besides the social dancing, a Ukrainian stage dance is sometimes performed by a group invited to perform as a gift for the bride and groom. This dance performance provides a strong symbol of the Ukrainian community and national identity.

#### Darovannia (the presentation of gifts)

Around nine o'clock or later, the presentation of gifts takes place. All the guests line up to extend their best wishes and to present the bride and groom with their gifts and cash. Parents, relatives and close friends usually come forth first, and then the rest of the guests and attendants follow. Some give small gifts like towels, cups, and dishes, while others give money.

Besides the presentation of gifts from the guests to the newlyweds, another ritual has also been performed in recent years, the giving of gifts or wedding favors to the guests. The wedding favor is a symbolic memento given to friends and relatives at the reception in appreciation of their help and support during the wedding. These favors sometimes include a small card or tag with a thank-you note, and thereby replace the thank-you card that used to be mailed to the guests after the wedding. Many traditional Canadian wedding favors include chocolates or wrapped mints or almonds, and can be as elaborate as crystal or ceramic works. The Ukrainianization of these wedding favors has taken the form of refrigerator magnets in the shape of vinoks, various designs of woven wheat, small dough doves like those on the korovai, and mini korovai's.

#### Tossing the bouquet and garter

At approximately midnight when the festivities came to a close, the bride throws away her bouquet.

The bride and groom go up on stage. First, the bride throws away a part of her bouquet to all the single girls at the wedding, who have been asked to assemble in front of the stage. The bride turns away and throws her flowers backward over her shoulder. Whoever catches the bouquet is said to be next in line to get married. The groom takes a garter off the bride's leg and throws it to all the single men who have lined up to receive it. The lucky male who catches the garter has a good chance of being the next one to get married. By this time, the bride may be in her "going away" attire, which is a two-piece-dress and matching coat outfit. The bride and groom thank the people for attending and leave for a hotel.

#### Nuptial bed in a "honeymoon suite"

The reception usually ends at some point after midnight. In some instances, the bride and groom remain to celebrate until the end of the reception, and in others, they leave at an earlier time. The bride and groom commonly stay in the "honeymoon suite" of a hotel on their wedding night.

#### IV. The Post-Wedding Phase

##### Popravyny (The post-wedding party)<sup>28</sup>

The post-wedding ceremonies are called popravyny in the Edmonton area. Recently, the post-wedding reception or brunch has been often prepared for a smaller number of people than those who attended the wedding itself. Close friends, relatives and guests who come to the wedding from out-of-town tend to be invited.

#### Unwrapping the gifts

This new custom, the ritual of unwrapping the gifts, happens on the day after the wedding, when family and friends gather at the popravyny. The main focus for some is watching the bride and groom unwrap their gifts, which range from money to household goods.

#### Mock Wedding<sup>29</sup>

A mock wedding can take place at the popravyny. In Canada, this tradition has been maintained primarily in Saskatchewan. Some of my informants came from there, and one of them had a mock wedding in his wedding. After the gift opening, the bride and groom had a mock wedding performed by their friends. This ritual was one of Michael's family traditions. Six actors took part playing, a pregnant bride, her groom, her bridesmaid, the groom's man (usually the groom's man pretends to be an old man with a cane), the priest, and a little flower girl. The males and females changed roles and dressed up comically. The priest asked the pregnant bride such foolish questions as the following: "Will you vacuum all the floors, clean all the dishes, wash the laundry, and give six children to him?" Then the bride answered, "Ah no! I don't want to! Oh, yeah, I do." During the ceremony, the bride suddenly gave birth to a baby. Others tried to pull the baby from her and finally, she gave birth to a bunch of beets instead of a baby. Later, the bride threw a bouquet of flowers and vegetables while the groom threw a "garter" that was a rubber ring. This mock wedding ended up with the actors dancing with the real bride and groom and others. The actors spoke half Ukrainian and half English, so only Ukrainian people could laugh at some parts of the performance. Michael's mother planned it and Michael has actually done many mock weddings for other weddings.

This period of revelry and chaotic entertainment by the bridal party and/or friends and family of the young couple is meant to function as a parody of the actual wedding from the previous day. Specific incidents that occur in the actual wedding are dramatized and parodied as part of the mock wedding. Such an event is meant to "turn the world upside-down" and provide the guests with raucous improvised entertainment. In essence, it complements the traditional wedding as a "folk drama," as it commonly follows a basic formula (sometimes specific to the region or community) in an extra-ordinary, non-everyday fashion.

#### Abduction

This ritual can be related to pereima (interception) ceremony of the old Ukrainian wedding tradition. In Ukraine, when the groom and his entourage arrived at the bride's home for vesillia, they took part in peremia ceremony. When the groom's party approached the bride's house, the bride's male relatives and neighbours attempted to stop the groom's procession to indicate their unwillingness hand over the bride. Symbolic fighting and numerous negotiations between both sides took place

(Pravdiuk, 1970, p. 25). Only after the groom paid the price for the bride, could the groom and his party enter the bride's home. Once the groom entered the house, he had to bargain with the bride's brothers to sit beside the bride.

Several couples practiced similar rituals at their weddings. For example, after the mock wedding, Michael and Gena had an abduction ritual. Some of the groomsmen kidnapped Gena and ask Michael for ransom<sup>30</sup>. This event was a tradition in Gena's family. Michael had witnessed this event several times in Saskatoon, but according to him, it was not very common there. The men who had kidnapped the bride called Michael and gave him a list of the things that they wanted. They asked him for two bottles of vodka, three rings of kovbassa, an unmarried female's underwear, and a happy meal from Macdonald's for the bride. The kidnappers did not release Gena until Michael had satisfied all their demands.

## V. Conclusion

This study provided a detailed description of a Ukrainian Canadian wedding within the last fifteen years. This study divided Ukrainian Canadian wedding into three parts: pre-wedding phase, wedding day, and the post-wedding phase. As we reviewed in the previous chapters, some elements such as dress and the roles of the wedding attendants had changed drastically while the food, music and customs such as the perepii (ceremony with a toast) had been preserved and retained in close to their original forms with no or few notable changes. Even though some informants of this study believed that they had had a traditional Ukrainian wedding, their wedding included several major changes of the traditional wedding. These changes became standard in the Ukrainian Canadian weddings of the next generation. First, The average age for marriage had risen since 1960. Second, according to many informants, Saturday became the most popular day for a wedding because people did not have to work on this day. Third, summer weddings were by far the most popular because the weather at this time of year is warm. Fourth, the ritual of inviting guests in person to the wedding was not practiced any more. Specially printed wedding invitations were distributed by mail to family and friends. Fifth, new rituals such as the bridal shower were organized by the participants. Sixth, the tradition of re-braiding the bride's hair was not followed in this Ukrainian-Canadian wedding. Instead, the bride's hair was curled and cut short. Seventh, a photographer was hired to photograph the wedding. After the church service, the bride, groom, their parents, and the attendants left by car to go to take photographs. Eighth, the non-Ukrainian customs of tossing the wedding garter and bouquet were incorporated into this wedding. Ninth, the informant had a wedding cake, and also a *korovai*. At this wedding, the *korovai* was cut into pieces and eaten at the home of the bride on the day after the wedding. As data shows, even though, in some aspects, Ukrainian Canadian weddings are not traditional and shared many new traits in common with the contemporary Canadian wedding, Ukrainian Canadian weddings still illustrate ethnic culture of Ukrainians in Canada in its very essence, encompassing past, present and future.

<sup>1</sup> She discussed Ukrainian weddings in *Wedded to the Cause: Ukrainian-Canadian Women and Ethnic Identity 1891 – 1991* (1993) and *From sheepskin to blue jeans: A brief history of Ukrainians in Canada*. (1991). In R. B. Klymasz, R. B. (Ed.), *Art and Ethnicity: The Ukrainian Tradition in Canada*. Quebec: Canadian Museum of Civilization.

<sup>2</sup> This was the claim of a Mrs. Chisholm, addressing the Woman's Christian Temperance Union in Hamilton, Ontario, reported in *Kanadiiskyi farmer* in late 1905.

<sup>3</sup> These materials are deposited in the Ukrainian Folklore Archives at the University of Alberta.

<sup>4</sup> The bride and bridesmaids were driven around by horse and sleigh to the homes of everyone in the area. In each home, the bride bowed her head three times and said, "My father invites you and my mother invites you and I invite you to my wedding." The groom did the same in his area. About 50 to 70 neighbors and friends were asked to each wedding.

<sup>5</sup> The matron of honour was the bride's cousin, and the best man was a friend of the groom's.

<sup>6</sup> The ritual was performed a week before the wedding at the bride's home. The author did not use the term "*vinkopletennia*" in the article. During the wreath-weaving ceremony, the bride's "*titka*" [aunt] did the weaving, but the bridesmaids and all the women in the district attended. The wreath was made out of myrtle while the bride sat on a pillow. The wreath was placed on the bride's head. All the women unplaited the bride's hair,



combed it and sang songs. When the wreath was finished, the groom had to bid money to buy it, while the bridesmaids tried to drive a hard bargain.

<sup>7</sup> The groom came to pick the bride up with his team of horses, and they both rode to the church together with the bride's two attendants.

<sup>8</sup> Hardly anyone from either family came to the church service, for each family had too many things to do before the guests arrived.

<sup>9</sup> Music and clapping took place, as they were welcomed into the new reception at the groom's home. Joking and merriment took place. When the bride and groom arrived at the groom's home, people hid the bride from the groom's parents and instead, dressed up an old man like a woman. The in-laws said that they did not want the bride as she was too ugly and the bride's parents kept insisting that their daughter was beautiful and that the old woman was somebody else. There was joking and singing all this time. Finally, the true bride is allowed to come forth. She kneels before her new parents and is then invited to come into the home.

<sup>10</sup> The presentation took place before midnight. A dish was put out for presentation, and people gave change and dollar bills. Some gave small gift towels, cups and dishes. The bride and groom received seventy dollars in cash.

<sup>11</sup> The groom brought the bride and her attendants to the bride's home from the church, and they stayed at the reception in the bride's home until morning. Then they went to the groom's wedding for the whole day. When the bride arrived at the groom's home, the musicians came outside to play for them as they were coming into the house. They had to bow their heads and shake hands with everyone present. They were then led to the main place of honor at the table. Some of the foods served at the party were chicken soup, boiled chicken meat, pork, meatballs, cabbage rolls, cider, homebrew and home-made beer.

<sup>12</sup> Boychuk, V. (1994). *Porivnial'ne doslidzhennia dvokh ukrains'kykh vesil'*. Unpublished manuscript. University of Alberta. 14 pp., Cherwick, B. (1990). The Ukrainian Wedding: The effect of membership in Ukrainian cultural organizations on retention of Ukrainian wedding traditions. Unpublished manuscript. University of Alberta. 20 pp., Foty, N. (2000) *Canadian Vinkopletennia*. Unpublished manuscript. University of Alberta. 18 pp., Gaborak, C (1998). *Wedding Dress*. Unpublished manuscript. University of Alberta. 8pp., Garbera, W. (1986). *Ukrainian mixed marriages*. Unpublished manuscript. University of Alberta. 15 pp., Jabora, k, Christina. (1988). *Wedding Dress*. Unpublished manuscript. University of Alberta. 8pp. Martiuk, A. (1988). *Divych Vechir or Vinkopletennia*. Unpublished manuscript. University of Alberta. 12 pp., McDonald, L. (1995). *The Ukrainianization of Canadian Weddings*. Unpublished manuscript. University of Alberta. 19pp., McDonald, L. (1998). *Making Korovai*. Unpublished manuscript. University of Alberta. 9 pp., Osinchuk, L. (1998). *Vinkopletennia*. Unpublished manuscript. University of Alberta. 18pp., Robinson, G. (1985). *The Ukrainian-Canadian wedding*. Unpublished manuscript. University of Alberta. 27 pp., Shevchuk, L. (1982). *Sviato! Vesillia*. Unpublished manuscript. University of Alberta. 7 pp., Slawuta, J. *The Ukrainian Wedding*. Unpublished manuscript. University of Alberta. 15pp., Swarbrick, M. (1988). [Weddings] – Ukrainian rites of passage. Unpublished manuscript. University of Alberta. 12 pp., Teslyk, T. (2000). *Ukrainian-Canadian Weddings*. Unpublished manuscript 12 pp., Wasylciw, W. (1993). *Vesil'nyi khorovod: The birth of a ritual*. Unpublished manuscript. University of Alberta. 6pp., and Foty, N. O. (2003). *A Celebration of Folk Burlesque: Ukrainian Mock Weddings in Saskatchewan*. Unpublished master's thesis, University of Alberta, Edmonton, Alberta, Canada.

<sup>13</sup> *Dopyty* was the ceremony of inquiries. Once the prospective bride had been selected, the preliminary representatives of the groom and his family were chosen and sent to the prospective bride's home to determine the acceptability of their marriage proposal. *Svatannia* was the ceremony of matchmaking. Through this rite, the bride's and the groom's families confirmed the union of two families and discussed further arrangements for the wedding. *Ohliadyny* was the custom that provided the bride's family with an opportunity to verify the groom's economic situation. *Zmovyny* was the ceremony that finalized the marriage contract and arranged the details of the wedding. *Zaruchyny* was the final pre-wedding ceremony, when the marriage agreement was publically established between the two families (Maruschak, 1985, pp. 34 – 38).

<sup>14</sup> *Zaprosyny* (invitation rite) was separately performed a day before the wedding by the bride and groom, along with their *druzhky* and *boiary* (Shubravs'ka, 1970, p. 216; Zdroveha, 1974, pp. 84 – 86; Chubinskii, 1876, p. 134). *Zaprosyny* followed a specific procedure. For example, the bride and her party entered a house, the bride bowed to each person in the home, and one of the *druzhky* put a ritual loaf on the table (Chubinskii, 1876, p. 134). The bride and *druzhky* then recited the invitation three times, saying, "My father and mother invite you, and I invite you for bread, salt, and to the wedding" (Vovk, 1995, p. 241). Once the invitation had been recited, gifts were given to the bride. Then the bride and her party went to the next house.

<sup>15</sup> Various terms were used to refer to the wedding tree. According to Borysenko, *hil'tse* was used in Kyiv, Chernihiv, Zhytomyr, Kirovohrad, Odesa, Cherkassy, Voroshylovhrad, and Zaporizhia region, while *derevtse*

or *rais'ke derevtse* was used in Ivano-Frankivsk, and Chernivtsi region. Besides *hil'tse* and *derevtse*, *divuvannia* (Dnipropetrovsk and Kharkiv), *vil'tse*, *iolka*, *iol'tse*, *terentse*, *shyshka*, or *rozshynshka* (Zhytomir, Rivne, and Kherson region), and *rizka*, *sosonka*, *teremka* (L'viv and Khmelnytsky region) (Borysenko, 1988, p. 63).

<sup>16</sup> According to Zdoroveha, the groom had the responsibility to provide the bride with a branch for the *hil'tse* (1974, p. 87). The branch was chosen from a pine, fir, cherry, apple, or pear tree (Zdoroveha, 1974, p. 87; Pravdiuk, 1970, p. 20; Chubinskii, 1876, p. 99).

<sup>17</sup> On a Friday or Saturday, the *korovai* were prepared along with other ritual breads. For more information, see Verkhovynets', 1914, p. 220; Chubinskii, 1876, p. 215, 604; Demchenko, 1903, p. 145)

<sup>18</sup> Among many sources, Maruschak's master's thesis (1985, pp. 64 – 74) provided detailed and extensive information related to *korovai* and other ritual breads.

<sup>19</sup> According to Zdoroveha (1974), *divych vechir* gave the bride an opportunity to bid farewell to the youth of the village. Borysenko (1988) explained that the groom also had a similar ritual with the groom's friends.

<sup>20</sup> In the Old Country, the first rite of preparation on Sunday morning began with the ritual of unplaiting the braid. This ritual was performed with the attendance of the bride's family, *druzhka*, and neighbours to confirm that the entire community agreed to give her in marriage (Maruschak, 1985, p. 106). The bride was seated on a bench covered with a pillow, furs, or a table-cloths. Then the *starosty* blessed the bride. After the blessing, the bride's brother began to unplait the bride's braid. Once it had been unplaited, the *druzhky* combed her hair and sang songs. Then the hair was adorned with coins, bread, crumbs, and garlic cloves, which were believed to have magical power. The bride's hair was braided again and placed on her head in the form of a wreath. Once this ceremony had finished, the bride was dressed in a traditional wedding costume. More information can be obtained in the following literature: Chubinskii, 1876, pp. 251 – 252; Pravdiuk, 1970, p. 22; Zdoroveha, 1974, pp. 97 – 98.

<sup>21</sup> After the groom had dressed in his wedding attire, which included the embroidered shirt given to him by the bride, he was required to take part in the *proshchi* (forgiveness ceremony). First, the groom's parents blessed him with bread, salt, and an icon. Then the *starosta* led the groom by means of a kerchief into the yard, where the groom bowed to and kissed every person present. By doing so, he received a symbolic pardon from his entire family for any past transgressions (Shcherbakivs'kyi, 1952 – 1953, p. 334; Chubinskii, 1876, p. 250; as cited in Maruschak, 1985, p. 108). Only after this ritual, could the groom and his entourage leave for the bride's house. Before they left, the groom's mother blessed the groom with holy water, while the chorus sang.

<sup>22</sup> The procedure for this ritual varied throughout Ukraine (Zdoroveha, 1974, 98). This ritual began with the bride's and groom's families sitting on benches at the bride's house. Once seated, everyone was given a loaf of bread on his or her lap. "Then starosta recited a phrase: As these two children stand before their own mother, before their own father, before their uncles, before their godparents; maybe they took something from someone; maybe they did not listen to one of you, I ask you to forgive them and bless them" (Roshkevych, 1970, pp. 73 – 125; as cited in Maruschak, 1985, p. 109). Once the *starosta* had finished his recitation, the family members repeat "*Bih sviaty!*" (May the Holy God [forgive and bless you]) three times (Maruschak). Then the couple bowed to their parents three times and kissed their faces, hands, and feet thrice (Roshkevych, 1970, pp. 84 – 85).

<sup>23</sup> During the wedding procession, musicians usually played music and the entourage sang songs about the upcoming ceremony. After the church ceremony, the bride and groom went to their own homes (Zdoroveha, 1974, p. 103). In some cases, the groom went to the bride's home, had supper, and went back his home. Then he went with his entourage to the bride's house for *vesillia* (Pravdiuk, 1970, p. 23).

<sup>24</sup> Ukrainian folklorists had interest in non-official, non-elite rituals of potentially very ancient origins until the beginning of Soviet period. However, the Soviets furthered the academic tradition of ignoring religious elements because of their atheistic bias.

<sup>25</sup> In the old tradition, the ritual of greeting and blessing the bride and/or groom occurred on several occasions. When the groom and his procession arrived at the bride's home for *vesillia*, the bride's mother greeted the groom, offering him a drink of oats and water on the threshold of the bride's home. Then, the bride's and the groom's *svakhy*, who were supplied with bread, salt, and a lighted candle, placed their feet on the threshold, joined the flames of their candles, kissed, and exchanged bread (Zdoroveha, 1974, p. 112; as cited in Maruschak, 1985, p. 124). Another greeting ritual occurred when the bride and groom went to the groom's house after *vesillia*. According to Zdoroveha (1974), the groom's mother wore a sheepskin coat and held a kneading table, covered with a kerchief and grain. Shcherbakivs'kyi (1970) explained that the groom's father held bread and salt (p. 341). After the couple bowed to the parents, the father blessed the newlyweds and mother sprinkled grain behind them, wishing for the couple's wealth, health, fertility and happiness (Maruschak, 1985, p. 137). Today, these blessing and greeting rituals seemed to have been reshaped and are performed at the reception hall.

<sup>26</sup> In Ukraine, on Monday, the after the wedding day, the celebration of the consummation of the marriage continued. The bride's family was invited into the groom's house, and a supper was served in their honor. Then *perepii*, a gift-giving ceremony, took place (Vovk, 1995, p. 311; as cited in Maruschak, 1985, p. 168). The couple approached each guest to offer a drink and the guest, in turn, gave the couple a gift while drinking a toast to the couple's health (Roshkevych, 1970, p. 119). In Canada, *perepii* tends to involve offering a drink and toast while *darovannia* is for a gift-giving rite.

<sup>27</sup> It is common to have an artificial cake in western Canada. It may be because people can easily decorate the cake and also because an artificial cake is cheaper than a real cake.

<sup>28</sup> *Perezva* was the term for the post-wedding party in Ukraine. However, in Canada, *popravyny* is used for the term.

<sup>29</sup> The origin of this ritual may be traced to the *tsyhanshchyna* (Gypsy raids), which took place on Tuesday after the wedding. For the *tsyhanshchyna*, a group of men dressed up in costumes went throughout the village, stopping at the home of each wedding guest (Zdoroveha, 1974, p. 128). According to Kononenko (1999), this ritual was meant to turn the world upside-down and provide the guests with raucous improvised entertainment. Foty's (2004) master's thesis provided a detailed study of Ukrainian Canadian mock weddings in Saskatchewan.

<sup>30</sup> This is an adaptation of the tradition. At first it was the groom and his accomplices that abducted the bride.

*In this study, author explains the pattern of Ukrainian Canadian weddings during the last fifteen years. The description is based mainly on my fieldwork materials in Edmonton, Canada. I divide the Ukrainian Canadian wedding into three phases: the pre-wedding phase, the wedding day (the church service and the reception), and the post-wedding phase. For each phase, I identify the Ukrainian elements, including the symbols and rituals that can be included to express a Ukrainian identity.*

*Key words: Ukrainian Canadians, Weddings, Rituals, Ethnic Identity, Folklore.*

*В статье автор рассматривает украинскую свадьбу в Канаде в течение последних пятнадцати лет. Описание основывается, главным образом, на собственных полевых материалах, собранных в Эдмонтоне. Автор разделяет свадьбу на три этапа: предсвадебный, свадебный (богослужение и прием) и послесвадебный. В каждом этапе выделяются украинские элементы, в частности символы и обряды, которые выражают украинскую идентичность.*

*Ключевые слова: украинские канадцы, свадьбы, обряды, этническая идентичность, фольклор.*

## ТРАНСФОРМАЦІЯ СУЧАСНОГО ВЕСІЛЬНОГО ОБРЯДУ УКРАЇНЦІВ НА БОЙКІВЩИНІ

*У статті розглядається питання символіки у весільному обряді українців Бойківщини та процеси трансформації в обрядовості наприкінці ХХ – початку ХХІ ст. Простежується стійкість окремих елементів обряду. Особливо важливо, що у статті висвітлюється ціннісний аспект у ставленні сучасної людини до природи, традицій, хліба, звичаїв.*

*Ключові слова: бойки, весілля, барвінок, дівчач-вечір, культура, нація, трансформація.*

Багато дослідників культури Бойківщини приділили увагу вивченню бойківського весілля. Всі вони вважають бойківське весілля найважливішим родинним обрядом, який зберіг значущі сакральні й театральні елементи. Відзначається також, що воно має певні відмінності в Південно-Східній, Північній і Закарпатській Бойківщині.

Наше завдання – дослідити основні елементи бойківського весілля в сучасних умовах Центральної Бойківщини на конкретному прикладі Стрийщини як етнографічного центру цього краю. Для цього ми зустрілися з корінними жителями Стрийщини, які мають великий досвід організації бойківських весіль, та записали їхні розповіді про сучасне весілля. Нашими респондентами були: весільний повар Іванків Марія, розпорядник бойківських весіль Гринишин Ігор, керівник капели музикантів Грос Микола. Записи наші стали основою аналізу сучасного весілля на Стрийщині.

Весілля, як кульмінаційний момент людського життя, належить до ініціальних обрядів, що включає матеріально-символічний перехід крізь смерть і спілкування, а також є таїнством посвяти молоді у доросле життя<sup>1</sup>.

Визначальною ознакою автентичного весілля є його основні обрядодії. Передусім це вбрання молодої – нареченої і молодого – нареченого, дружбів, дружок, батьків і матерів та членів родини. Другою важливою ознакою є присутність музикантів, які виконують основні народні бойківські мелодії для співу і танців. І третя основна ознака – наявність основних страв бойківської народної кухні.

Виходячи з основного призначення весілля – родинно-громадського відзначення важливої події створення нової молодої сім'ї, – на нього запрошують рідних, друзів, сусідів та знайомих батьків і молодих. Основна частина весілля відбувається протягом двох діб (субота і неділя) і складається з кількох важливих обрядів. Відповідальність за матеріальне і організаційне забезпечення весілля лежить на батьках молодих.

Основна обрядова дія весілля починається тепер із прощання з дівочтвом. Відбувається напередодні дня шлюбу. Комплексу обрядодій наприкінці ХІХ століття притаманне збереження символічних і магічних дій переважно землеробського походження (квітання гільця, короваю, розплетення коси дівчині на ярмі, благословення батьків наречених)<sup>2</sup>. На сьогодні дівчач-вечір, чи холостяцька вечірка – це особисте бажання наречених. Якщо їм хочеться востаннє відчути себе вільним і гучно погуляти, звичайно влаштовують зустріч із друзями. У наш час на Стрийщині дівочі вечірки перестали бути виключно частиною весільного обряду. Досить поширеним став звичай проведення дівочих вечірок просто для відпочинку в колі близьких подруг без чоловіків.

Наречена може дозволити собі вільності, як зазначають респонденти: випити, поспівати, потанцювати і поговорити про минулі дні юності. Вдатися до спогадів і поділитися з подругами планами на майбутнє. Зараз стали популярними гулянки в кафе, чи на природі, або в

сауні з пивом і хлопцями-масажистами, відчувається західний варіант проведення подібного заходу. Виходячи з цього досвіду, наречена напередодні весілля, щоб намілуватися на сторонніх красивих чоловіків влаштовує таке ось стриптиз-шоу для дівчат. А можуть і обмежитись жіночим товариством<sup>3</sup>.

Як зазначає Марія Іванівна, сам сценарій може бути самим незвичайним: все залежить від бажання молодої і від її можливостей. У деяких випадках наречена влаштовує дівич-вечір за декілька днів до весілля, щоб не виглядати втомленою в день одруження. Зараз на Бойківщині прижився звичай обмінюватися з нареченою на згадку подарунками. Не обов'язково, щоб вони були супердорогими, досить невеликих маленьких подарунків-сюрпризів, але таких, які достатньою мірою відповідають смакам подружок і нареченої. Невеликі сувеніри завжди нагадуватимуть про молоде життя<sup>4</sup>.

Обряди молодіжного вечора в сучасному весільному обряді символізують прощання молодих з дівочтвом і парубкуванням. Створювана обрядом емоційна атмосфера (піснями, атрибутикою) допомагає майбутньому подружжю зрозуміти серйозність переходу в інший статус, усвідомити свої нові обов'язки не тільки один перед одним, а й перед батьками<sup>5</sup>.

Барвінковий обряд дуже давній. За значенням і символікою є тотожним коровайному обрядові, який побутував на більшості території України. Він власне і розпочинав весілля та символізував освячення шлюбу громадою і включав цілий ряд обрядових дій: збирання барвінку, материнське благословення на плетіння вінків, їх виготовлення і одягання.

У традиційному суспільстві йшли по барвінок молодіжною громадою з музикою, обов'язково молода йшла з друзками та малим хлопцем<sup>6</sup>.

У Карпатах здавна поклонялися культу вічнозеленої рослини, відгомін чого зберегли для нас традиції сімейних обрядів. Про давність походження барвінкового обряду свідчить і ритуал проголошення прощі перед завиванням вінка. Раніше тільки староста благословляв плести ("звивати") вінки і проголошував від імені молодого "прощу". Вклонявшись усім присутнім говорив: "Просить той пан молодий, насамперед Господа Бога, сестер, тіток, вуйків, нанашок, роду ближнього і дальнього. Щобисти йому благословили барвінок на вінець". Проказує тричі прощу і тричі поклоняється.

Як зазначає Остап С.Є.: "В сучасному весіллі також першим етапом являється обряд "Плетіння вінка", який проводиться в п'ятницю після обіду. Майстриня з плетіння весільних вінків – хрещена мати, або побожна жінка і не вдова плете вінок приспівуючи:

Збірная днинонька субота.  
Збирала Маруся подружок,  
Посадила їх поза стіл,  
Завдала вона їм роботу:  
Зелений барвінок складати –  
Рутяний вінок звивати.  
В долину, панянки, в долину  
Та й по червону калину  
Та й по зелений барвінок  
Молодій нашій на вінок<sup>7</sup>.

На "вінок" ("вінкоплетення") до молодої збирається здебільше молодь, навіть та, яка не запрошена на весілля. Перше той зібраний барвінок висипають на стіл і просять благословення у Бога та батьків.

Потім всі сідають за стіл з розсипаним барвінком і хрещена мати нареченої, руками якої "сама Пречиста" благословляє молоду, починає виплітати той вінок<sup>8</sup>. Для цього вона бере пучечок (стеблину) з трьох листочків-стеблин і зв'язує їх ниткою. До готового першого пучечка щільно прив'язує такий же наступний букетик барвінкового зілля. Після цього хресна мати подає почате старшій дружці. Дівчата ж тим часом розбирають барвінок, вибирають кращі листочки для вінка, складають їх на купку, з якої бере вінок плетениця.

Як зазначає, Марія Іванівна, під час плетіння віночка дівчата й молодіці співають. Спів супроводжує дійство, служить своєрідним замовлянням, щоб віночок (доля для молодих)

вдався гарним. Цікаво, що молода на весільних обрядах ніколи не співає. Від її імені, як правило, співає перша дружка.

Вийте, дівоньки, собі і мені.  
Собі звийте з рути-м'яти,  
Мені звийте з барвіночку...

Листки барвінку для весільного вінка, складають по три: один найвищий, посередині, а два менших збоку. Такі " букетики" перев'язують ниткою, туго накладають один на один, і знову перев'язують. Коли плетиво сягнуло такої якої треба довжини, то два його кінці зшивають до купи, щоб зробився обруч. Так з'являється справжня барвінкова корона для нареченої<sup>9</sup>. У деяких селах Стрийщини чіпляють ще калину.

Коли віночок закінчений, покладений на рушничку чи тарілці з вишиттям, то запрошують батьків поблагословити то плетиво. При цьому співають:

"Благословіте віночки  
Для зятенька й дочки.  
А чи вдатний,  
Зато перший і остатний..."

Батьки благословляють вінки словами: "Хай Бог ті благословит, і я благословляю!" По тому батьки кланяються і дякують дівчатам та плетениці, що прийшли, пошанували доньчине дівоцтво і виплели такий гарний вінок (долю).

Потім ці вінки зберігали в коморі у молоді. До останнього часу плетені вінки тримали над головами молодих під час церковного вінчання. Проте сьогодні майже всюди використовують корони, які дружба й дружка тримають над головами молодят<sup>10</sup>.

Барвінковий обряд в окремих селах на Стрийщині виступав у головній ролі, подекуди заміняючи коровайний, а частіше існуючи паралельно з ним.

У наші дні обряд плетіння весільного вінка, на жаль вже відходить у минуле, однак пар, які бажають провести собі цей обряд, на даний час, хоч і меншає, але все-таки батьки, бабці намагаються зберегти цю традицію.

На Стрийщині, як і в більшості регіонів і областей України, головним атрибутом весілля був весільний коровай. Весільний хліб був тим елементом, який об'єднував цілу систему весільних обрядових дій. Відповідно до усталеної коровайної традиції, крім власне короваю випікалося й багато іншого весільного хліба: гільце, калач, весільні їжачки, калачики тощо, кожен з яких виконував свою обрядову функцію у цілісній весільній драмі<sup>11</sup>.

Головним символом весілля був коровай (його відсутність на весіллі сприймалася за знак неповноцінності, навіть незаконності весілля) тому саме він слугував за атрибут найдраматичніших весільних дій: благословення молодих, покривання молоді.

Очевидно, однією з найдавніших традицій випікання короваю, слід вважати ту, коли кликали представниць з обох родів і випікали спільно один коровай під супровід пісень. Починалася церемонія виготовлення короваю під благословення матері. Добре спечений коровай символізував щасливу долю молодого подружжя, а тому жінки дбали про тісто особливо.

При вчиненні, вимішуванні короваю та виробленні тіста не допускалася навіть недобра думка, яка могла б зашкодити приготуванню обрядового хліба.

Обрядовий хліб добре випікали жінки, щасливі в подружньому житті. Вони зносили борошно, масло, яйця, що символізувало колективну опіку шлюбом молодят. І неодмінно прикрашали його барвінком, вівсом, колосками пшениці, жита, які несли глибоке символічне навантаження – мали забезпечити міцність шлюбу, щастя й добробут.

Магічною силою плодовитості наділялася вода, в якій коровайниці мили руки<sup>12</sup>.

Не дай Боже, щоб були присутні вдови, чи нещасливі в подружжі, розлучені жінки – це віщувало нещасливість в шлюбі молодих.

На сьогодні, обряд випікання короваю уже відійшов. Його частіше замовляють в кухарок, чи кондитерських пекарнях, можливо, в рідкісних випадках можна простежити випікання весіль-

ного хліба дома. За нових соціально-економічних і культурних умов сам обряд зазнає суттєвих трансформацій, хоча основа залишається традиційною.

Загалом коровайний обряд спрямований на благословення молодої сім'ї на щастя. Особливості свідчать про збереження, хоч і не в цілісності, вірувань у всемогутню силу слова, води, сонця, які продовжували і забезпечували життя. Ритуальний розподіл короваю відбувався відразу після покривання молодої і символізував єднання двох родів та прилучення до них молодих.

З давніх-давен до нас прийшов обряд викупу молодої. В день весілля молодий знає, що має приготувати викуп за свою дружину. Для хлопців він готує горілку, а молодшій сестрі молодої мусить придбати гарний подарунок інакше вона не віддасть взуття нареченої.

Після викупу молодята поверталися до хати, тричі били поклони й просили благословення у своїх батьків та рідних. "Мати дівчини кропила їх свяченою водою на щастя й розбивала тарелі з-під води до землі. Дорогою до церкви, наречені вклонялися усім, кого зустрічали, незважаючи на те, чи "знайома їм ця людина"<sup>13</sup>.

Колись, як зазначають очевидці, з решти барвінку дружки робили букети для дружбів і гостей, зараз їх просто купляють, оскільки приготування їх займає багато часу. Ще дівчата використовували його для прикрашання весільної світлиці-палатки. Для цього барвінок чіпляли навхрест над вінками і над дверима. Знак хреста на весіллі це не тільки оберіг, благословення, а й знак єднання двох начал (чоловічої вертикалі та жіночої горизонталі), тому перед молодятами на бенкеті клали одну миску на двох і дві ложки навхрест. Зараз в сучасному селі ці атрибути традиційного весілля зникли. На даний час, збережено, попри всі ідеологічні викрутаси, рушники, як символ Долі, єдиної спільної Дороги. Дівчата і нині вишивають рушники (або купують); як і у давнину купують молодому сорочку і подарунки найближчим родичам. У сучасному весіллі багато ігрових моментів, жартів, співів, але щораз менше співає молодь, бо вплив сучасної культури, глобалізаційних процесів торкнувся глибин; в бойків все частіше рідшають дії під спів пісень.

Другий етап, який виділяють очевидці, це благословення в хаті молодого. Як розповідає Стефанія Устимівна: "Перед виходом з батьківської хати наречений просить благословення. В основному благословляють тільки батьки, хоча в деяких селах Стрийщини молодий кланяється також сестрам братам, дідусям з бабцями, а то й сусідам. Є дуже багато різновидів поклону, однак найчастіше молодий кланяється тільки батькам, які стоять чи сидять з іконою або хлібом, залежно від району та традиції в родині. Наречений, вклонившись та попросивши благословення цілує ікону і хліб, а потім батьків і так тричі. Спочатку молодий просить благословення в батька, а потім в матері. Якщо крім батьків благословляють інші родичі, то вклонившись матері наречений кланяється дідам, бабам, братам, сестрам, а тоді вже дальнішій родині. Батьки ж благословивши словами роблять іконою чи хлібом символ хреста"<sup>14</sup>.

Після благословення незаміжні дівчата виводять молодого на вулицю. Вони називаються свашками, їх має бути дві і саме вони супроводжують молодого до брами молодої. На подвір'ї мама нареченого окроплює свяченою водою кропилом, зробленим з мирти перше за все нареченого, потім гостей та машини, в яких молодий та весь його почет поїде викуповувати молоду. Кроплячи, як зазначає інформаторка, мама обходить всю весільну громаду тричі за рухом сонця. Після цього свячену воду, що лишилася ллють молодому під ноги. Дуже рідко нею виливають доріжку до брами чи авто. Тарілку, в якій була свячена вода, розбивають об поріг. Тоді спереду машина молодого зі свашками, а за ними і весь супровід їдуть до молодої. Дружби в основному їдуть в машині зі старостою, старостівною та короваем, бо вони стануть основними представниками молодого в торгах за наречену<sup>15</sup>.

Третій етап – "брама". Так, в основному називають процес викупу нареченої. Назва походить від того, що дорогу перед будинком нареченої перегороджують столом, на якому обов'язково має бути ікона, пляшка горілки, м'ясні та солодкі страви. Брамку ставлять, в основному, хлопці, які живуть на вулиці, далекі друзі чи однолітки нареченої, які не є запрошеними на весілля. Хоча дуже часто в цьому дійстві беруть участь і брати та родичі молодої і запрошена молодь. Колись з боку нареченої були тільки хлопці, які й намагалися не відпустити дівчину, але тепер цей обряд на Стрийщині чисто символічний. До речі, про суму викупу та інші особливості варто поговорити заздалегідь, щоб жартівливе дійство не переросло в справжні об-

рази, а то й бійку. Очевидці кажуть, що траплялося й таке, що через непорозуміння на брамі зривалося весілля. Отже, варто знати, на скільки сприймаються жарти. Дуже важливо вчасно відчувати, щоб не перегнути палку. Як зазначила, Марія Іванівна: "Якщо будь-хто привітався за руку з протилежних сторін – торг вирішено і браму забирають. Отож, якщо ви стоїте з боку молодої, а по той бік стола ваш кращий друг, з яким ви вчора пили на парубочому вечорі, – не спішіть до палких привітів, бо за молоду можете не взяти ні пляшки. Тоді варто ховатися подальше від розлючених запорожців. Часто на брамі замість горілки можуть подати воду. Тому вміст кожної пляшки, якби надійно закритою вона не виглядала, варто не лише понюхати, а й скуштувати"<sup>16</sup>.

"Традиційно на Стрийщині грошовою одиницею для викупу була горілка, хоча зараз просять ще й гроші, але це запозичений звичай і появився лише з радянською окупацією. Зазвичай ставлять по пляшці горілки на кожен край стола і пляшку посередині. Кількість може бути збільшена, тому в багажнику варто мати принаймні ящик горілки. Також варто запастися на той випадок, якщо поставлять ще браму десь на початку чи посередині вулиці. Таке трапляється вкрай рідко, але буває," – каже Іван Михайлович<sup>17</sup>.

Молодий участі в торгах не бере. З його боку торгуються дружби та старости, а допомагає вся решта громада. Процес торгу супроводжується куштуванням горілки з обох боків. Традиційно спочатку куштують з пляшки, що була на столі, тобто зі сторони молодої. Потім дружба приносить кілька пляшок горілки, з однієї й беруть пробу. Кожна сторона намагається якомога легше сприйняти міцний напій опонента, аби показати, що градус слабенький. При цьому часто не закусують, мовляв, нема після чого. Інколи для того, щоб показати, що горілка справді не розбавлена, дружби наливають дегустатору молодої в склянку, а собі в келих-наперсток. Коли ж опоненти кажуть, що це не чесно, дружби відповідають, що домовлялися скуштувати по келиху горілки, а ось по якому ніхто не говорив, а від налитого на брамі відмовлятися не можна<sup>18</sup>.

Часто з боку молодої виводять підставну "молодуху". Основним її атрибутом є величезний живіт з подушки та лялька на руках. Часто в молодуху перевдягають чоловіків.

Коли вже нарешті сторони домовляються і забирають з-посеред дороги стіл, виходить молода. Тут вже відбувається своєрідний торг: хто до кого ближче підійде. Наречений намагається виманити майбутню дружину за браму, а наречена навпаки – притягнути нареченого якомога ближче до двору. Хто кого більше переманить на свій бік – той і керуватиме в сім'ї. Нарешті, коли вже молодята на відстані кількох кроків, наречена спочатку тричі кланяється молодому, а потім він їй. Молода причіпляє майбутньому чоловікові на ліву сторону бутоньєрку (букет з квітів), який купує наречена<sup>19</sup>.

Поклін в хаті молодої. Як зазначив інформатор, Іван Михайлович: "Після брами молода запрошує всіх до хати. Бажано, щоб не було тісно, до хати йти тільки батькам, старостам, дружбам та найближчим родичам молодого. В хаті молодята просять тричі благословення в обох батьків та родичів. Тут вже кланяються усім присутнім. Батькам по три рази, а всім решту можна й по разу. Молодята просять благословення порізно. Після цього обряду молоді виходять в двір. Тепер вже мама молодої теж окроплює молодят та гостей свяченою водою, а батько посипає цукерками, перемішаними з зерном та копійками. При цьому наречені стоять окремо: він – з дружками, вона – з дружбами. Виходячи з подвір'я, молодята тричі кланяються гостям та сусідам. При цьому варто врахувати, щоб присутні стояли перед молодятами. Якщо ж вони розташувалися, наприклад, півколом, доцільно вклонитися лівому, правому крилу та посередині. До шлюбу молодята теж їдуть порізно. Спочатку йдуть старости з хлібом, за ними наречена з дружбами, далі наречений з дружками, а потім всі гості"<sup>20</sup>.

Важливою частиною є взяття молодими шлюбу в будинку сільської ради і одержати новий статус молодого подружжя. Їх супроводжують батьки, дружби, дружки і хрещені батьки. Укладання шлюбу проходить урочисто і за народними традиціями: розстеляють весільні рушники, поздоровляють і дарують квіти, а також повинні бути хліби. Туди потрібно взяти бокал (один на двох) та пляшку шампанського. Як зазначає інформатор, при собі варто мати 100 гривень на різні додаткові витрати. Сама процедура шлюбу триває до 10 хвилин і ви вже виходите з іншого боку з свіжими печатками в паспортах та новим документом одним на двох. Робите знімку на пам'ять, і тепер ви офіційно чоловік і дружина. Однак за традицією до церкви молодята ще їдуть в різних машинах<sup>21</sup>.



Вінчання у весільному обряді є вкрай важливою процедурою, без неї весілля не відбувалося, проте одна вона не могла слугувати, за народно-правовими уявленнями, єдиною підставою до визнання шлюбу. Однак в екстремальних ситуаціях звичай відходив на задній план, уступаючи місце церковному шлюбові. До таких екстремальних випадків можна віднести, по-перше, бідняцькі, сирітські одруження, коли брак коштів змушував молодят обмежитися тільки вінчанням. По-друге шлюб проти волі батьків<sup>22</sup>.

Вінчання можна вважати необхідним компонентом весільно-шлюбного комплексу, що, попри все, зрісся з суто світськими обрядодіями і навіть значною мірою набув, за словами В.К.Борисенко, специфічних елементів магічного і символічного характеру<sup>23</sup>.

Тому дуже важливою частиною автентичного бойківського весілля є недільний обряд вінчання в сільській церкві, який супроводжується великою кількістю обов'язкових дійств.

Історичні відомості дають підставу вважати, що церковне вінчання й офіційне освячення санкціонування шлюбу в давніші часи безпосередньо не поєднувалося з народною весільною обрядовістю і нерідко було відокремлене від неї в часі, хоча згодом воно органічно вросло в неї, стало одним з її обрядових актів і навіть увійшло до системи ритуальних і магічних дійств та ворожін (наприклад, тримання нареченою цілушки хліба в пазусі під час самого вінчання, яку наречені з'їдали, виходячи з церкви, та ін.)<sup>24</sup>. В XIX – XX ст. українці Бойківщини ідучи до церкви брали ікони: "молодий – Ісуса, а молода – Матір Божу", а на сьогодні лише в окремих селах Стрийщини зберігся цей звичай. Сама церемонія шлюбу відбувається дуже тепло, оскільки ви в священика єдині і найулюбленіші в цей день, платня священику в давні часи була переважно натуральною або грошово-натуральною: поросся, яйця, борошно. На даний час тільки грошовою і обов'язково з пожертвою на храм<sup>25</sup>. Після цього священик повинен був здійснити " оповідь " у церкві, тобто кілька разів на службі Божій оголосити про майбутній шлюб, розпитуючи у присутніх, чи ніхто не проти, чи не має причин, які б завадили укладанню шлюбу. Ця процедура має назву на усіх теренах Бойківщини "заповідь". Перед вінчанням і зараз, і в давнину молоді обов'язково сповідалися і причащалися, а також благословляли іконами, і такі ікони мали в народі назву "благословення"<sup>26</sup>.

Як бачимо, при усій різноманітності окремих елементів благословення, сталими атрибутами є хліб, ікони, які мають абсолютно символіко-юридичне навантаження.

Усі ці факти свідчать про те, що очевидно, не варто протиставляти вінчання весіллю, а доцільно розглядати весільний обряд як своєрідний звичаєво-правовий договірно-зобов'язальний комплекс. Саме комплексність є найважливішою ознакою весільного обряду. Шлюбна звичаєва угода демонструє кілька рівнів договірно-зобов'язальних відносин: поміж молодими, поміж батьками, поміж молодими і молодіжною громадою, поміж родинами молодих і сільською громадою, поміж молодими і церквою.

З церкви молодята виходять вже разом. Наречена перечіпляє весільний букет (бутоньєрку) своєму законному чоловікові на правий бік. Ось тепер вже серйозний одружений чоловік – табу, але й нова спокуса для дівок. Потім молодята з'їдають одну цукерку на двох і кидають солодощі гостям на потіху дітям та бабцям, які теж намагаються спіймати цукерку<sup>27</sup>. Досліджуючи сучасні весільні повір'я я вкотре пересвідчуюсь, що людей, які не вірять у ці прикмети, фактично нема. Якщо є, то дуже мала кількість. Чому? Бо глобалізація руйнує певну стабільність людини – економічну, культурну. І в таких умовах віра людини тільки міцніє. Цікаво, що нині в містах, навіть більше вірять, ніж у селі, де й зародилась традиційна культура. Далі продовжує Микола Іванович, – "А потім прогулянка. З часу використання на весіллях найманих фото- відео операторів, традиційно після вінчання молоді їдуть на прогулянку. Для одних це найінтересніша частина весілля, а для інших – найвиснажливіша. Традиційно прогулянка з фотосесією найбільше до вподобання наречених. Коли ж іще відчуєш себе в центрі уваги, а майже кожна дівка то любить зараз. Не те, що колись, не було ніяких фотографів, а тим більше відеокамер. Традиційно гуляти молодята ходять в міський Стрийський парк.

Нарешті помучені, голодні, але щасливі молодята добираються до машин і весільний кортеж їде додому, де вже чекають батьки, гості та накриті столи. Нарешті, позаду опинився шалений марафон благословинь, переїздів, викупів молодої, громадських та церковних церемоній укладення шлюбу, фотографування. А там батьки уже повинні приготувати їм святкову зустріч"<sup>28</sup>. Нині їх можна зустрічати і на вулиці перед будинком, і в палатці ближче до музикантів.

Другий варіант найбільш поширений для сучасного бойківського весілля. Перед входом до весільної палатки шикуються батьки, мами та старости. Батьки тримають в руках пляшку шампанського, 2 – 6 бокалів, але якщо 2 то тільки для молодих, якщо 6 – то і для всіх батьків. Раніше молодих зустрічали горілкою. Мама тримають на рушнику хліб із сіллю, старости тримають короваї. Молоді підходять і їм кланяються тричі. Зараз в селі з'явився такий звичай, щоб молодий ніс молоду від машини на руках, мами і тати по черзі вітають молодих, стукаються бокалами і п'ють. Молодята трохи залишають у келиху і виливають через плече, далі відщипують, відкушують по кавальчику хліба, макають у сіль і їдять. Якщо обидві мами тримають по хлібині, то молоді відщипують (відкушують) від різних хлібин. Також прийнято бити бокали після виливання залишків шампанського. Одразу зазначу, що це не бойківський звичай, а поширився в другій половині ХХ ст. В сусідньому селі, Завадові, як виявилось, молодих ще таки зустрічають горілкою, здебільшого це самогон, чи навіть "борачинка" (вид самогону з цукрового буряка)<sup>29</sup>. В такому випадку вони змушені випити по три чарки горілки, практично не закушуючи. Після цього проходять до весільної зали, бо зараз стало модним винаймати сільський зал для святкувань, а дехто ще просто ставить шалаш (палатку).

Одразу розповім про звичай, коли молодих зустрічають на порозі і перед ними символічно закривають двері. На порозі неодмінно має бути овече руно, на яке мають наступити молоді, як розповіла респондентка, цей звичай був поширений в ХІХ – на початку ХХ століття, а на сьогодні він майже зник.

Отже, зустріч молодих на вулиці є традиційною, але має й свої недоліки. Якщо музиканти грають тільки на синтезаторі, музичного оформлення на вулиці не буде. А другим моментом є непередбачуваність погоди. Якщо піде дощ чи сніг, буде спека чи холод – гостей доведеться тримати на вулиці.

Зустріч молодих в шалаші, чи залі, як я зауважила, схиляється уже зараз до сучасних звичаїв. Ближче до музикантів, де є більше місця і ближче до входу ставиться столик. На цьому столі стоїть пляшка шампанського (горілки), стоять бокали (2 чи 6 штук), знову ж таки може бути хліб із сіллю, коровай. чи просто плячки – фірмова випічка бойків. Може також на столі стояти іконка. Церемонія зустрічі нічим принципово не відрізняється від "вуличної", але має позитивні сторони: гості чекають не на вулиці, музиканти завжди заграють марш для молодят, батькам для привітання можна дати мікрофон і їхні слова почують всі. На сьогодні, одним з успішних заходів є вибір тамади. Зараз побутує думка, що від нього залежить 90 відсотків успіху весілля. Тому до вибору ведучого відносяться дуже серйозно. Він відповідає за проведення бенкетного заходу. Зазвичай тамада починає свою роботу з моменту прийому гостей. Він же придумує святкові конкурси, стежить за музикою, проголошує тости, чи надає слово для них. Він же працює диктором "новин весілля", повідомляючи гостей про усі несподіванки<sup>30</sup>. Послуги тамади зараз відчутно дорогі, тому на Стрийщині намагаються запросити активного старосту, обходяться без нього, а він в свою чергу повинен бути заможним і щирим, веселим і дотепним.

Наступний етап вітання молодих (дарування, перепій). Після церемонії зустрічі батьками наступає момент, коли молодят можуть привітати і гості.

Тепер на столі для вітання молодих уже в більшості випадків присутня або тарілка, накрита серветкою, чи широкий кошичок з серветкою. Сюди гості будуть складати свої інвестиції у фонд молоді сім'ї.

Молодята щасливі і втомлені стоять за столиком, або трохи збоку, дружби розташовуються від них по обидва боки. Першими молоду сім'ю за традицією вітають батьки. Як правило, їх подарунок найбільш значущий. Далі в привітальну колону шикуються всі гості. Раніше дотримувалися жорстокої субординації по черговості вітань: батьки, бабусі з дідусями, брати і сестри, хрещені батьки і так далі, а зараз цього немає, хто швидше прийшов, той і вітає.

Музики грають марші, один дружба забирає в нареченої вже подаровані квіти і кладе їх у вази. Другому дружбові наречений передає коробки і пакунки з речовими подарунками. Дружки в цей час вішають бутоньєрки (букетики) гостям, котрі вже привітали молодят. Чемні гості за це дають їм трохи грошей. Але це ще не всі видатки грошей гостями. Порядні гості завжди підійдуть до музикантів, привітаються за руку, подякують за марш і залишать гроші.

З цього моменту починається активна робота весільних старостів. Їх, як правило, буває

двоє на весіллі. Один з боку родини молодого, другий – з родини молодої. Вони повинні гостей провести до столу. Зазвичай гості нареченого сидять напроти нареченого, гості нареченої – напроти нареченої. Окрім цього, старости повинні дуже добре знати своїх гостей і посадити їх так, щоб всі гості були хоч трохи між собою знайомі.

"Сучасні наречені, як каже Марія Іванівна, задля зручності перенесли обряд вітання молодих із кінця весільного дня до його початку. Адже невідомо, чи кожен гість буде спроможний тверезо витримати усю забаву. Краще нехай подарує те, з чим прийшов, і забавляється на славу. Відтак з'явився сучасний забобон. Усі даровані гроші наречена має зібрати на купку і сидіти на них упродовж всього дня. Це сприятиме, мабуть, так гадали ті, хто придумував, добробуту та фінансовому забезпеченню молодої сім'ї у подальшому житті"<sup>31</sup>.

Коли всі гості зайняли свої місця за святковим весільним столом, настає черга молодят. На традиційному весіллі мами молодят перев'язували їм руки вишитим рушником і заводили їх до столу. Зараз молодята самі заходять до столу за свої місця. В бойківських традиційних варіантах музичним супроводом слугує козацький марш. Тепер це вже може бути й марш Мендельсона або інша музика на вибір молодят.

Окремо хочу розповісти про сучасні звичаї в селі Голобутові. Все більше використовують струнні квартети для моменту вітання. Зазвичай молодята розташовуються чи в невеликій альтанці (якщо на вулиці), чи під квітковою аркою, десь поруч знаходиться струнний квартет, який найчастіше виконує класичні твори. Гості вітають молодих, дружки не вішають бутоньєрки, а просто мило посміхаються, старости не розсаджують гостей. Зрештою, бачимо вхідження європейських елементів у сучасне бойківське весілля<sup>32</sup>.

Початок загальної частини весілля завжди однаковий. Всюди і завжди вона розпочинається з молитви за здоров'я молодят. Це стосується і традиційних бойківських весіль, і сучасних, і, навіть модернових з європейськими елементами.

Дуже хорошою прикметою є присутність на весіллі священика. У такому випадку молитву промовляє він. Якщо його немає, тоді цей почесний обов'язок виконують старости. Вони виходять перед весільною громадою і старший промовляє молитву.

Часом, на весіллі старост немає, то молитву може промовляти найповажніший чоловік в родині. Жінка зазвичай молитву не промовляє. Це пов'язано з тим, що чоловік асоціюється в народі із священиком.

Почесне право першого тосту на весіллі має мама нареченої. Наступними йдуть тости мами нареченого, батька нареченої та батька нареченого. За звичай впродовж весілля свої вітання-тости говорять найближчі родичі, як то: бабусі і дідусі, хрещені мами та батьки тощо. Привітання-благословення батьків бувають поетичними<sup>33</sup>.

Деколи батьки вітають і простими щирими словами від душі:

"Щастя, радість і кохання хай будуть поруч кожен час  
Здійснилося оте бажання, що назавжди з'єднало Вас  
Ви поєдналися серцями і стали вдвох на рушничок  
І ми бажаєм Вам з роками гарненьких, милих діточок  
Нехай кохання не зів'яне, за це наллете нам вина  
За Вас (Ірина та Богдане) ми радо вип'ємо до дна!"<sup>34</sup>

Найбільш популярний тост серед бойківчан, який лунає на всіх весіллях є тост-марш:

"Хай Господь всевладний  
Їх охороняє,  
А Пречиста Діва  
Долю посилає.  
Щоб пізнали ласку  
Від людей, від світу  
На добро і радість  
На многії літа"<sup>35</sup>.

Переходом між першим застіллям та танцями слугує перший танець молодого подружжя. Згідно традицій минулого століття це має обов'язково бути вальс. Але, як показує практика, сучасні молодята просто не вміють його танцювати. Тому краще не мучити себе і вибрати хорошу повільну мелодію, яка близька обом молодятим. Ще одним варіантом вирішення цієї ситуації є постановочний танець. Зараз є достатня кількість хореографів, які за кількість занять можуть поставити нескладний і ефектний танець, але то вже залежить від бажання і можливостей молодят.

Перед початком танцю дружки прикрашають танцювальний майданчик створюючи образ серця чи то зі свічок, чи то з пелюсток троянд, чи в будь-який інший спосіб. Молодята заходять всередину цього серця і там танцюють. Всі весільні гості створюють велике коло навколо серця з молодим подружжям і, тримаючись за руки, танцюють. Це коло має символізувати родинне коло, єднання двох родин в одну велику, максимальну підтримку всієї родини для молодої сім'ї. Грає класичний весільний вальс. Зараз квіти і викладання серця є дещо застарілим і найзаможніші замовляють піротехніка і наприкінці танцю запалюють холодні вогні, або вистрілюють хлопаки з сердечок, які також мають піротехніки. Після танцю молодятим традиційно кричать: "Гірко!" Вони цілуються, а всі гості готуються до активних танців<sup>36</sup>.

Коровай, як неодмінний атрибут весілля, присутній завжди. Але тільки в кількох селах на Стрийщині залишилася традиція його розподілу. Як це проходить розповідає Марія Іванівна: "Короваї на весілля, як правило, два. Один випікається в родині молодого, другий – в родині молодої. Наприкінці третього застілля обидві свахи разом з дружбами починають різати коровай. Дружба говорить приблизно такий текст: "З під зеленого дуба, де барвінок в'ється, від молодого та молодої коровай шлеться. Десь там має бути стрийко (батька молодого рідний брат) з родиною. Гоп, гоп, гоп. Музиканти сто літ". В одній руці він несе кавалок короваю, а в другій тримає імпровізований дзвіночок. Музиканти виконують щось пафосне<sup>37</sup>.

Наступним етапом є так зване "розмолодичування нареченої" – знімання вельона, а зараз це носить назву кидання весільного букета.

На сьогоднішній день для завершення основної частини весільної забави практично використовують на рівних дві традиції. Це знімання вельона (розчісування, розмолодичування) – бойківський традиційний весільний звичай. А сучасними придумками в свою чергу стали кидання букета і підв'язки молодої.

Музиканти виконують пісню "Горіла сосна, палала". По центру танцювального майданчика ставиться крісло. Потім на нього кладуть подушку. На це крісло сідає наречений, наречена на коліна. Але спочатку вони танцюють під цю мелодію, і наречений мусить зловити її в танці. Всі незаміжні дівчата виходять наперед і стають в коло. Свекруха з дружками підходить до нареченої і, з допомогою дружок, знімає вельон. Після цього дістає хустину і пробує пов'язати її на голову нареченої. У сусідньому селі цей обряд виконує безпосередньо сам наречений. Після цього, чи свекруха, чи молодий дістає хустину і пробує пов'язати її голову нареченої. Остання три рази не дається. Після чого свекруха, чи молодий дарує нареченій подарунок (зазвичай це ювелірні прикраси) або кланяється вже майже невістці. Далі пов'язує хустину молодій на голову, та вже не пручається. Із зав'язаною хустиною молода піднімається з колін молодого, кланяється свекрусі, цілує її і робить з нею кілька символічних танцювальних па тримаючи свій вельон на плечі в свекрухи. Існує ще один момент, в який наречена дарує подарунки родині нареченого. Перетанцювавши зі свекрухою, молода знову кланяється йому, цілує і дарує подарунок. Ця процедура повторяється зі всіма братами та сестрами, бабусями та дідусями нареченого. Тільки, якщо в нареченого є молода незаміжня сестра – їй вельон вдягається на голову. А якщо в нареченої незаміжня сестра, наступною до танцю запрошується саме вона. Вельон, відповідно, одягається на голову. Далі наречена перетанцює з першою, другою дружкою і всіма незаміжніми дівчатами. Запрошуючи дівчину до танцю необхідно гарно поклонитись, поцілувати, одягнути вельон на голову, зробити кілька танцювальних па, знову поклонитись, зняти вельон і знову поцілувати. Перетанцювати потрібно зі всіма незаміжніми дівчатами навіть найменшого віку (навіть з дошкільнятами). Часом зустрічається звичай, згідно з яким наречена, після незаміжніх дівчат, перетанцює з неодруженими хлопцями<sup>38</sup>.

Коли молода перетанцювала зі всіма дівчатами, вона складає в кілька разів вельон і, ви-

соко тримаючи його в руці, закриває очі, крутиться на місці та кидає навмання дівчатам. Вважається, що хто з дівчат зловить, та найближчим часом вийде заміж.

В осучасненому варіанті цього звичаю нареченій знімають вельон, але кидає вона весільний букет. На такий випадок краще приготувати, максимально наближену до весільного букета копію. Справа в тому, що оригінальний весільний букет має тверду і важку пластикову ручку, яка при невдалому кидку, може заподіяти серйозну травму<sup>39</sup>.

Західна весільна мода активно пускає своє коріння і в обрядову частину бойківського весілля. Все частіше можна побачити церемонію кидання весільного букета та підв'язки молодої. Виглядає це приблизно так за словами Бойко М.В.: "всі незаміжні дівчата стають під одну стіну в одну чи дві лінії. Молода, стоячи спиною до них, закриває очі і кидає їм через плече свій весільний букет. Завдання дівчат схопити його. Хто його швидше схопить – той незабаром вийде заміж".

Після цього в коло стають всі неодружені хлопці. Молодий сідає в центрі цього кола на стільчик. Молода танцює еротичний танець, ставить ногу на стільчик молодому між ноги і високо піднімає плаття. Молодий знімає зубами з ноги підв'язку і кидає навмання нежонатим хлопцям. Хто з них зловить – той незабаром одружиться.

На бойківському весіллі після того, як молода кинула вельон, вся весільна громада разом співає "многая літа" молодим, батькам молодих, бабусям і дідусям, братам і сестрам, друзям і дружбам, старостам і старостівнам, всім гостям, які прийшли на весілля, весільним господарям і поварам, музикантам, фото та відеооператору, словом всім, хто долучився до весілля. Після цього батьки та молоді запрошують гостей до столу випити "на коня". Весілля на цьому може не закінчуватися. Активної подачі страв за столом вже не буде, але годину – дві ще можна потанцювати.

На весіллі після кидання весільного букету та підв'язки нареченої, гості та молодята танцюють спільний танець в колі<sup>40</sup>.

Після знімання вельона і зав'язування молодій хустини, часто відбувається розрізання весільного торта. Молодята, тримаючись за руки, разом беруть ніж, відрізають з торта першу скибку і кладуть її на блюдце. Це символізує їх першу спільну роботу, як молоді сім'ї. Тримавши це блюдце в руках, маленькими ложечками годують один одного цією скибкою торта. Це має символізувати, що віднині вони один одному будуть дарувати тільки солодкі хвилини. Після цього торт розрізається і ним частуються усі гості.

"Коли гості та родичі достатньо позабавлялися, надходив час прощання. Адже наступного дня новоспечена дружина мала б пригощати гостей. Колись намагалися, навіть всіляко їй в цьому перешкодити – ховали продукти, били посуд, щоб молода господиня усвідомила, що їй чекає нелегке подружнє життя. Тому закінчувалася веселість і починалося нове самостійне життя для двох молодих людей"<sup>41</sup>.

У бойківських весільних обрядах, які склалися віками, все має своє місце, своє значення, свою глибоку символіку; все налаштоване "накликати" молодятам злагоду, багатство і щасливу долю. Проте, на жаль, чимраз рідше ми зустрічаємось зі своїми весільними звичаями, чимраз частіше запрошуємо у своє життя чужоземні порядки, а разом з ними приходять зміна символів (часто їхнє забарвлення), зміна світосприйняття, світогляду. Розмаїті стрічки у вінку замінила біла "фата", барвінок у віночку молодої – гілочки мирту. І ще багато чужих нововведень встигли стати нашими і продовжують (не без нашої активної участі) приходити до нас. Вони приживаються, поширюються і впливають на наше життя. Як саме? На це у кожного своя відповідь. Але, здається, що модне осучаснення не надто пасує до нашої ментальності, рідко наша душа озивається до нього радісною луною. Напевно не знаходить там того, що записане у генетичній пам'яті, напевно підсвідомо відчуває в ньому відсутність нашої прадавньої таємничості, зворушливої душевності, величності, глибини змісту та відчуття єдності зі Всесвітом.

Етнографи пишуть, що звичаї є непорушним законом життя роду. Вони покликані, відповідно до родової особливості, формувати та оберігати людину від порушення ладу як у ній самій, суспільстві людей, онуків і правнуків. Проведення обрядових дій не може бути довільним, вони мають відповідати певним часовим змінам: у природі, суспільстві, житті роду та окремої людини. Скажімо, весільні обряди проводяться в період, що пов'язаний з астрономіч-

ними змінами в річному русі Землі й Сонця, змінами фаз місяця, впливом інших планет і сузір'їв. Родинні обряди проводяться в час вікових чи соціальних змін в житті окремої людини, сім'ї, роду. Всі ці обставини зумовлюють те, що обряд з одного боку інсценізує минуле, а з іншого – програмує майбутнє. Він сполучає в собі триєдине буття: світ пращурів, світ сучасників і світ нащадків. Він ніби є перехідним місточком, по якому земне переходить в небесне, а небесне відлунює в земному житті<sup>42</sup>.

Відродити традиції бойківської весільної обрядовості – зробити важливий крок до повернення скарбниці духовної культури, що має величезне виховне значення.

Весільна обрядовість українців належить до найбільш сталих етнокультурних явищ, у яких до наших днів збереглися архаїчні уявлення та вірування, окремі елементи різних історичних форм шлюбу та сімейних взаємин. Особливістю досліджуваного регіону є його природна віддаленість та відокремленість від промислово-економічних центрів, а тому добра збереженість норм звичаєвого права та релігійної моралі в побуті населення в цілому та у весільних обрядах зокрема. Публікація регіональних етнографічних матеріалів збагачує науково-джерельну базу української етнографії, дозволяє більш повно репрезентувати духовну спадщину народу.

Основу даної розвідки складають матеріали етнологічних експедицій автора в селах Нежухів, Завадів, Голобутів, Ланівка Львівської області. Матеріали згруповано і подано згідно з місцевим сценарієм весільного дійства, збережено умовно-діалектні особливості в назвах обрядовій та весільної атрибутики.

Весільні звичаї і обряди становлять вагомий підрозділ традиційно-побутової культури бойків. Вони мають глибоке гуманістичне спрямування, ідею утвердження високого морально-етичного статусу бойківської сім'ї, ролі та значення в ній людини. Багато архаїчних елементів і локальних різновидів, варіантів, як на мене, засвідчує давнину походження весільної обрядовості, її популярність і стійкість, незважаючи на проникнення міських елементів. Збереження та відродження традицій у сучасному побуті бойків, я вважаю, може бути чинником збагачення духовності сучасної людини, але для цього потрібно дати знання молодому поколінню.

<sup>1</sup> Цибульська О.О. Символіка образів наречених у весільній обрядовості та поезії. Диво-слово. – К., 1997. – С. 15.

<sup>2</sup> Українська етнологія. За ред. В.Борисенко. – К., 2007 – С. 348.

<sup>3</sup> Зап. автором від Бойко О.Ю. 2009 р. в с. Завадові на Стрийщині.

<sup>4</sup> Там само.

<sup>5</sup> Українська етнологія. – С. 348.

<sup>6</sup> Зап. автором від Грос М.М. 2009 р. в с. Нежухові на Стрийщині.

<sup>7</sup> Зап. автором від Кравець М.М. 2009 р. в с. Голобутові на Стрийщині.

<sup>8</sup> Зап. автором від Осташ С.У. 2009 р. в с. Нежухові на Стрийщині.

<sup>9</sup> Зап. автором від Іванків М.І. 2009 р. в с. Нежухові на Стрийщині.

<sup>10</sup> Зап. автором від Осташ С. У. 2009 р. в с. Нежухові на Стрийщині.

<sup>11</sup> Цимбалістий Б. Родина і душа народу // Українська душа: – К., 1992. – 36 с.

<sup>12</sup> Українська етнологія. – С. 342 – 343.

<sup>13</sup> Зап. автором від Іванків М. І. 2009 р. в с. Нежухові на Стрийщині.

<sup>14</sup> Зап. автором від Осташ С.У. 2009 р. в с. Нежухів на Стрийщині.

<sup>15</sup> Там само.

<sup>16</sup> Зап. автором від Іванків М.І. 2009 р. в с. Нежухові на Стрийщині.

<sup>17</sup> Зап. автором від Зомбик І.М. 2009 р. в с. Завадові на Стрийщині.

<sup>18</sup> Зап. автором від Олексин Л.М. 2009 р. в с. Завадові на Стрийщині.

<sup>19</sup> Зап. автором від Зомбик І.М. 2009 р. в с. Нежухові на Стрийщині

<sup>20</sup> Там само.

<sup>21</sup> Там само.

<sup>22</sup> Гримич М. Вінчання у весільній обрядовості українців другої половини XIX – початку XX ст. // Етнічна

історія народів Європи. Вип. 27.– 2007.

<sup>23</sup> Борисенко В.К. Весільні звичаї та обряди на Україні. – К., 1988. – С. 71 – 72.

<sup>24</sup> Здоровега Н.І. Нариси народної весільної обрядовості на Україні. – К., 1974. – С. 56.

<sup>25</sup> Зап. автором від Іванків Л.В. 2009 р. в с. Нежухові на Стрийщині.

<sup>26</sup> Там само.

<sup>27</sup> Там само.

<sup>28</sup> Зап. автором від Бойко О.Ю. 2009 р. в с. Голобутові на Стрийщині.

<sup>29</sup> Там само.

<sup>30</sup> Зап. автором від Бойко Ю.Г. 2009 р. в с. Нежухові на Стрийщині.

<sup>31</sup> Зап. автором від Іванків М.І. 2009 р. в с. Нежухові на Стрийщині.

<sup>32</sup> Зап. автором від Бойко О.Ю. 2009 р. в с. Голобутові на Стрийщині.

<sup>33</sup> Там само.

<sup>34</sup> Там само.

<sup>35</sup> Там само.

<sup>36</sup> Зап. автором від весільних гостей 2009 р. в с. Нежухів на Стрийщині.

<sup>37</sup> Там само.

<sup>38</sup> Зап. автором від Грос. М.І. 2009р. в с. Завадові на Стрийщині

<sup>39</sup> Зап. автором від Кубик С.І. 2009 р. в с. Голобутові на Стрийщині.

<sup>40</sup> Там само.

<sup>41</sup> Зап. від Іванків М.І., 1964 р.н. жительки села Нежухів на Стрийщині.

<sup>42</sup> Микола Ткач "Диво роду". – К., 1995. – С. 28.

*В статье рассматривается символика в свадебном обряде украинцев Бойковщины, процессы трансформации обрядности в конце XX в. – начале XXI в. Прослеживается стойкость отдельных элементов обряда. Автор показывает ценностный аспект в отношении современного человека к природе, традициям, хлебу, обычаям.*

*Ключевые слова: бойки, барвинок, девичник, культура, нация, трансформация.*

*The question of symbolism in the Ukrainian wedding ceremony in Boikivschyna region and transformation processes of the ceremony at the end of XX – beginning of XXI centuries were examined. Stability of certain elements of ceremony were traced. Especially important that in the article the valuable aspect in attitude of modern man to nature, traditions, bread, customs was shown.*

*Key words: fairy tales, wedding, periwinkle, girls evening, culture, nation, transformation.*

## ДІЯЛЬНІСТЬ ІВАНА ГОНЧАРА У СФЕРІ ЗБЕРЕЖЕННЯ ТРАДИЦІЙНОЇ КУЛЬТУРИ

*У статті розглядається культурна та громадська діяльність Івана Гончара у сфері збереження української традиційної народної культури. Розглянуто життєвий та творчий шлях художника. Прослідковується історія створення Національного центру народної культури "Музей Івана Гончара".*

*Ключові слова: культура, мистецтво, центр, колекція, музей, альбом, художник, скульптор.*

Надзвичайно важливою проблемою для всього людства постає збереження національного розмаїття культур. Умови для збереження української культури у ХХ сторіччі були не сприятливі. Тоталітарний радянський режим намагався сфальсифікувати, знищити історію, примусити українців забути хто вони є, де їх коріння, і значною мірою це вдалося. Сьогодні український народ в умовах незалежності повертає свою історію, величні постаті людей, які були і є нашою гордістю, яких несправедливо забули, або замовчували.

Серед таких постатей гідне місце займає Іван Макарович Гончар – народний художник України, талановитий майстер і збирач народних скарбів, засновник Національного центру народної культури "Музей Івана Гончара". Не буде перебільшенням сказати, що Іван Гончар – ціла епоха в українській культурі. Через велике серце цієї людини-творця пройшло ХХ ст. з усіма його тяжкими перипетіями та неоціненними набутками. І серце майстра, увібравши й переплавивши в собі увесь біль, витворило Храм віри надії та любові до України.

Іван Макарович Гончар – видатний діяч культури, скульптор, живописець, графік, народознавець, колекціонер, заслужений діяч мистецтв УРСР (1960), Лауреат Державної премії імені Т.Шевченка (1991). Він також засновник відомого в Україні й за її межами громадського музею, який від 1960-х років став осередком українського відродження (нині Національний центр народної культури "Музей Івана Гончара").

Народився І.М.Гончар 27 січня 1911 року в селі Лип'янка Чигиринського повіту (нині Шполянського району) на Черкащині, у багатодітній селянській родині Макара та Агафії Гончарів. Родина складалася з десяти душ – батьки, дві дочки – Хросина і Дунька та шість синів – Грицько, Іван, Клим, Михайло, Василь, Семен. Був іще сьомий син Олексій та ще дитиною помер<sup>1</sup>.

Іван ріс дуже хворобливою дитиною, чим завдавав своїм батькам великого клопоту. Тому і до сільської церковно-приходської школи пішов майже в 9 років у 1919 р. Після ліквідації у 1921 р. цієї школи продовжував навчання в новій Земській школі. Мав гарну пам'ять і проявив гарний творчий хист. З перших днів у школі він був завантажений творчою роботою з оформлення класу, а на уроках малювання був прикладом для всіх учнів. На виставках його роботи, як з малюнку, так і з ліпки, займали призові місця. За це Іван Гончар неодноразово одержував подяки та грамоти. В школі та дома він ліпив, вирізував із паперу, буряків, картоплі. "Те захоплення було таке безмежне, що мені нічого цікавішого на світі не уявлялося. В ньому я знаходив сховище дитячої душі від усіляких домашніх бід та образ"<sup>2</sup>.

У 1927 році він закінчив сільську школу. У цьому ж році до села приїхав з Києва музикант, фольклорист і педагог Максим Борисович Коросташ. Помітивши в хлопцеві іскру художнього таланту, він забрав його до Києва і допоміг вступити до Художньої індустріальної школи, став для нього опікуном, вихователем і порадином<sup>3</sup>.

На квартирі у Максима Коросташа відбувалося навчання юнака. Воно було тим імпульсом, що прискорювало час його мужніння і психологічної зрілості. Слухаючи тут Олену Пчілку, Людмилу Старицьку-Черняхівську, Климента Квітку, відомих учених, етнографів, фольклористів, Іван Гончар переймався їхніми тривогами за долю національної культури.



Після закінчення школи Іван Макарович їде вчителювати у село Васильків Шполянського району на Черкащині. Пробув там недовго. Звільнився і приїхав до Києва, влаштувався на завод "Більшовик". Мав мрію стати кінорежисером, але для того, щоб вступити до Київського кіноінституту, потрібно було мати дворічний робітничий стаж, а тому комісія документи не прийняла. Він вступив до Інституту агрохімії і ґрунтознавства, бо там не було конкурсу. Не полишаючи інституту, відвідує скульптурну майстерню, де працювали відомі скульптори України – Г.Л.Пивоваров, Ю.І.Білостоцький, Б.М.Іванов. Вони входили до експертної комісії, яка 1934 року видала Івану Гончару диплом скульптора. Про цей шлях пошуку самого себе, про відчуття свого покликання він згодом напише: "Це був час, коли я після довгих блукань повернувся на широкий шлях... шлях любимого мистецтва скульптури"<sup>4</sup>.

Обрав своїм фахом скульптуру. Під час Великої Вітчизняної війни Іван Гончар – старший лейтенант, командир взводу зв'язку (1941 – 1945).

Ще в роки війни І.М.Гончар починає задумуватись над трагічним станом української культури. Було йому прикро, що Україна не має свого етнографічного музею, який мають всі культурні країни світу. "Тому я рішив, знаючи заздалегідь, що з ризиком, створити в себе в своїй квартирі етнографічний музей в мініатюрі, але з широким діапазоном показу її експонатів, з тим щоб показати, якомога широкому колу відвідувачів, показати ефективно з глибоким національним характером"<sup>5</sup>.

У 1957 році він розпочав глибоко і систематично вивчати народне мистецтво. У щоденнику пізніше І.М.Гончар залишив запис: "Моя хата стала, ніби образом України, куди приходять, як до Мекки, щоби помолитись, серцем відпочити, пожалітись і вилити сльози радості, туги і гніву за страшні лихоліття"<sup>6</sup>.

Ще під час війни художник замальовував олівцем і пензлем понівечені пам'ятки світової культури і з першого її дня вів щоденники. Перший з них загинув під час нальоту фашистської авіації. "Новий щоденник і новий альбом фронтових замальовок, – писав він, – я почав десь 12 травня 1942 року в період контрнаступу наших військ на Харківському напрямі"<sup>7</sup>. Скоріше це були не щоденники, а записники, бо в них художник не висловлював ні своїх поглядів, ні думок, ні почуттів. Скупе, не вигадане фіксування фактів. За радянського часу роботи Івана Гончара на виставку до 40-річчя Перемоги не прийняли, бо історична правда тоді підмінялася муляжними картинами тих, хто не випав з потоку ідеологічної одностайності. Це був важкий психологічний удар для нього. Можливо удари долі були б для нього не такими тяжкими, якби поруч було сімейне тепло та одностайність. "Боже, яка велика справа мати дружину чи близьких у себе дома, які б жили однією душею та однією метою"<sup>8</sup>, – пише він у стані відчаю і безнадії. Сімейне життя у нього не склалося, супутницю життя знайти так і не пощастило. І він обирає "одну правдиву любов", – творчість і діяльність зі збереження національної культури, заради якої готовий піти на найбільші випробування духу і волі. Чи не заради неї обирає ту форму самотності, яка не дозволяла йому загубитись у натовпі стандартних поглядів і почуттів – з одного боку, а з іншого – заглушити надмірним напруженням творчих сил той психологічний дискомфорт, який створився в його житті внаслідок розриву між його життєвими планами і практичним їх здійсненням у брежнєвську епоху. Його тягнуло до публічних дій всупереч усіляким заборонам. Він знаходить таку форму звернення до людської душі, яка офіційною ідеологією вважалась крамольною, – організовує в 1959 р. домашній музей, де сам проводить науково-просвітницьку і збиральницьку роботу. До свого музею Іван Гончар брав ті твори народного мистецтва, через які, на його думку, проходить найдорожчий нерв нашої історії – іконопис, народна картина, рукописна книга і стародруки, національний одяг і побутові речі, зброя і музичні інструменти тощо.

Становлення хатнього музею Івана Гончара припадає на 1957 – 1966 рр. і хронологічно збігається з періодом "хрущовської відлиги", яка стимулювала оновлення громадсько-політичного та культурного життя в СРСР. Але ці поверхові реформи не зачепили суті комуністичної системи, і, тим більше, не могли відродити занедбану народну культуру. У середині 60-х років ХХ ст. в Україні існувало близько 130 музеїв, однак у жодному з них традиційна культура українців не була представлена об'єктивно й повно. Тогочасні експозиції були заідеологізовані, а українське народне мистецтво – віддане на поталу радянському соцреалізму. Державні музеї ігнорували цілий ряд феноменальних складових українського мистецтва – зокре-

ма народну ікону та народну картину, що привело до появи "білих плям" в історії народного малярства.

Іван Гончар завжди замислювався над трагічним станом української культури. Пізніше, у 60-х роках, він запише в щоденнику: "...вже ніхто не поверне тої непоправно – жажливої втрати, яку потерпіла Україна в культурно-мистецькому надбанні за свою історію..."<sup>9</sup>

У своїй просвітницькій діяльності відвідувачам музею і слухачам своїх лекцій художник прагнув донести, що втрата національних рис у мистецтві – тяжка втрата для загальнолюдської культури, руйнування традицій і звичаїв народу дасть жахливі наслідки для майбутніх поколінь. Домашній осередок неформальної роботи Івана Гончара з відвідувачами, а особливо із студентською молоддю, не залишався поза увагою ревнителів офіційного курсу в культурі.

Довго так тривати не могло. На початку 1970-х рр. до Гончара зачастили перевірки, комісії, почалися "партійні розбори". Його попереджали, вмовляли віддати усі експонати у фонд держави, бо можуть спалити, а його вбити. "Це ж він духовний батько" дисидентів – найзапекліших антирадянських елементів, це в його хаті відбуваються конспіративні зустрічі ворогів антирадянської влади на Україні..."<sup>10</sup>

Розглянемо лише деякі факти. 1 лютого 1970 р. партком Спілки художників України розглядає персональну справу комуніста Івана Гончара. Наголошується, що він у своєму музеї веде ворожу пропагандистську діяльність, несумісну з його перебуванням у партії; своїх помилок не визнає, нестримний. 9 квітня 1971 р. райком підтвердив рішення парткому Спілки художників України від 1.02.70 р. про винесення йому догани з занесенням до особової справи. Далі йдуть документи, у яких значиться, що 28 грудня 1971 р., в день фатального убивства Алли Горської, до її одностумці, Людмили Семикіної, приїздили націоналістично настроєні особи з інших областей. Частина з них відвідала музей Івана Гончара. 25 липня 1972 р. приймається рішення про виключення Івана Гончара з членів КПРС за пропаганду антипартійних поглядів з національного питання. Партійний прес стає дедалі тяжчий. Від нього вимагають здати колекції музею, з чим він не погоджується. "Вимагати здати свій музей – це насильство над художником. Що значить забрати в мене останнє"<sup>11</sup>.

Він боляче переживав виключення з партії (1972 р.) "за антипартійну діяльність", більш ніж десятилітнє "відлучення" від офіційної праці. Він писав: "...мої творчі доробки ось уже 4-й рік не сприймаються, замовлень не дається. Навіть ті твори, що стояли в музеях, знімаються з експозиції. По суті я, як митець, ізольований від народу"<sup>12</sup>.

І.М.Гончар захищався, пишучи заяви-пояснення в партійні органи, але натикався на нерозуміння. Він ставив питання не про відновлення членства в партії, а про торжество справедливості над беззаконням. В добу горбачовської перебудови вирішили переглянути справу Івана Макаровича і чи був націоналізм в його діяльності. За допомогою звернулись в Інститут історії. В результаті було визначено, що ніякої антипартійної пропаганди він не вів.

"У таких умовах дискримінації, – скаржився він, – тяжко не лише творити, а й взагалі жити... Але я знайшов у собі сили і вперто працював... і за цей період (15 років), як митець створив більше, ніж за весь творчий час... Нещодавно мені повернули партквиток. Справедливість восторжествувала"<sup>13</sup>.

Митець самозречено відстоював право людини доторкнутися до традиційної культури свого народу, і музей продовжував діяти.

Музей Івана Гончара став одним із найзначніших осередків "руху шестидесятників". Тут гартувалися погляди й переконання нині відомих політичних та культурних діячів.

Під впливом побаченого й почутого в музеї сформувалася ціла плеяда митців, які прагнули у своїй творчості продовжувати традиції українського народного мистецтва<sup>14</sup>.

На виняткове значення приватної збірки Івана Гончара вказував Б.Антоненко-Давидович: "Ця прекрасна колекція є матеріальним проявом високого духу нашого народу, який створив ці речі. Ці високимистецькі витвори фактично заперечують усі закиди у примітивізмі та обмеженості української культури. Нарід, що може так творить, має велике майбутнє"<sup>15</sup>.

Національний центр народної культури "Музей Івана Гончара" має унікальну колекцію народного мистецтва, започатковану митцем у польових експедиціях наприкінці 1950-х років.

Нині колекція музею налічує понад 20000 одиниць збереження. Серед них зокрема: тка-

нина (рушники, килими, одяг, головні убори тощо) – понад 2500 експонатів. Більшість з них XVIII – XIX ст., зібраних упродовж 1950 – 1980-х років, становлять значний науковий інтерес і мистецьку цінність. Насамперед це зібрання з Полісся, території, що зазнала значного радіаційного забруднення, а також із сіл, що нині стали околицями Києва: Троещина, Шулявка, Жуляни, Осокорки, Пирогово та інших. Окремо виділяються такі тематичні збірки, як колекція плахт з Київщини, "чернецькі рушники" з Черкащини, цілий ряд унікальних експонатів XVIII ст., виконаних рідкісними чи вже втраченими техніками вишивання і ткацтва.

Вироби з дерева – понад 250 одиниць; невелика, але цінна колекція музичних інструментів із різних регіонів України. Один із інструментів збірки – кобза – датована 1748 роком. Збірка народної кераміки нараховує більше ніж 750 виробів: від макітер, горщиків та мисок до зооморфної пластики, іграшки і кахель, представляючи всі гончарні осередки, майже усіх регіонів України у хронологічних межах XVII – другої половини XX ст. Близько 500 од. писанок, вироби з металу та скла.

Пріоритетною є збірка українських народних картин, зокрема, "Козаків-Мамаїв", а також ікон із різних регіонів України представлена переважно народною течією і хронологічно охоплює XVI – поч. XVIII століть. (понад 500 од.). Професійне малярство представлено такими іменами, як В.Кричевський, В.Маковський, П.Шевченко, А.Ждаха, О.Мурашко, О.Курилас. Колекцію графіки складають твори К.Трутовського, О.Кульчицької, Г.Нарбути, Ф.Красицького, І.Жакевича та В.Лопати. Приватна бібліотека І.М.Гончара, яка увійшла до фондів Музею, налічує близько 3 тис. українознавчих видань, стародруки та рідкісні книги. Значну наукову цінність складає архівний фонд: рукописи, листи, записники, аудіо та фотоматеріали І.М.Гончара.

Відділ творчої спадщини збирача і засновника музею, скульптора і художника І.М.Гончара органічно входить до музейної структури, доповнюючи образний ряд експонатів, адже значна кількість унікальних речей, які траплялися досліднику під час його польових етнографічних експедицій та подорожей, лишилася зафіксована лише на папері, полотні або в записниках – щоденниках.

Щоденники Івана Гончара після 1968 року – це хроніки знищення української культури. Він заповідав нащадкам знати, "якими нелюдськими засобами нас нищили"<sup>16</sup>.

Особиста бібліотека І.М.Гончара нараховує близько 2750 книг із україніки, які хронологічно варіюють від стародруків Апостола 1625 року Лаврської друкарні в Києві, Октоїха 1640 року друкарні Сльози у Львові до видань початку 90-х років XX століття.

Доповненням до колекції є 18 томів рукописного історико-етнографічного мистецького альбому "Україна й українці". Зібрані в них кілька тисяч світлин, разом із замальовками краснорядного характеру, відображають українські традиції в одязі, архітектурі, орнаменті і є чудовим ілюстрованим матеріалом для дослідників – антропологів. Матеріали для альбому Іван Гончар збирав протягом чотирьох десятиліть – від кінця 1950-х до 1993 року. Унікальні історико-документальні світлини кінця XIX – початку XX століття з багатьох сіл і міст України упорядковані ним на великих аркушах й оформлені авторськими малюнками. 18 томів альбому містять тисячі світлин, які представляють етнічну самобутність різних регіонів України. Поступово проводиться видання альбомів. На даний час ми маємо 3 видання. Перше – "Україна й українці: історико-етнографічний альбом Івана Гончара", вийшов у 2006 р., друге – "Україна й українці: Галичина, Буковина" у 2007 р., третє – "Україна й українці" – "Київщина Лівобережна". Готується до друку вихід у світ своєрідної ілюстрованої енциклопедії української минувшини стане вагомим внеском у сучасну українознавчу й етнологічну літературу, який дасть можливість теперішнім і прийдешнім поколінням віднайти, усвідомити й зберегти власну національну ідентичність.

На початку 1990-х років, коли Україна здобула незалежність, а Іван Гончар – заслужене визнання своєї творчості та просвітницької діяльності, було підняте питання про створення державного музею на засадах, запропонованих митцем.

У 1991 році, через кілька днів після того, як Президентом України був обраний Л.М.Кравчук, відбулася його зустріч з Іваном Гончаром, де обговорювалися питання створення державного музею. Було запропоновано його розміщення в одному із будинків, які належали на той час Міністерству оборони України – гарнізонній гауптвахті (зараз там знаходиться адміністрація Му-

зею Великої Вітчизняної Війни) та колишньої садиби Генерал-губернатора, де розміщувався гуртожиток Міністерства оборони України, та кілька військових адміністративних підрозділів<sup>17</sup>.

Результатом зустрічі стало доручення Президента (від 18.12.1991 р. № 6/0114-14-3) про створення музею І.М.Гончара та виділення для його розміщення будинку колишнього військового генерал-губернатора по вул. Січневого повстання, 29<sup>18</sup>.

Однак завдяки вдалим маніпуляціям чиновників усіх рангів питання про юридичне створення музею не вирішувалось. Справу Музею Івана Гончара було передано Музею історії Великої вітчизняної війни, який знаходиться на суміжній території. Івану Гончару була запропонована допомога в інвентаризації колекції, та наданні невеликої експозиційної площі для влаштування персональної виставки. Водночас вирішувалось питання про звільнення приміщень по вул. Січневого повстання, 29, їх косметичний ремонт. Проектними інститутами "Дніпроміст" та "Укрпроектреставрація" була розпочата робота над ескізним проектом пристосування будинку під виставкові зали Музею Великої вітчизняної війни. (Замовник – Музей історії Великої вітчизняної війни. Лист дир. Козлова В.А. від 28. 02. 1992 р.)<sup>19</sup>. Питання про створення музею Івана Гончара було забуто.

Митець так і не дочекався від влади конкретних дій з виділення приміщення для музею. 18 червня 1993 р. Івана Макаровича не стало. По смерті Івана Макаровича Гончара у 1993 році його зібрання та творча спадщина стали основою Державного музею І.М. Гончара, а з 1999 року – Українського Центру народної культури "Музей Івана Гончара". Директором музею став прийомний син Івана Макаровича Гончара – Петро Гончар, єдиний спадкоємець унікальної колекції, відомий художник та продовжувач справи. Нещодавно (11.03.2009 р.) УЦНК "Музей Івана Гончара" було надано статус національного і його переіменовано в Національний центр народної культури "Музей Івана Гончара".

Радикальні зміни у свідомості пострадянського суспільства вимагають докорінного реформування державної політики в галузі культури. Постає нагальна потреба випрацювання й запровадження якісно нових підходів до вивчення та стимулювання культурних процесів в Україні. Зокрема, у сфері музейної справи необхідними є переосмислення значення традиційної народної культури та вдосконалення шляхів її збереження.

Демократизація українського суспільства змушує критично переглянути характер відносин між музейним закладом та відвідувачами, роль музеїв у неформальній і додатковій освіті, вихованні молоді, розвитку галузі рекреації та дозвілля. Сьогодні музеї України мають розширювати свої "класичні" "закриті" функції установ збереження, стаючи відкритими багаточільовими осередками культури, науки, освіти та виховання відповідно до світової тенденції розвитку музейної справи: відкритий музей у відкритому суспільстві.

Однак нині ще немає усталеного, випрацюваного науково-практичного та ідеологічно-методологічного підґрунтя для роботи подібних осередків в Україні: не розроблені основні складники системи збереження, вивчення та пропаганди самобутніх явищ традиційної культури українців – від народного мистецтва, художніх промислів, громадського побуту до народних звичаїв, обрядів, фольклору тощо. Україна сьогодні не має жодного закладу культури, діяльність якого була б спрямована на дослідження поліаспектних проблем української народної культури – державні профільні установи паралізовані фінансово-економічною кризою, а громадські чи приватні обмежують поле своєї діяльності певним регіоном, окремим видом народної культури, вузькою спеціалізацією чи підпорядкованістю. Немає також галузевих установ, які б практично використовували здобутки теоретичної етнології та мистецтвознавства і виступали проміжною ланкою між академічними закладами і творчими об'єднаннями.

Саме цю прогалину прагнув заповнити Іван Макарович Гончар, створюючи наприкінці 1950-х років свій громадський Музей і закладаючи підвалини його діяльності та подальшого розвитку. Український центр народної культури "Музей Івана Гончара", що є правонаступником громадського, а згодом державного Музею І.М.Гончара. У своїй діяльності музей послуговується принципами, закладеними засновником і вкрай необхідними сьогодні в Україні, а саме: надбання української традиційної культури мають бути доступними для громадськості України, висвітлюватися повно і об'єктивно, віднаходити своє спадкоємне продовження й розвиток в усіх сферах суспільного життя.

Проблеми збереження й розвитку традиційної культури в Україні мають здобути пріорите-

ти культурницької політики держави й вирішуватися комплексно під опікою урядових структур та громадськості. Адже суспільство, яке не культивує і не береже віковичних надбань культури свого народу, приречене на деградацію, на виродження, воно ніколи не виявить прогресу, не досягне розквіту.

Створення та дослідження роботи поліфункціонального Центру – закладу нового музейного типу, в якому б органічно поєдналися науково-дослідницька діяльність високого фахового рівня, є актуальним в умовах української державності. Його повноцінна робота сприятиме активізації процесів збирання, збереження, вивчення, популяризації та розвитку традиційної народної культури.

<sup>1</sup> Гончар І.М. Щоденник. Рукопис. Меморіальний архів Національного центру народної культури "Музей Івана Гончара" (далі НЦНК), Книга надходжень (далі КН)-12927.

<sup>2</sup> Гончар І. Спогади // Пам'ятки України. – 1990. – № 1. – С. 66.

<sup>3</sup> Гончар І.М. Щоденник. Рукопис. Меморіальний архів НЦНК, КН-12927.

<sup>4</sup> Гончар І. Спогади // Пам'ятки України. – 1990. – № 1. – С. 58.

<sup>5</sup> Гончар І.М. Як це почалося. Спогади. Рукопис. НЦНК, КН-12856.

<sup>6</sup> Гончар І.М. Щоденник. Рукопис. НЦНК, КН-12802.

<sup>7</sup> Качкан В. Ключі до скарбів. Про творчість скульптора Івана Гончара. // Жовтень – 1989 – №1. – С. 84.

<sup>8</sup> Гончар І. Спогади. // Пам'ятки України. – 1990. – № 1. – С. 58.

<sup>9</sup> Гончар І.М. Щоденник. 15 лютого 1968 р. Рукопис. Меморіальний архів НЦНК, КН-12802.

<sup>10</sup> Бушак С. Великий подвижник. // Народна творчість та етнографія. – 2001. – № 4. – С. 80.

<sup>11</sup> Микитенко С. Дім, де відроджуються серця: про Івана Макаровича Гончара – заслуженого діяча мистецтв УРСР, лауреата Державної премії УРСР ім. Т.Г. Шевченка. // Освіта. – 1991. – 25 січня. – С. 67.

<sup>12</sup> Гончар І.М. Заява до парткомісії ЦК КПУ (чернетка). Рукопис на одному арк. НЦНК, Акт № 178.

<sup>13</sup> Лівня А. Біля цілющого джерела. Про збирача зразків українського народного мистецтва, скульптора Івана Макаровича Гончара. // Ранок. – 1965. – №7. – С. 2.

<sup>14</sup> Гудак І. Іван Гончар як збирач народного мистецтва // Спогади про І.М.Гончара. – К., 2007. – С. 80.

<sup>15</sup> Ясиновський В. Душа скарби прадавні береже... Про майстра народного мистецтва Івана Гончара // Трибуна лектора. – 1989. – № 5.

<sup>16</sup> Гончар І.М. Щоденник. Рукопис. НЦНК, КН-12802.

<sup>17</sup> Гайдук М. Подвижництво художника. [85 років виповнилося лауреату державної премії ім. Т.Г.Шевченка Івану Макаровичу Гончару] // Демократична Україна. – 1996. – 6 лютого. – С. 39.

<sup>18</sup> Так само.

<sup>19</sup> Кривенко Г. Подвиг Художника. [Про художника, скульптора, вченого етнографа Івана Гончара (1911 – 1993)] // Молодь України. – 11 лютого. – С. 70.

*В статье рассматривается культурная и общественная деятельность Ивана Гончара в сфере сохранения украинской народной культуры. Рассматривается жизненный и творческий путь художника. Прослеживается история создания Национального центра народной культуры "Музей Ивана Гончара".*

*Ключевые слова: культура, искусство, центр, коллекция, музей, альбом, художник, скульптор.*

*The article deals with the cultural and social activities of Ivan Honchar in the preservation of Ukrainian folk culture. Course of life and creative development of artist is analyzed. The history of the creation of the National Center of Folk Culture "Ivan Honchar Museum" is traced.*

*Key words: culture, arts, center, collection, museum, album, artist, sculptor.*

## ДОСЛІДЖЕННЯ УКРАЇНСЬКОГО КОБЗАРСТВА ДМИТРОМ ЯВОРНИЦЬКИМ

*У статті висвітлені наукові матеріали про українське кобзарство, зібрані та досліджені Д.І.Яворницьким.*

*Ключові слова: кобза, кобзарі-бандуристи, бандура, ліра, дума.*

В наукових архівних фондах рукописів і фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т.Рильського НАН України у Києві зберігаються розвідки Дмитра Івановича Яворницького про кобзарство. Документ знаходиться у фонді 8 в колекції № 2, одиниця збереження 56. Він написаний власноручно Д.Яворницьким на окремих 24-х аркушах з текстом на обох сторонах<sup>1</sup>. Ці матеріали мають велике наукове значення.

Окрім рукопису, праця "Українське кобзарство" була надрукована в катеринославському часописі "Споживач"<sup>2</sup>. В ній подано історію кобзарства, охарактеризовані музичні інструменти – кобзи, бандури, ліри. Про походження цих інструментів писав також Гнат Хоткевич<sup>3</sup>.

Д.Яворницький зазначав, що понад 900 років тому назад у місцях, де мешкають українці, жив народ, який звався половцями або куманами. Від тих половців, або куманів залишився і дійшов до наших днів так званий Кодекс 1303 року, або латино-персько-куманський словник. "В Кодексі можна знайти статтю присвячену кобзарям-музикам, тому мусили бути і самі кобзи, на яких вони грали", – писав Д.Яворницький<sup>4</sup>.

На основі різних джерел Д.Яворницький писав, що в середині XIII ст. до татар приїздив італійський посол Плано Карпіні, а трохи пізніше від французького короля Людовіка IX голландський чернець Вілтчел Рубруквис або Дьонсбург. Обидва послы залишили після себе дуже цікаві описи життя татар. Розповідаючи про музичні інструменти, які були у татар, вони писали, що при дворах татарських ханів були різні інструменти, між яких був "кабуз", тобто кобза. Окрім татар на кобзах грали турки. Цей інструмент вони називали "кабузом з однією струною"<sup>5</sup>.

Д.Яворницький вважав, що кобза була відома "угринам і венгерцям". На його думку, кобза могла потрапити до них в 1239 році, коли татари розбили половецького хана Котяна, і він із 40 тисячами чоловік втік до Угорії, де його прийняв угорський король і виділив землю для проживання<sup>6</sup>.

Вчений дійшов висновку, що коли кобза від половців-куманів перейшла до татар, турків, хорватів та угринів, то її могли перейняти українські козаки-запорожці<sup>7</sup>. У праці "Історія Запорозьких козаків" Д.Яворницький писав, що козаки часто разом із списом або шаблею носили кобзу, і не розлучались з нею ані в курені, ані в походах. Описуючи дозвілля козаків, він перерахував музичні інструменти, на яких грали кобзарі – кобзи, скрипки, вагони, ліри, басы, цимбали і зазначив, що своїми піснями вони надихали козаків на боротьбу з ворогом, прославляли наймужніших козацьких героїв, оспівували звитягу, відвагу й завзяття козаків-запорожців. В думках розповідалось про тяжкі муки турецької неволі, глибоку ненависть до іноземних завойовників. Кобзарі часто володіли знаннями народної медицини, знали як виганяти з тіла недужого пропасницю, яке зілля і коли прикладати до вогнепальної рани, які шептати слова для того, щоб спинити загоїти рану<sup>8</sup>.

Д.Яворницький розглядає також припущення про запозичення кобзи в українців поляками. Так, за часів польського короля Сигізмунда III (1588 – 1632) у великій пошані був кобзар Самійло Корецький. Про поширення кобзи в Польщі писали польські письменники: Гарницький і Гавинський<sup>9</sup>. Останній жалкував, що "славна кобза задля якоїсь лютні, закинута в куток і бриньчить там укупі з цвіркунами"<sup>10</sup>.

Кобза була відома литовському літописцю XVI століття Бреткену під назвою "кабза"<sup>11</sup>. Однак важко з'ясувати, звідкіля вона потрапила до Литви – з Польщі, чи з України.

Д.Яворницький детально описав вигляд інструмента: "Кобза трохи схожа на гітару, тільки

удвоє більша. Короб у неї не такий довгий, а більш округлий і без бокових жолобів; шия або гриф довга, пряма, без додатку з боку. На лицьовому боці коробка декілька дірочок для гучності. Струн на кобзі від 17 до 25, вони перебираються правою рукою гравця. Кобзар грає на кобзі сидячи, поставивши її сторч собі на коліна<sup>12</sup>.

Окрім кобзи запорожці знали ще й бандуру. Щодо походження останньої існують дві точки зору. Д.Яворницький зазначав, що відомий український композитор М.Лисенко писав, що бандура дуже давнього походження, бо вона схожа на музичні інструменти східних народів, наприклад, на китайську та індійську баку, на татарську бзуру, іспанську гітару, грецьку пандору, на якій грецькі співці прославляли подвиги своїх героїв. Натомість англійський вчений Гаузен, великий знавець історії музики взагалі, користуючись матеріалами кінця XVI – початку XVII століття, доводив, що бандуру вигадав інструментальний майстер Джон Гозе, який жив у Лондоні<sup>13</sup>.

На початку XVII століття бандуру знали в Німеччині. Відомий німецький мандрівник Адам Олеарій, що бував у перського шаха, писав в 1637 році, що при послах були й німецькі музики, і коли про це довідався перський цар, то він забажав послухати їхню гру. Перед ним виступили три музиканти і грали йому цілу годину. Один з них грав на бандурі<sup>14</sup>. В тому ж таки XVII столітті знали бандуру французи та іспанці. Але ніде вона так широко не була розповсюджена, як в Італії, де її знали ще з XVI століття. Із Італії бандуру занесли в Польщу. Відомо, що при капелах польських королів завжди було багато італійських музик. Коли король Сигізмунд I (1506 – 1548) вдруге одружився на міланській князівні, на весіллі грали італійські музики.

Після смерті Стефана Баторія (1575 – 1585) у нього в кімнаті знайшли декілька скринь, повних різних музичних інструментів, серед яких були і кобзи<sup>15</sup>. Напевне з Польщі бандура перейшла на Україну, і подалу почала витісняти кобзу, і нарешті стала настільки популярною, що кобзу почали забувати.

Як зазначає Д.Яворницький, бандура конструктивно та ж сама кобза, тільки вдосконалена, що робить її звучання, кращим і багатшим<sup>16</sup>. Незважаючи на зовнішню подібність, бандура й кобза – зовсім різні інструменти як за походженням, так і за способом гри. Кобза має серед своїх родичів лютню, гітару та інші струнні щипкові інструменти, на грифі яких струни притискаються, у той час як традиційна бандура є спорідненою з давніми шоломовидними гусями і не розрахована на вкорочення струн пальцями лівої руки.

Окрім цих двох інструментів здавна відома реля або ліра – дерев'яна скрипка з трьома струнами; спереду на одному боці є три дерев'яні кілочки, на які начіплюють три струни; на другому боці – 11 дерев'яних притискувачів, які лірник перебирає лівою рукою; ззаду коробка прироблена залізна ручка, яку лірник крутить правою рукою і яка має призначення – крутить колісце, до якого торкається струна і замінює смичок; при обкручуванні колісця всі три струни гудять в унісон<sup>17</sup>.

Д.Яворницький зазначав, що одне з найдавніших зображень ліри було у Візантії, де знаходився псалтир з мініатюрами. На одній з них був зображений цар Давид з лірою у руках в оточенні 25 музикантів. По краях мініатюри був напис: "Цар Давид складає псалтир"<sup>18</sup>.

З рукописів Д.Яворницького дізнаємося, що один з видатних російських музикознавців М.Привалов доводив, що ліра вперше з'явилась в Західній Європі. Потім інструмент перейшов до Польщі, звідти – в Україну, і далі – на північ Росії. Як зазначав Д.Яворницький, думку М.Привалова поділяли й інші історики музики<sup>17</sup>. Першу звістку про ліру в Україні подає київський учений чернець XVII ст. Памва Беринда в своєму творі "Азбуковник"<sup>20</sup>.

З XVIII століття залишилось багато гравюр з намальованими на них лірами і з різними під ними віршами:

"Держи в руках книгу ниже  
Чтоб видеть можно ближе,  
Буду я в рыле играть,  
А по книге стану припевать.  
Ты по своей, matka, охоте,  
В рыле играешь по ноте...  
Ах та меня утешаешь,  
Что хорошо в рыле играешь"<sup>21</sup>.

З'явившись в Україні, ліра почала потроху витіснити бандуру і кобзу. З 60-х років XIX ст. чимало кобзарів, які грали на кобзі чи бандурі почали грати на лірі.

Мандруючи українськими землями, Д.Яворницький збирав та вивчав фольклорні, етнографічні матеріали. У його спадщині є багато записів пісень та дум, більшість з яких зберігаються в особистих фондах вченого.

Кобзарі та бандуристи грали й співали думи, історичні, побутові, релігійні, етико-повчальні, жартівливі та сатиричні пісні. Лірники грали теж саме, окрім історичних дум та пісень, бо в них дуже складні наспіви та програвання, яких ніяк не можна виконати на лірі. Ось одна з таких дум:

"Гей гуляв козак-нетяга сім год і чотири  
Та потеряв з-під себе три коні воронії,  
На четвертий год наvertsає,  
Козак-нетяга до города, до Черкас прибуває,  
Що на козаку – нетязі  
Три сиромязі:  
Опончина розоговая,  
Поясина хмельовая,  
Шапка-бирка,  
Зверху дірка  
Вона дощем покрита,  
А вітром підбита,  
Куди віє, туди й провіває,  
Молодого козака та й прохолоджає"<sup>22</sup>.

В думі є склад і лад, гармонія і сила. Того вимагає гра, спів, речитатив граля. Дмитро Іванович наводить історичну пісню про Саву Чалого:

"Ой був в Січі старий козак,  
На призвіще Чалий,  
Вигодував сина Саву  
Козакам на славу.  
Не до ласу було Саві  
Козаченькам дбати,  
Пішов же він до ляшеньків  
Слави добувати"<sup>23</sup>.

В пісні немає розкладу рядків і необмеженого числа голосних, як в думі, де скрізь однакова кількість голосних.

Д.Яворницький зауважував, що в колишній козацькій історії кобзарі та бандуристи мали велику вагу та силу. Первообраз кобзаря-бандуриста можна побачити в невмирущому співцеві Боянові в чудовому поетичному творі кінця XII століття "Слово о полку Ігоревім"<sup>24</sup>. Але остаточно образ кобзаря склався за часів козацтва. Вчений зазначав, що кобзарем був спочатку сліпець від природи, сліпець через хворобу (віспу, золотуху), чоловік християнської віри, який, повертаючись з неволі на Україну, часто брався за кобзу, і виливав своє лихогоренько в музиці та співах. Позбавлений очей, він жив іншим життям, духовним світом, збагачувався великими скарбами народної творчості.

Д.Яворницький зазначав, що кобзарі, товаришуючи з козаками в поході, своїми піснями та палкою грою на кобзі не раз "запалювали" козаків і вони йшли в самий вогонь пекучих баталій, а після війни кобзар першим прославляв їхні лицарські подвиги. Той же кобзар завжди піклувався про поранених та покалічених на війні товаришів, і, знаючи цілющі трави, першим подавав слабким та знесиленим допомогу. В мирні часи кобзарі виступали знавцями старовинних козацьких звичаїв та заповітів<sup>25</sup>. За кобзу бралися не тільки сліпі, а й нерідко видючі люди. На ній грали й видатні історичні особи, наприклад, полковник Семен Палій, засланий



І.Мазепою та Петром I до Сибіру. Він знаходив там собі утіху в молитвах, піснях, думках та грі на кобзі чи бандурі<sup>26</sup>.

Нерідко сама бандура була мистецьким витвором. В місті Чернігові, в музеї В.Тарновського зберігається велика бандура, виготовлена з палісандрового дерева і оздоблена слоновою кісткою.

В старих козацьких піснях і думках кобзу та бандуру завжди називають вірною подругою козака-лицаря, його подорожньою дружиною. Вона розвеселяла в тузі, примушувала забувати сум самотнього мандрівника по великому, дикому та безлюдному степу:

"А в темному лузі явір зелененький,  
Під явором коник вороненький.  
Збок коника козак молоденький,  
Схилився він та й став міркувати,  
Взяв бандуру, почав вигравати.  
Ой весело ж бандурочка грає,  
Струна струні зтиха промовляє...  
...Струни ж мої золоті,  
Грайте мені зтиха,  
Нехай козак-нетяжище  
Ти забудеш лихо..."<sup>27</sup>.

Улюбленим сюжетом народних художників було зображення козака Мамає, який грав на бандурі. Внизу картини був такий напис:

"Добрий козак на натуру,  
Добре грає на бандуру...  
Сидить козак під вербою,  
Держить кобзу під полою,  
Та у кобзу, затинає,  
Свою жінку проклинає:  
"Чужі жінки, як ластівки,  
Моя жінка, як жидівка"<sup>28</sup>.

В таких записах мова не спічня-бандуриста, а козака-вояки. Це ясно видно в думі про смерть козака серед степу після жорстокого бою:

"Ось на могилі козак старесенький,  
Як голубонько сивесенький,  
Він у кобзу грає-виграє  
Голосом співає.  
Кінь коло нього порубаний, постріляний,  
Ратище поламане,  
Піхви без шаблі булатної,  
Тільки й зостається бандура порожня.  
Козак сердега люлечку потягає,  
У кобзу грає-виграє,  
Жалібно співає:  
Гей, братці, пани-молодці,  
Козаки запорожці,  
Коли б мені бог поміч старі ноги розправляти,  
За вами поспішати,  
Може б я ще здужав на останню віру вам заграти,  
Голосно заспівати!  
Нехай би моя кобза знала,

Щоб мене рука християнська поховала.  
 Ой кобзо ж моя, дружина вірняя,  
 Бандура моя мальована,  
 Де ж мені тебе діти?  
 А чи в чистому степу і спалити,  
 І попілець по вітру пустити,  
 А чи на могилі положити?  
 Нехай буйний вітер по степах пролітає,  
 Струни твої зачіпає,  
 Смутненько – жалібненько грає – виграває"<sup>29</sup>.

Історична роль кобзарів закінчилась разом із скасуванням Запорозької Січі в 1775 році. Після цього кобзарями були переважно старці. Д.Яворницький зазначав, що на початку XIX століття з'явився кобзарсько-старечий цех, де були "пани майстри" або "старечі королі", і "лабзи" або учні. Коли останній складав іспит, то сходилось декілька панів-майстрів і тільки після того, як усі схвалювали гру "лабзи", він ставав артистом<sup>30</sup>.

Д.Яворницький зазначав, що на XII археологічному з'їзді в Харкові, коли бідних сліпих артистів узяла під свою руку графиня П.Уварова, кобзарям за розпорядженням Миколи II, було дозволено скрізь вільно грати й співати. Але й після того дозволу, кобзарі ще довго терпіли утиски від різних "властей на місцях"<sup>31</sup>.

Історик вважав, що вчені почали цікавитись кобзарями, бандуристами та лірниками після того, як в Росії виникла наука "етнографія". Тоді ж був складений список відомих кобзарів, бандуристів та лірників, до якого увійшло 146 чоловік. Серед кобзарів-бандуристів, які найбільше славились своєю грою та співами були Архип Никоненко з Оржиці Лубенського повіту Полтавської губернії, Андрій Шут з Олександрівки Чернігівської губернії Сосницького повіту. Великої слави здобув кобзар Остап Вересай (1803 – 1890 рр.), який народився в селі Сокирцях Прилуцького повіту Полтавської губернії. Вчений зауважував, що він був найславніший кобзар з усіх кобзарів. Його вивів у великий світ відомий професор-славіст Орест Міллер з Петербургу. Завдяки йому Вересай здобув честь грати та співати при дворі і отримав коштовні царські подарунки – золотий кубок та золоту табакерку<sup>32</sup>.

Талановитий кобзар Терентій Макарович Пархоменко, який народився в 1872 році в с. Волосківцях Сосницького повіту Чернігівської губернії, здобув освіту у старого кобзаря Гойденка. Він навчив кобзарському мистецтву свого земляка Петра Федоровича Ткаченка<sup>33</sup>.

Д.Яворницький писав, що на початок XX століття добру славу здобули три кобзарі, які народились на Слобожанщині: Степан Артемович Пасюга, Грицько Семенович Кожушко, Іван Іванович Кучугура-Кучеренко<sup>34</sup>.

Відома дослідниця М.Шубравська зазначала, що вчений відіграв винятково важливу роль в житті багатьох кобзарів. Він підтримував їх матеріально, організував концерти, в яких вони брали участь. На початку концертів Д.Яворницький виступав із доповіддю або вступним словом<sup>35</sup>.

Такі концерти кобзарської музики, за ініціативи історика, відбулися у різних містах України, найчастіше в Катеринославі. До популяризації й пропаганди кобзарського мистецтва Д.Яворницький залучав відомих учених – Я.П.Новицького, М.Ф.Сумцова та інших. Гадаємо, за його рекомендацією в 1908 р. М.В.Лисенко запросив у музичну школу викладачем по класу кобзи І.І.Кучугура-Кучеренка (1878 – 1943), котрого вчений вважав найкращим кобзарем, "гордістю і славою українського народу"<sup>36</sup>.

Д.Яворницький високо оцінив репертуар І.І. Кучурги-Кучуренка. Особливо він прославився виконанням думи про смерть гетьмана Богдана Хмельницького:

"Зажурилася Хмельницького сідая голова,  
 Що при ньому ні сотників, ні полковників нема.  
 Час приходить умірати,  
 Нікому порадоньки дати.  
 Покликав він Івана Виговського,

Писаря військового:  
 "Іване Виговський,  
 Писарю військовий!  
 Скоріше біжи  
 Та листи пиши,  
 Щоб сотники, полковники до мене прибували,  
 Хоть малу пораду давали!  
 То Іван Виговський,  
 Писарь військовий,  
 Листи писав,  
 До всіх розсилав.  
 То сотники, полковники як їх прочитали,  
 Усе покидали,  
 До гетьмана Хмельницького скоріше прибували.  
 То гетьман їх добре приймає,  
 Словами промовляє:  
 "Панове молодці! Добре видбайте,  
 Собі гетьмана наставляйте,  
 Бо я старий, болю,  
 Більше гетьманом не зділю.  
 Коли хочете, панове, Антона Київського,  
 Або Грицька Миргородського,  
 Або Явилона Кропилинського  
 Або Мартина Пушкаря, Полтавського".  
 Та козаки теє зачували  
 Смутно себе почували  
 Словами промовляли:  
 "Не треба нам Антона Київського,  
 Ні Грицька Миргородського,  
 Ні Явилона Кропилинського,  
 Ні Мартина Пушкаря, Полтавського,  
 А хочемо ми сина твого Юрія, молодого,  
 Козака майстрового!"  
 "Він, панове, молодий розум має,  
 Звичаїв козацьких не знає!"  
 "Будем ми старих людей біля нього держати,  
 Будуть вони його поучати,  
 Будуть його добре поважати".  
 То Хмельницький теє почув,  
 Сідую голову низько похилив  
 Сльози пролив.  
 Скоро після того й гірше Хмельницький знемагав,  
 Прощення з всіми приймав,  
 Милосердному богу душу віддав..."<sup>37</sup>.

Дмитро Яворницький зібрав багато дум та народних пісень, дослідив історію українського кобзарства. Переважна більшість зібраних ним документів та матеріалів досі зберігається в рукописах і тому недоступна для широкого кола читачів. На нашу думку, настав час для наукового опрацювання та публікації етнографічної спадщини Дмитра Яворницького.

<sup>1</sup> Наукові архівні фонди рукописів і фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т.Рильського НАН України. (Далі ІМФЕ). – Ф. 8 – К. 2 – Од. зб. 56.

<sup>2</sup> Українське кобзарство. – "Споживач" (Катеринослав), 1920. – № 12, 13.

<sup>3</sup> Хоткевич Г. Музичні інструменти українського народу. – Харків, 2002. – 228 с.; він же: Спогади. Статті.

Світлини. – К., 1994. – 166 с.; він же: Децо про бандурників та лірників // Науковий вісник. – 1903. – № 1.

<sup>4</sup> ІМФЕ – Ф. 8. – К. 2. – Од. зб. 56. – Арк. 1.

<sup>5</sup> Там само. – Арк. 1 зв.

<sup>6</sup> Там само. – Арк. 1 зв. – 2.

<sup>7</sup> Там само. – Арк. 2.

<sup>8</sup> Яворницький Д.І. Історія запорозьких козаків: У 3т., Т.1. / Ред. кол.: П.С.Сохань та ін. – К., 1990. – С. 237 – 238.

<sup>9</sup> ІМФЕ – Ф.8. – К. 2. – Од. зб. 56. – Арк. 3.

<sup>10</sup> Там само.

<sup>11</sup> Там само.

<sup>12</sup> Там само. – Арк. 3 зв.

<sup>13</sup> Там само. – Арк. 4.

<sup>14</sup> Там само. – Арк. 4 – 4 зв.

<sup>15</sup> Там само. – Арк. 5.

<sup>16</sup> Там само. – Арк. 5 зв. – 6.

<sup>17</sup> Там само. – Арк. 6.

<sup>18</sup> Там само. – Арк. 6 зв. – 7.

<sup>19</sup> Там само. – Арк. 8 – 8 зв.

<sup>20</sup> Там само. – Арк. 8 зв.

<sup>21</sup> Там само. – Арк 9 зв. – 10.

<sup>22</sup> Там само. – Арк. 11 зв. – 12.

<sup>23</sup> Там само. – Арк. 12 – 12 зв.

<sup>24</sup> Там само. – Арк. 13.

<sup>25</sup> Там само. – Арк. 14.

<sup>26</sup> Там само. – Арк. 15.

<sup>27</sup> Там само. – Арк. 15 зв.

<sup>28</sup> Там само. – Арк. 16.

<sup>29</sup> Там само. – Арк. 16 зв. – 17.

<sup>30</sup> Там само. – Арк. 17 – 17 зв.

<sup>31</sup> Там само. – Арк. 18 зв.

<sup>32</sup> Там само. – Арк. 18 зв – 19.

<sup>33</sup> Там само. – Арк. 19 зв. – 20.

<sup>34</sup> Там само. – Арк. 20 – 21.

<sup>35</sup> Шубравська М.М. Д.І.Яворницький: Життя, фольклорно-етнографічна діяльність. – К., 1972. – С. 198.

<sup>36</sup> Там само.

<sup>37</sup> ІМФЕ – Ф. 8. – К. 2. – Од. зб. 56. – Арк. 21 – 22 зв.

*В статье освещены научные материалы по украинскому кобзарству, собранные и исследованные Д.И.Яворницким.*

*Ключевые слова: кобза, кобзари-бандуристы, бандура, лира, дума.*

*The article highlights research materials about the kobza players collected and scrutinized by D.I. Yavornytskyi.*

*Key words: kobza, kobza and bandura players, bandura, lyre, дума.*

## СВІТОГЛЯДНІ УЯВЛЕННЯ УКРАЇНЦІВ У ТРАДИЦІЙНІЙ ВЕСНЯНІЙ ОБРЯДОВОСТІ (XX – XXI ст.)

*У статті розкриваються закономірності функціонування й розвитку світоглядних уявлень українського народу та їх наукове осмислення.*

*Ключові слова: звичай, веснянки, народні традиції, ритуал, обряд.*

Науковий інтерес до українських традицій у сьогоденні нашого народу в умовах поширення "масової культури" стає все більш актуальним. Адже збереження кращих українських традицій з метою збереження духовних цінностей – це турбота про розвиток народу, його майбуття.

Об'єктом дослідження є весняний цикл календарної обрядовості в етнокультурі українського народу.

Предметом дослідження стали світоглядні уявлення українців у традиційній весняній обрядовості в XX – XXI столітті.

Мета та завдання дослідження полягає у висвітленні специфіки весняної обрядовості українців, їх світоглядних уявлень в XX – XXI столітті у процесі змін.

Свята народного річного циклу мають глибокі корені. На думку О.Потебні коріння обрядової культури українців сягають доби первісного ладу. Деякі дні впродовж року пов'язані з обрядами, які не мають прямого відношення до людини, її праці. В них можна простежити зв'язок, пов'язаний із змінами у природі, та намагання впливати на явища природи. Це обряди, пов'язані із землеробством. Так, людина навесні намагається вплинути на природу, тому з цим періодом пов'язаний цілий ряд обрядових дій.

Календарні обряди – найдавніший вид народної творчості. Зародження обрядів пов'язане з ранніми етапами розвитку людства. Календарна обрядовість є невід'ємною складовою життєдіяльності людини. З давніх часів основним заняттям українців було землеробство. Не випадково, що традиційна календарна обрядовість нашого народу носить яскраво виражений аграрний характер.

Зміни пір року супроводжувалися ритуальними діями, пов'язаними із шануванням сил природи, умилостивленням її, адже від неї залежав добробут господаря та його родини.

Після прийняття християнства князем Володимиром відбувся складний процес поєднання дохристиянських та християнських вірувань. Попередні міфологічні персонажі доповнилися євангельськими, які були здатні допомогти людині в її житті. Треба підкреслити, що під впливом християнства окремі елементи трансформувалися, але в цілому обряди зберегли свій первинний зміст та структуру.

В давнину в Україні рік розпочинався березнем: "Початок нового року в березні мав вагомий підстави: він збігався з пробудженням природи, приходом весни, початком сільсько-господарських робіт"<sup>1</sup>.

В XVI ст. початок року було перенесено на січень та запроваджено літочислення від Різдва Христового. Весняні народні обряди пов'язані з приходом господарського року: "В основі міфологічної схеми розуміння явищ природи лежить версія – весна проганяє зиму... Дух рослинності, який вмирав при посіві і воскресав у колосках нового хліба, був основою багатьох весняно-літніх календарних обрядів. Саме ритуальні дії забезпечення врожайності слугували виникненню вірувань"<sup>2</sup>.

В давнину зустріч Весни складала цілісний обряд, який наслідував окремі елементи Масниці. В народі говорять: "зиму проводжати, весну закликати". В давнину наші далекі предки

найбільше шанували весну, на честь її влаштовували святкування. "Весна – пора року від 21 березня до 23 червня, коли природа пробуджується від зимового сну й готується до нового життя, плідної творчості, – пора молодого кохання та парування. Від найдавніших часів прихід весни супроводжувався в народі різними обрядами, що мали сприяти тому збудженню сил природи. З поширенням християнства в Україні духовенство намагалося викорінювати ті поганські обряди, і то тим більше, що вони припадали переважно на Великий піст, що цілковито заперечував весняну "радість" та "веселіть". Тому дещо з тих давніх весняних обрядів перекинулося на великодній тиждень і заціліло тут майже виключно як дитячі та молодечі забави, а також як поминальні свята – дні померлих. Дещо залишилося при поодиноких святах, але збереглося в коротких формулах вітання перших весняних пташок, чи рослин, та замовляннях при тій нагоді бажання собі здоров'я та щастя на господарстві"<sup>3</sup>. До циклу дохристиянських свят, пов'язаних з приходом весни належать: звичаї викликання Весни; свято першої борозни; Свято Юрія; "Верба". В наш час збереглись лише елементи обрядів зустрічі весни.

Народний календар українського народу – це тисячолітній документ його культури, життя. Українці створили свій хліборобський календар, пов'язаний з циклами природи, в якому відмічались початок і кінець господарських робіт, час визрівання урожаю. З часів прийняття християнства давніші звичаї були поєднані з датами церковного календаря та отримали нові християнські назви. Завдяки дослідженню Б.О.Рибаківа можна зробити висновок, що розшифрований ним східний календар дає змогу визначити термін язичницьких обрядодій та ставить їх у зв'язок з розвитком рослинності<sup>4</sup>.

Досліджуючи весняний обрядовий цикл треба відзначити, що в обрядовий комплекс поряд з елементами, характерними лише для цього святкування, входять елементи загальні, які переходять із одного обрядового циклу в другий. Значення таких елементів підкреслив В.Я.Пропп<sup>5</sup>. Треба відзначити, що споріднені елементи знаходяться в обрядових діях в різноманітних варіантах та займають нерівнозначні місця. Деякі елементи поліфункціональні.

18 березня на Герасима-Шпаківника починають прилітати птахи. Для зустрічі птахів наші пращури виконували обрядові дії, які забезпечували людині здоров'я, гарний урожай. В XIX ст. на свято весняного рівнодення (22 березня) обов'язково випікали печиво – "жайворонків". На Сумщині господарки пекли "кулики", які мали форму птаха, на спині якого була розміщена пташка меншого розміру – "жайворонок". На Рівненщині господарки пекли сорок булочок-пампушок чи сорок калачів та роздавали дітям, щоб ті співали та закликали весну:

"Повиходьте, безштаньки,  
Заспівайте веснянки,  
Зимовали – не співали!  
Все ж бо весни дожидали.  
Огірки-жовтяки, –  
Старійтеся, хлопці, всі;  
Огірочки зелененькі, –  
Всі дівчата молоденькі."

В день православного свята Сорок Святих зносять сорок прутиків та вкладають їх навхрест на гніздо. Після повернення птахів із вирію розпочиналася весна. В обрядових діях заклику весни простежується магічна функція хліба. Можна зробити припущення, що в давнину в обрядові дії заклику весни входив хліб, а з часом його замінили обрядовим печивом. Коли печиво втратило своє обрядове значення, його стали пекти для дітей. Дітвора бавилась з "птахами", натикала їх на гілочки, підкидала вгору, імітуючи їх рух у повітрі. З "жайворонками" гралась впродовж дня, а потім кидали в річку чи ставок. Тексти пісень, що супроводжували ці забави, містили в собі сподівання на гарний урожай. Основні мотиви обрядових дій із "жайворонками" – очікування тепла, урожаю. Тексти пісень містять в собі прохальні інтонації, що підтверджує їх магічно-ритуальний зміст.

Поряд із звертанням до птахів у піснях поширене звертання до весни. В день свята Сорока Мучеників дівчата, вибравши високе місце (дах, пагорб), розпалювали на ньому вогнище,

водили хороводи, виспівуючи "Ой весна, мати, ходи до нас гуляти!" На Чернігівщині побутовували обряд, в якому можна простежити ритуальні дії, пов'язані з жертвоприношенням землі. З початком весни, варили горщик каші, виносили його на вулицю і закопували в землю, зверху прибивали кілком"<sup>6</sup>.

Ритуальні обрядові дійства закликів весни підтверджують визначну роль хліба, який приносять в жертву землі, сподіваючись на гарний урожай. Іноді закликаючи весну обіцянками розваг та багатства, дівчата заходили у річку, розкладали вогнище, стрибали через нього. Після обіду молодь, старші люди виходили на вулицю, виспівуючи одну з найстаріших діалогів-пісень "А ми просо сіяли". Цю веснянку-"перегук" співали дівчата в одному кутку села, а їм голосно відповідав гурт з другого кінця села. Веснянка "А ми просо сіяли" належить до найстарішого пласту весняних ігор, що поєднували рухи, пісню, тексти і імітаційну гру. Іноді під час виконання пісні імітувалися прийоми сіяння, оранки. Ці обрядові дійства підтверджують трудову теорію походження календарної обрядовості. Веснянки в Україні співають від ранньої весни до Трійці, а іноді і до Петра: "Чорнобриві дівчата, поспішивши відговітися ще на другому тижні посту, вечорами виходять на вулицю, або інше просторе місце привітати весну своїми дзвінкими веснянками"<sup>7</sup>.

Діти та молоді дівчатка не допускалися до співання веснянок. Під час розваг парубки з жартами втручаються в дівочі розваги. Гри-веснянки, що проводились гуртом молоді мали ще й магічне спрямування. В веснянках простежується бажання людини прихилити до себе добрі сили, а відвернути лихі.

"Ой ти, Сонечко, засвіти, засвіти,  
Землю-матінку пригорни, пригорни".

Дослідник О.І.Дей розподіляє веснянки на групи – стародавні, з архаїчною обрядовою функцією, та новостворені, переважно ліричного й жартівливого характеру. В деяких веснянках виразно звучать шлюбні мотиви, надії дівчат на вдале одруження. В давнину закликали весну, співаючи: "Благослови, Боже, зиму проваждати (замикати), весну закликати".

За окремими діями та піснями ми сьогодні не можемо чітко уявити цілісний обряд зустрічі весни. Але деякі елементи, які залишились, дають підстави стверджувати те, що весну закликали. Ці обрядові дії мали на меті сприяти приходові весни. Відокремившись як самостійний акт, ці обрядові дії втратили цілісність та частину аграрно-магічних функцій. З часом, трансформувались, цей звичай перетворився на гру-забаву – дитячу чи молодіжну.

Слушною є думка С.Килимника про вивчення народних традицій, що не втратило своєї актуальності і тепер. "Вивчаючи наші стародавні джерела, зокрема народну творчість та взагалі наші традиції, наука правдиво і глибоко дослідила світогляд наших пращурів дохристиянської доби. Той світогляд до деякої міри і панує й тепер, поруч християнського світогляду"<sup>8</sup>.

На Поділлі в середині ХХ ст. існував звичай співати веснянки біля церкви та на цвинтарі. Давня традиція шанування померлих родичів забезпечувала вчасний прихід весни, опікування померлих родичів живими. Звичаї, пов'язані з весняним сільськогосподарським циклом зосереджені навколо Великодня. Селяни-господарі готувались до роботи в полі завчасно. З метою очищення від усілякого зла селяни-господарі готувались до свят, постували. Під час посту заборонялись ігри, танці, співи. Треба сказати, що деякі елементи цілісних обрядів все ж таки виконувались. Ці обрядові дії мали апотропеїчні, профілактичні функції. Свято Середохрестя святкується в середу (в середині поста), вважаючи, що в ніч з середи на четвер піст переломлюється навпіл. В Україні в середу пекли середохрестя – обрядове печиво в формі хреста. Частину печива з'їдають на Середохрестя, а найбільший хрест беруть з собою в поле в той день, коли в перший раз їдуть сіяти. Поклавши хрест серед ниви орють, а дійшовши до нього з'їдають. Невеликий шматочок несуть дітям додому. В південно-східній частині України пасічники печиво освячували в церкві на Благовіщення, розтирали та всипали в мед, яким годували бджіл. Ці обрядові дії мають магічно-ритуальний зміст, вони спрямовані забезпечити добрий урожай, дати силу орачеві, коням. З часом звичай випікання з борошна хрестів трансформувалася. В деякій місцевості хрести випікають для дітей. На Хрестці (іноді навіть по снігу) сіють мак. За звичаєм мак сіють молоді дівчата та жінки, приспівуючи:

"Край долини мак, мак;  
Край широкий мак, мак –  
Мак чистий, головистий:  
Головочки, як ріпочки:  
Молодії молодочки  
Завивали головочки.  
Буде мак тут!  
Буде мак тут!"

Важливу частину обрядів, пов'язаних з польовими роботами, становили магичні ритуали закликання дощу. Про ці ритуальні дії говорять закликання, які трансформувались в дитячі пісеньки: "Чим хочеш поливай, тільки хрест подавай!"

Під час святкування Вербної Неділі, в період до Пасхальних свят, виконується ряд профілактичних обрядів. В останню перед Великоднем неділю освячують вербу. Вважається, що вона наділена магичними властивостями. Вербка – священне дерево, символ християнства. В суботу вечором, або вранці в неділю в церкві освячують вербу та роздають людям. Йдучи додому, віруючі при зустрічі пацають один одного, промовляючи:

"Не я б'ю, верба б'є:  
За тиждень Великдень!  
Будь здоровий, як вода,  
Будь багатий, як земля!"

З давніх часів вербу вважали святим деревом, наділеним чародійними властивостями. "Бити свяченою галузкою верби, що її в Галичині та Буковині звать "шуткою" – звичай ще дохристиянський: він має на меті передати тому, кого б'ють, творчої розбудженої енергії та здоров'я"<sup>9</sup>. По всій Україні з давніх часів співають веснянку "Вербова дощечка", яка проникнула анімістичним світоглядом у віру чарівного вербового мату, який повинен з'єднати долю дівчини з своїм коханим хлопцем. Здавна вербу оспівували в піснях, вона символічно поєднувалась з думками, мріями, журбою, надією, розлукою. Люди садять вербу на могилах, що символізує тугу, розпач. В народі вважають, що до літнього Миколи не можна купатися, бо з "чоловіка верба виросте" – він захворіє та помре. В деяких місцевостях на Буковині покійнику під тіло накладали вербові прутики. Магічні властивості, якими наділена верба, передаються людям, тваринам в той момент, коли її гілки дотикаються до людей чи тварин. Іноді освячену вербу давали худобі в їжу, з метою запобігання хвороб у тварин, затикали в хліву біля дверей, даху. На Харківщині запаленою гілкою верби обкурювали по чотирьох "кутках" ниву, а розламані гілки розкидали по полях. Ці обрядові дії були спрямовані на чарування майбутнього урожаю.

На Закарпатті під час грози вербу кидали у вогонь, вважаючи, що верба не дасть увійти в дім нечистій силі. Вербка символізує Небо, що тримає Сонце. Ще з дохристиянських часів в Україні існував звичай садити вербу дівчатами на виданні. В народі існує вірування: якщо верба прийметься – дівчина цього року вийде заміж.

У наших пращурів існувало вірування в чудодійну силу верби, її чарівні властивості, адже на гілочках верби оселяються душі покійників, які оберігають людину від нечистої сили. Тому хресні ходи на ниви, освячення криниць, завжди проходили із свяченою вербою.

Для глибокого розуміння розвитку народних традицій в святково-обрядовій культурі українців посідає цілий ряд малодосліджених проблем. Одна з них – це культурний симбіоз давніх пластів обрядовості з нашаруванням християнських елементів. Протистояння між віруваннями і церквою тривали впродовж століть. Можливо цей процес почався ще значно раніше, і священники на містах намагалися поєднати народні традиції з церковними, що викликало осуд прихильників православного християнства, освічених людей. Добре відома всім позиція письменника ченця Івана Вишенського. Відвідавши Україну і побачивши, як вже далеко зайшов процес проникнення первісних традицій у християнські, він у 1599 – 1600-х роках пише свої твори, послання, які об'єднані у праці "Книжка" з метою вже необхідності очищення



церкви від впливу на неї народних традицій. Він перераховує всі свята народного календаря, називаючи їх "квасом поганським".

Очевидно послання полеміста не мало великого відлуння і вже було запізнілим у часі, бо наступні етнографічні описи свят XVIII – XIX сторіч показують, що народні свята відбувались з дозволу церкви.

З метою мовної асиміляції та метою витіснення або пристосування народних текстів ще у XVIII сторіччі почалося видання релігійних пісень у так званих "Богогласниках". Доповнені і змінені, вони виходили у 1805 і 1825 роках. Церковні кошти пропонувалися для розучування віруючими. Зрозуміло, що вони були незрозумілі і не прийнятні для широких народних мас.

Наприкінці XX – на початку XXI ст., з активізацією неоязичництва дискусії навколо впливу християнства на традиційну культуру загострилися. Існує декілька поглядів на цю проблему, які часами дуже різняться. Певне коло вчених переконане, що з введенням християнства старий поганський зміст народних звичаїв християнської віри органічно ввійшов у суспільне і особисте життя наших пращурів<sup>10</sup>.

Думка очевидно є досить дискусійною. Полярну позицію займають прихильники давньої рідної віри, тобто первісних світоглядних уявлень. Вони вважають, що християнська релігія негативно вплинула на еволюцію традиційної культури українців, спричинилася до втрати системи давніх народних цінностей і духовності<sup>11</sup>.

Редагуванню і привнесенню нових ідеологічних орієнтирів піддавалися традиційні обряди і за радянського часу. Тому питання висвітлення складних кількоступеневих процесів трансформації традиційних обрядів не є ще достатньо розкритим в етнологічній науці, що певною мірою ускладнює розуміння етнокультурних явищ у сьогоденні. У 1980-х роках в академічних установах плануються історико-етнографічні дослідження регіонів України.

Свого часу грецький філософ Аристотель виводив ґенезу святково-обрядової культури людства з необхідності зміни праці й відпочинку, особливого стану душі людини у почутті радості, світосприйманні, так і етнопсихологи в XXI ст. вбачають у збереженні давніх звичаїв особливе функціональне значення святкового почуття, необхідного для життя наших сучасників.

Останній тиждень Посту за народним календарем називається Чистим. Дуже важливе значення має Чистий четвер<sup>12</sup>.

В Україні найпоширеніший звичай – очищення водою. В передпасхальний тиждень у Чистий четвер вранці необхідно скупатися в річці, купати дітей (щоб не чіплялася короста). Купатися в річці необхідно вранці, бо якщо це зробити пізніше – ворон скупає своїх дітей у воді і вона втрапить свою чудодійну силу. Той же зміст, що і очищення водою, мав обряд обкурювання. Ці засоби є найдревнішими для очищення від нечистої сили. До полудня у чистий четвер важкі роботи по господарству мусять бути закінченими. Зранку господині мастять хату зовні, призьбу вимащують жовтою глиною, а стіни – білою. За церковним календарем чистий четвер називається Страсним. В церкві відправляють "страсті". В четвер дотримуються тиші, не співають, не танцюють. Йдучи додому з церкви, слідкують, щоб не згасла запалена свічка. За давніх часів в Україні існував звичай очищуватися вогнем. Від впливу відьом протягом посту господині кожного четверга кидали поліно на горище. У чистий четвер цими полінами топили піч, віривши, що відьму "пектиме" і вона прийде в хату щось позичити. Якщо жінка зайде в хату – їй необхідно відмовити. В наш час віра у відьом збереглась майже повсюди.

У Чистий четвер сіль обертали в тканину та клали в піч, спалювали. Коли тканина згорала, сіль виймали та зберігали до Великодня. Її освячували, зберігали та використовували від хвороб.

В дохристиянську добу вважалося, що найвищими чистителями і святителями є вода й вогонь. За віруванням наших пращурів землю населяли добрі і злі сили. Добрі сили людина прихилила до себе, а лихі намагалася відганяти (заворожувала, відганяла водою і вогнем). Люди вважали вогонь "праведним сонцем". Християнська церква прийняла давнє язичницьке шанування сонця. Не випадково у Святому Письмі сказано: "Клянёмось Тобі, сонцю правди". Сьогодні на честь Сонця в церкві ми запалюємо свічки та лампадки, всі великі наші свята проводимо зі свічками – вогнем.

- <sup>1</sup> Курочкін О. Українці в сім'ї європейській. Звичаї, обряди, свята // Бібліотека українця. – К., 2004. – С. 73.
- <sup>2</sup> Українська етнологія. За ред. В.Борисенко. – К., 2007. – С. 268.
- <sup>3</sup> Онацький Є. Українська Мала Енциклопедія. – Буенос-Айрес, 1958. – Кн. 2. – С. 145–146.
- <sup>4</sup> Рыбаков Б.А. Календарь IV века из земли полян // Советская археология. – 1962. – № 4. – С. 87.
- <sup>5</sup> Пропп В.Я. Русские аграрные праздники / Опыт историко-этнографического исследования. – Л., 1963. – С. 12.
- <sup>6</sup> Соколова В. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев, белорусов. – М., 1979. – С. 75.
- <sup>7</sup> Максимович М. Дні та місяці українського селянина. – К., 2002. – С. 32.
- <sup>8</sup> Килимник С. Український рік у народних звичаях. Т. I. – Вінніпег-Торонто, 1964. – С. 64.
- <sup>9</sup> Онацький Є. Українська Мала Енциклопедія. Кн. II. – Буенос-Айрес, 1958. – С. 139.
- <sup>10</sup> Матвеева Н. Солнцеворот: праздники, обычаи, предания. Церковно-народный месяцеслов. – К., 1995. – С. 4.
- <sup>11</sup> Шаян В. Проблеми української віри. – Лондон, 1972. – С. 20.
- <sup>12</sup> Соколова В.К. Вказ. праця. – С. 101.

*В статье раскрываются закономерности функционирования и развития мировоззрения украинского народа.*

*Ключевые слова: обычай, веснянки, народные традиции, ритуал, обряд.*

*In the article the conformity of functioning and development of world outlook of Ukrainians is examined.*

*Key words: custom, vesnianka (Ukrainian folk song), traditions, rituals.*

## ЕТНОГРАФІЧНА ДІЯЛЬНІСТЬ СТЕПАНА НОСА

*У статті висвітлюються основні етапи життя та громадської діяльності С.Носа. Автор аналізує його фольклорно-етнографічну спадщину.*

*Ключові слова: етнографія, фольклор, еліта, друга половина XIX ст.*

Друга половина XIX ст. характеризується лібералізацією у сферах розвитку культури та освіти. У Києві, Чернігові, Полтаві, Ніжині, Харкові, Одесі з'являються осередки, яким була небайдужа доля української культури та мови. Відбувається процес накопичення етнографічних матеріалів. Для цього розсилаються програми з різноманітними спрямуваннями, щоб залучити до цієї роботи місцеву інтелігенцію.

Поряд з великими науковими центрами – Києвом, Харковом, з середини XIX ст. значним центром розвитку етнографічних знань був Чернігів. У цьому місті працювали О.Маркович, П.Куліш, Л.Глібов, Г.Барвінок. Зацікавленість етнографічними та фольклорними матеріалами відображена у публікаціях "Чернігівського листка" та "Чернігівських губерньських відомостях".

Помітною особистістю в середовищі чернігівської інтелігенції був Степан Данилович Ніс. Хоча в тогочасній історіографічній літературі про нього знаходимо дуже мало відомостей. Так, про нього навіть не згадали О.Піпін в "Истории русской этнографии"<sup>1</sup> та М.Сумцов у розвідці "Діячі українського фольклору"<sup>2</sup>. Згадку про С.Носа, як автора кількох нарисів, знаходимо лише в "Історії українського письменства" С.Єфремова<sup>3</sup>. Першим ґрунтовним нарисом про життя та наукову діяльність С.Носа була стаття Г. Коваленка "Очерк жизни и деятельности украинского этнографа и народного врача С.Д.Носа"<sup>4</sup>. Однак у зв'язку з обмеженими можливостями автора у цьому дослідженні існують певні біографічні неточності. Наприклад, Г.Коваленко не знає точної дати народження дослідника, подаючи "1829 р., близько 26 квітня"<sup>5</sup>. Маловідомі факти з життя С.Носа, особливо ті, що стосуються арешту та заслання, розкриває О.Соловій у статті "Нові дані до біографії С.Д.Носа"<sup>6</sup> на основі документів (докладних записок, витягу із справи Андрущенко та ін.). Із радянських вчених до постаті Степана Носа зверталася О.Коцюба, яка у статті, приуроченій до 140-річчя від дня його народження, висвітлила основні віхи життя і наукової діяльності. Особливо наголосила на ставленні Степана Носа до роботи, відзначивши його надзвичайний ентузіазм і захоплення етнографічною роботою, його любов до народної пісні<sup>7</sup>. Фольклорно-етнографічна діяльність С.Носа стала об'єктом публікації О.Бріциної. Відзначивши коло наукових інтересів дослідника, авторка подала повну бібліографію його праць. Аналізуючи доробок пошуковця-аматора, О.Бріцина наголосила на тому, що він порушував і теоретичні питання етнографії<sup>8</sup>.

Степан Данилович Ніс народився 24 квітня 1829 р. за старим стилем (7 травня за новим) в с. Понори Конотопського повіту (тепер Талалаївський район) Чернігівської губернії<sup>9</sup>. У Полтавській палаті кримінального суду служив дядько та хресний батько Степана Носа – Захарій Іванович Ніс, тому в десятирічному віці Степана віддали вчитися в Полтавську губерньську гімназію, у якій він пробув з 1839 по 1848 роки<sup>10</sup>.

У 1849 р. С.Ніс вступає на навчання на медичний факультет Київського університету. Він створює гурток любителів рідного краю та народу, який відомий як "Носовська партія"<sup>11</sup>, до якої входили 18 – 20 осіб. Зважаючи на те, що сам С.Ніс був з козацького роду, на свій гурток він переніс основи козацького устрою, в основі якого був "курінь", а члени називалися "товариші", які жили "по-братськи", і все у них було спільне<sup>12</sup>. Як наголошує Г.Коваленко, "вільний від занять час товариші проводили у вивченні рідної історії, співах та записі пісень"<sup>13</sup>. О.М.Лазаревський у своїх спогадах писав: "С.Д.Ніс здавна користувався славою етнографа, з юних літ спостерігаючи народне життя в усіх його проявах до дрібниць"<sup>14</sup>.

Закінчивши навчання, С.Ніс, як військовий лікар, бере участь у Кримській війні. У грудні 1854 р. його призначили ординатором військового госпіталю в Таганрозі. По закінченні війни в 1857 р. С.Ніс бере відпустку, поселяється в Харкові та здає екзамен на звання повітового лікаря і оператора. Після чого подав у відставку. За добру службу отримав як нагороду піврічний оклад та медаль<sup>15</sup>.

Із жовтня 1858 р. С.Носа призначили на посаду оператора Чернігівської Лікарської Управи<sup>16</sup>. Посада оператора була не дуже оплачувана<sup>17</sup>, але давала досить високе становище лікарю серед місцевої еліти та гарні перспективи на майбутнє.

С.Ніс винаймає будинок, який називає "курнем". Дещо пізніше оголошує, що "в Курінь вільно приходити будь-кому, чи то пан, чи мужик, ремісник, – аби був чесною людиною та українцем"<sup>18</sup>.

Не дивлячись на офіційне становище, С.Ніс ходив "в народному костюмі, з підбритою в кружок головою, із великими запорозькими вусами, відвідувачі Куреня почали одягатися таким же чином"<sup>19</sup>.

Курінь базувався на товариських відносинах. Його відвідувачі клали добровільні внески в спеціальні "карнавки", серед яких були на "хліб-сіль, купівлю старовинного одягу і зброї, друк народних книг"<sup>20</sup>.

Із Черніговом пов'язана найбільш активна частина наукового життя С.Носа. Він розпочинає збір і друк історичних та етнографічних матеріалів, бере участь у різноманітних українських заходах. С.Ніс часто бував у роз'їздах, мав багато знайомих, тому "почувши, що в тому чи іншому селі співають гарних пісень чи є бандурист, – він їхав і записував"<sup>21</sup>. Звертав увагу не лише на пісні українців, але й вивчав пісенну творчість циган<sup>22</sup>.

С.Ніс за життя опублікував близько десяти наукових статей та брошур, а також кілька літературних творів<sup>23</sup>. Але потрібно сказати, що величезна кількість його праць залишилася у рукописах. Ці дослідження торкаються найрізноманітніших аспектів традиційно-побутової культури українців – народної медицини, світоглядних уявлень і вірувань, звичаєво-обрядової культури, харчування, звертається увага на антропологічні особливості мешканців Чернігівщина тощо. Переважна частина цих матеріалів зберігаються в Наукових архівних фондах рукописних матеріалів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Рильського НАН України.

Незважаючи на те, що С.Ніс був лікарем, його цікавили різноманітні етнографічні проблеми, повсякденне життя українців. Особливого значення він надавав вивченню традиційного харчування. У праці "Поварство Українське" (1854 р.) С.Ніс подає перелік назв різноманітних страв (пісних і скоромних; різновидів борщу, печень, соленого, холодного, сушеного, солодкого) і напоїв (хмільні, меди, не хмільні), а також описує способи їх приготування<sup>24</sup>.

У коло інтересів С.Носа входили народні звичаї, повір'я, побут, матеріальна культура, антропологічний тип українців, все це знайшло відображення у дослідженні "Етнографічні матеріали" (1854 – 1855 рр.)<sup>25</sup>.

Крім того, С.Ніс був "народним" лікарем. Він досить детально вивчав народну медицину, оскільки вважав, що вона базується на місцевих побутових, кліматичних, антропологічних особливостях, тому при лікуванні потрібно використовувати не лише народні ліки, але й впливати на пацієнтів спираючись на їхні традиційні уявлення. "І сі баби шепотухи, знахарі, знахаркі, вони не тямлять того лічення, що тепер із чужих земель прийшло, вони дають зілля по своєму, на старинний лад... , помагають більше душі, ніж тілові"<sup>26</sup>. Збереглися рукописні "Етнографічні матеріали (про медицину)"<sup>27</sup> (1869 – 1873 рр.), у яких С.Ніс дає поради лікарям як не відштовхнути пацієнтів від себе і викликати у них довіру. Дослідник вводить до наукового медичного обігу деякі народні засоби лікування. Так, йому належить стаття присвячена цілющим властивостям горицвіту<sup>28</sup>.

С.Ніс надзвичайно активно цікавився також усною народною творчістю. Він записував пісні, легенди, загадки, приказки і прислів'я тощо, які публікував на сторінках "Черниговских губернских ведомостей". Багато цінних фольклорних та етнографічних матеріалів залишилися в рукописах. Так, "Пісні, вірші, казки, сцени з народного побуту" (1851 – 1878 рр.)<sup>29</sup>, "Етнографічні матеріали про мову, побут, одяг, обряди, весілля, господарство, легенди" (1852 – 1864 рр.)<sup>30</sup>, "Етнографічні матеріали (народні звичаї, повір'я, народний побут, матеріальна

культура)" (1854 – 1855 рр.), "Етнографічні матеріали (про народні погляди на хвороби, умови життя, народну медицину" (1863 – 1872 рр.)<sup>31</sup>.

У дослідженні "Наші люде", яке написано у 1861 р., С.Ніс розглядає проблеми взаємовідносин українців та представників інших національностей (євреїв, циганів), описує стосунки між різними соціальними станами (панів, писарів) між членами родини (батьки, діти) та родичами<sup>32</sup>.

Звертаючись до теоретичних проблем етнографії, дослідник намагався з'ясувати предмет етнографічних досліджень, визначити мету, завдання та методи етнографічної науки. Він пише: "Етнографія повинна проникати в саму душу життя, вивчаючи... окрему сім'ю, хутір, село; вона повинна довести вивчення фактів до найдрібніших деталей, до повного розуміння предмета з його матеріальної та духовної сторони"<sup>33</sup>. С.Ніс вважав, що вивчення культури народу слід розпочинати з сім'ї, як господарської одиниці, а також як носія духовної культури, зберігача звичаїв та обрядів. Звісно, що на його погляди мали вплив тогочасні етнографічні програми та дослідження, але намагання усвідомити теоретичні засади цієї науки заслуговують на схвалення. Як пише О.Бріцина, що "хоча теоретичні розробки С.Д.Носа не мають самостійної наукової цінності, вони свідчать про потяг збирача до осмислення мети і характеру своєї фольклорно-етнографічної діяльності"<sup>34</sup>.

Крім наукової-пошукової роботи С.Ніс активно займався різноманітною громадською роботою. Він поширював невеликі книжки-"метелики", видані українською мовою та присвячені Україні, а також портрети українських історичних діячів<sup>35</sup>. У 1862 – 1863 рр. у нього можна було купити 70 різних найменувань книг і 15 портретів<sup>36</sup>. Намагаючись поширити якомога більше книг, С.Ніс давав їх знайомим на виплату. Так, І.Лузанов у листі до С.Носа пише: "Посилаю вам 2 карбованці, а ще за мною зостанеться півтора. Коли б ще прислали книжок, а особливо граматок"<sup>37</sup>. Крім того, як міг допомагав виданню книг. Так, у листі до О.Кониського він пише, що жертвує 25 рублів на купівлю книг "на південно-руській мові, у полтавській недільній школі"<sup>38</sup>.

У 1862 р. чернігівський губернатор попередив С.Носа, що "зібрання, на яких виражаються малоросійські стремління ні під яким виглядом терпимі не будуть"<sup>39</sup>. Крім того, щоб припинити моду "на малоросійський костюм", яка поширилася серед місцевої еліти під впливом С.Носа, губернатор видає наказ заборонити його носіння, якщо ж "кому-небудь у костюмі простолудина буде виказана поліцейськими неввічливість, то скарги на це будуть лишатися без уваги"<sup>40</sup>. Щодо "Носівського гуртка", то губернатор обмежувався лише попередженнями, вважаючи, що інші заходи призведуть до збільшення його значимості<sup>41</sup>.

6 липня 1863 р. у С.Носа зупиняється землемір Іван Олексійович Андрущенко, який їхав з Москви до Василькова. Він був членом товариства "Земля і Воля" і віз із собою багато нелегальної літератури. Про це стало відомо жандармерії. А 10 липня було проведено обшук і знайдено прокламації "Землі і Волі". Під час обшуку С.Ніс вражений, що його підозрюють у розповсюдженні листівок та сприянні "Землі і Волі", "наніс образу дією"<sup>42</sup> поліцмейстеру Ляшенкові. Ось як про це пише С.Ніс у "Доповідній записці" до чернігівського губернатора Є.Андрєєвського: "моє ображене почуття гідності та честі службової найшло жмут волосся на його (поліцмейстера – С.Ч.) голові"<sup>43</sup>. Майже місяць С.Ніс провів в одиночній камері в Чернігові, після цього його перевели до Петербурга "спершу в III Відділ, звідти... в 7-й № Олексіївського равеліна... просидівши в одиночній камері майже рік"<sup>44</sup>. Після закінчення слідства С.Носа виправдали щодо політичних звинувачень, а за образу поліцмейстера зарахували йому попередні місяці сидіння в тюрмі.

У 1864 р. С.Ніс повертається до Чернігова, але одразу після арешту його звільнили з посади оператора, тому він продовжує займатися продажем книг<sup>45</sup>.

Намагаючись не допустити подальшого поширення українських ідей, адміністрація Чернігова вирішує "перевести С.Носа... у віддалені великоросійські губернії, де національність його не буде мати наслідувачів"<sup>46</sup>. Уже липні 1864 р. його переводять на службу до м. Білозерськ Новгородської губернії. Як пише С.Ніс "з самого погляду на ту сторону охопило якимось важким сумом... та мара висмоктує душі"<sup>47</sup>.

Та і в Білозерську С.Носу не вдалося уникнути конфліктів із поліцією, яка часто затримувала його пресу та листи. 13 вересня 1869 р. в квартирі С.Носа було здійснено обшук на пред-

мет наявності вогнепальної зброї. Натомість забрали хірургічні інструменти та козацьку нагайку, оскільки ця річ "в руках азартного може бути не менш небезпечна за зброю"<sup>48</sup>. Було відкрито три справи: 1) звинувачення щодо нанесення С.Носом побоїв поліцейському наглядачу Маліновському; 2) щодо невиконання С.Носом вимог поліції та залитті повістки чорнилами; 3) за скаргою С.Носа на поліцію за вчинення нею насилля. Першу справу припинила судова палата, по другій суд виправдав С.Носа, щодо третьої, то С.Ніс пробачив Маліновському особисту образу<sup>49</sup>.

Та навіть у таких важких умовах С.Ніс продовжує вивчення народної культури, що знайшло відображення у дослідженні "Сцени из народного быта. Русские святки в деревне"<sup>50</sup> (записані в Білозерському повіті Новгородської губернії). Тут представлені голосіння, замовляння, пісні, легенди, нариси з повсякденного життя простого люду, різноманітні обряди.

Лише у липні 1872 р. С.Носу вдалося повернутися до рідного краю. Він розпочинає співпрацю з Південно-Західним відділом Російського географічного товариства, яке діяло в Києві (1873 – 1876 рр.) і мало на меті публікацію історико-етнографічних розвідок та відкриття мундштуку старожитностей. Тому С.Ніс передав товариству свою колекцію старовинного одягу, зброї, хатнього начиння, а також досить багаті етнографічні записи<sup>51</sup>.

У цей період життя С.Ніс анонімно опублікував дві брошури "Про хвороби і як їм запомагати" (К., 1874) та "Ліки своєнародні з домашнього обиходу і в картинах життя" (К., 1875).

Потреба в грошах змусила С.Носа звернутися до Міністерства Внутрішніх справ із проханням прийняти його на службу. У 1876 р. його було призначено повітовим лікарем в м. Ярославль, а у 1878 р. перевели у Вітебську губернію. У 1882 р. С.Ніс вийшов у відставку<sup>52</sup>. Дослідник продовжує займатися етнографією. На сторінках "Киевской старины" у 1882 р. виходить стаття "Покритка", у якій відображено ставлення народу до дівочої краси та честі, роль народної моралі. С.Ніс вказує на народну мудрість, оскільки над покриткою "посміються, при нагоді дорікнуть, не піде вона на "вулицю". ...ніщо не підштовхне її до думки приховувати плід, а тим більше дітовбивства"<sup>53</sup>.

У 1883 – 1886 рр. С.Ніс проживає в Болгарії та в м. Єйськ. Його не перестає цікавити побут та звичаї місцевого люду, намагається популяризувати українські пісні. С.Ніс описує напад на нього розбійників, що стався при переїзді через Балканський перевал. Готуючись до смерті він заспівав "Ой не пугай пугаченьку""послухавши цю пісню, вони й голови повісили"<sup>54</sup> і отаман відпустив С.Носа.

У червні 1886 р. С.Ніс повертається до дому. Здебільшого мешкав у Чернігові, де продовжував займатися медичною практикою до 1890 р. Тоді він отримав посаду міського лікаря в м. Городня, в якому і прожив до самої смерті – 28 грудня за старим стилем 1900 р. (10 січня 1901 р. за новим).

Матеріали, які зібрав С.Ніс, були високо оцінені визначними дослідниками XIX ст. Так, вони були опубліковані у збірках М.Номиса, А.Метлинського та П.Чубинського<sup>55</sup>.

Більшість праць С.Носа до сьогоднішнього дня не опубліковані і зберігаються в рукописах у зв'язку з чим є маловідомими для дослідників. Тому на порядку денному видання праць Степана Даниловича Носа.

<sup>1</sup> Пыпин А.Н. История русской этнографии. В 3-х т. – Т. 3: Этнография малорусская. – СПб., 1891. – 425 с.

<sup>2</sup> Сумцов М. Діячі українського фольклору // XIX т. Збірника Харківського історико-філологічного товариства. – Харків, 1910. – 37 с.

<sup>3</sup> Ефремов С. Історія українського письменства. – Вид. 3, з одмінами і додатками. – К., 1917. – С. 277.

<sup>4</sup> Коваленко Г. Очерк жизни и деятельности украинского этнографа и народного врача С.Д.Носа // Киевская старина. – 1901. – № 9. – С. 363 – 400.

<sup>5</sup> Там само. – С. 366.

<sup>6</sup> Соловій (Соловійов) О. Нові дані до біографії С.Д.Носа. – К., 1919. – С. 120 – 140.

<sup>7</sup> Коцюба О. Степан Ніс (До 140-річчя від дня народження) // Народна творчість та етнографія (Далі НТЕ). – 1969. – № 3. – С. 55 – 57.

<sup>8</sup> Бріцина О. Фольклорно-етнографічна діяльність С.Д.Носа // НТЕ. – 1980. – № 1. – С. 67 – 70.

- <sup>9</sup> Шевелів Б. До сотих роковин народження С.Д.Носа // Україна. – 1929. – № 1 – 2. – С. 46.
- <sup>10</sup> Коваленко Г. Вказ. праця. – С. 368.
- <sup>11</sup> Соловій (Соловійов) О. Вказ. праця. – С. 123.
- <sup>12</sup> Коваленко Г. Вказ. праця. – С. 369.
- <sup>13</sup> Там само. – С. 369.
- <sup>14</sup> Коцюба О. Вказ. праця. – С. 55.
- <sup>15</sup> Коваленко Г. Вказ. праця. – С. 371.
- <sup>16</sup> Соловій (Соловійов) О. Вказ. праця. – С. 123.
- <sup>17</sup> Коваленко Г. Вказ. праця. – С. 372.
- <sup>18</sup> Там само. – С. 372.
- <sup>19</sup> Там само. – С. 373.
- <sup>20</sup> Там само. – С. 377.
- <sup>21</sup> Там само. – С. 378.
- <sup>22</sup> Наукові архівні фонди рукописних матеріалів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Рильського НАН України (далі ІМФЕ). – Ф. 2. – Од. зб. 3. – Арк. 117.
- <sup>23</sup> Бріцина О. Вказ. праця. – С. 67, 68, 70.
- <sup>24</sup> ІМФЕ – Ф. 2. – Од. зб. 11. – 95 арк.
- <sup>25</sup> Там само. – Од. зб. 9. – 252 арк.
- <sup>26</sup> Там само. – Од. зб. 25. – Арк. 176.
- <sup>27</sup> Там само. – Од. зб. 45. – 351 арк.
- <sup>28</sup> Нос Ст. О народной медицине южнорусов и об употреблении народном горлицетву против сезонных скоплений в брюхе // Черниговские губернские ведомости. – 1859. – № 5; № 6.
- <sup>29</sup> ІМФЕ – Ф. 2. – Од. зб. 3. – 136 арк.
- <sup>30</sup> Там само. – Ф. 2. – Од. зб. 4. – 215 арк.
- <sup>31</sup> Там само. – Од. зб. 35. – 162 арк.
- <sup>32</sup> Там само. – Од. зб. 17. – 219 арк.
- <sup>33</sup> Там само. – Од. зб. 49. – Арк. 1.
- <sup>34</sup> Бріцина О. Вказ. праця. – С. 70.
- <sup>35</sup> Возняк М. З життя чернігівської громади в 1861 – 1863 рр. (Листи Леоніда Глібова й Степана Носа до Ол.Кониського // Україна. – 1927. – № 6. – С.123.
- <sup>36</sup> Коваленко Г. Вказ. праця. – С. 377.
- <sup>37</sup> Соловій (Соловійов) О. Вказ. праця. – С. 139.
- <sup>38</sup> Возняк М. Вказ. праця. – С. 120.
- <sup>39</sup> Соловій (Соловійов) О. Вказ. праця. – С. 124.
- <sup>40</sup> Там само. – С. 135.
- <sup>41</sup> Там само. – С. 125.
- <sup>42</sup> Там само. – С. 126.
- <sup>43</sup> Докладная записка Его превосходительству Евгению Константиновичу Андреевскому Черниговскому губернатору в звании Судебного врача, Городнянский Городовой врач Степ. Дан. Нос, 1894, сент. 29 Гор. Городня // О. Соловій (Соловійов) Нові дані до біографії С.Д.Носа. – К., 1919. – С. 129.
- <sup>44</sup> Там само. – С. 129.
- <sup>45</sup> Коваленко Г. Вказ. праця. – С. 381.
- <sup>46</sup> Соловій (Соловійов) О. Вказ. праця. – С. 136.
- <sup>47</sup> Коваленко Г. Вказ. праця. – С. 381.
- <sup>48</sup> Там само. – С. 386.
- <sup>49</sup> Там само. – С. 386 – 387.
- <sup>50</sup> ІМФЕ – Ф. 2. – Од. зб. 3. – 136 арк.
- <sup>51</sup> Коваленко Г. Вказ. праця. – С. 390.
- <sup>52</sup> Там само. – С. 390.

<sup>53</sup> С.фон-Нос Покрытка // Киевская старина. – 1882. – № 2. – С. 428.

<sup>54</sup> Коцюба О. Вказ. праця. – С. 57.

<sup>55</sup> Брицина О. Вказ. праця. – С.70.

*В статье прослеживаются основные этапы жизни и общественной деятельности С.Носа. Автор анализирует его фольклорно-этнографическое наследие.*

*Ключевые слова: этнография, фольклор, элита, вторая половина XIX в.*

*The main stages of life and public activity of S.Nos are reported in the article. The author analyzes his folk and ethnographic heritage.*

*Key words: ethnography, folklore, elite, the second half of the 19<sup>th</sup> century.*



## ДИНАМІКА ЕТНІЧНОГО СКЛАДУ НАСЕЛЕННЯ ЛУГАНЩИНИ в кінці ХХ – на початку ХХІ століття

*У статті проаналізовано динаміку змін етнічного складу населення Луганської області та сучасний стан самоідентифікації населення.*

*Ключові слова: динаміка змін, етнічний склад, самоідентифікація, процеси регіоналізму, процеси асиміляції, ідентифікація національності за мовною ознакою.*

Розвиток України та становлення національної ідеї тісно пов'язані з проблемою національної ідентичності громадян, яка є однією з визначальних для українського суспільства, зокрема для подальшого формування його як повноцінної нації. Політичний контекст проблематики (необхідність збереження цілісності держави та її зміцнення, становлення громадянського суспільства, визначення місця України в системі культурних і геополітичних подій) зумовлює необхідність виробити адекватну політику щодо специфіки культурних особливостей регіонів.

Характерною рисою формування національної ідентичності громадян сучасної України є істотна різниця в тому, як відбуваються ці процеси в окремих областях, серед різних етнічних, мовних, конфесійних груп тощо. Дослідження історії заселення, формування етнічного складу кожного регіону, його мови та культури, традицій і звичаїв є основою ефективності державницьких і націєтворчих заходів держави<sup>1</sup>. Вивчення особливостей мовно-культурних, релігійно-конфесійних, державно-політичних відмінностей окремих регіонів України дозволяють виявити найвиразніші розбіжності в ідентичностях громадян, специфіку утворення єдиної української національної ідентичності та спрямовувати регіонально-культурний розвиток до інтеграційних процесів в Україні<sup>2</sup>.

Регіоналізм в Україні є об'єктивною реальністю. Нерозв'язані питання соціально-економічного, правового, культурно-етнічного характеру підсилюють відцентрові тенденції, процеси регіоналізму, перетворюють їх на одну з найскладніших проблем внутрішнього життя країни. Об'єктивно існуючі територіально-регіональні економічні розбіжності підсилюються економічною кризою, що, поряд з іншими факторами (етнічною структурою населення, історичними традиціями, конфесійною приналежністю, техногенними розходженнями тощо), відбиваються на особливостях політичних інтересів<sup>3</sup>.

Процес регіоналізації тісно пов'язаний з формуванням локальної ідентичності. Вона розглядається як багаторівнева структура, що складається з ідентифікації територіальної, соціальної, етнічної, політичної, релігійної тощо<sup>4</sup>. Регіональна ідентичність дає можливість кожному індивіду відчувати себе частиною спільноти, постає об'єднуючим фактором і поступово трансформується в національну ідентичність.

Формування етнічного складу населення Луганщини відбувалося впродовж багатьох століть. Історія заселення краю та міграційні процеси протягом останніх трьох століть зумовили головні особливості національної структури населення<sup>5</sup>. Дані останніх переписів населення 1989 та 2001 рр. (особливо перепис 2001 року) розвіяли заполітизований міф про багатонаціональність України та Луганщини, зокрема.

Загальна чисельність населення Луганської області на 5 грудня 2001 року склала 2546,2 тис. чол. Це 5,7% населення України. За кількістю населення область посідає шосте місце в державі, після Донецької, Дніпропетровської, м. Києва, Харківської та Львівської областей. Статевий склад населення характеризується перевагою жіноцтва: 1170 тис. чоловіків і 1376,2 тис. жінок<sup>6</sup>.

Луганська область – одна з найбільш урбанізованих в Україні. Кількість міського населення тут становить 2190,8 тис. чол., або 86% від загального числа жителів області, сільського населення

– 355,4 тис., або 14%. Віковий склад населення, зафіксований Всеукраїнським переписом, характеризується наступним чином: зменшення частки дітей у загальній кількості населення поряд із суттєвим зростанням частки осіб у віці, старшому за працездатний, значно ускладнюють сучасну демографічну ситуацію в області і зумовлюють зростаюче старіння населення<sup>7</sup>.

На Луганщині налічується 980 населених пунктів, зокрема 14 міст обласного та 23 – районного підпорядкування і 109 селищ міського типу. Найбільші міста області – Луганськ (463 тис. жителів), Красний Луч (95 тис.), Лисичанськ (115 тис.), Сєвєродонецьк (120 тис.)<sup>8</sup>.

Для регіону характерне щорічне зниження рівня народжуваності. Сумарний коефіцієнт народжуваності на одну жінку дорівнює 1,0 за необхідного для простого відтворення населення коефіцієнта 2,2. Водночас зростає смертність, яка в 2001 році становила понад 17 чоловік на тисячу жителів. Особливу тривогу викликає зростання майже на 60% смертності громадян працездатного віку. Найчастішими причинами смерті стають травми й отруєння. Додаткове демографічне навантаження дає й міграція населення: у 2000 році 11,5 тис. луганчан виїхали в інші регіони України і майже 5 тис. – за кордон. Протягом двох останніх років в області окреслилася цікава тенденція: сьогодні вектор внутрішньо-регіональної міграції направлений із міст у сільську місцевість. За 2000 рік до села переїхали на 1000 осіб більше, ніж у зворотному напрямку<sup>9</sup>.

Через специфічні особливості сфери зайнятості області (вуглевидобувна, хімічна та металургійна галузі, де менший ценз пенсійного віку) Луганщина має більший, ніж у середньому по Україні, відсоток пенсіонерів. Населення працездатного віку становить 1080,5 тис., зокрема 517,2 тис. чоловіків, 563,3 тис. жінок, з яких 956,5 тис. проживають у місті, 124 тис. – у селі. Зайняте населення становить 992,8 тис. чол.<sup>10</sup>

Національний склад населення. На Луганщині проживають представники 120 національностей, серед них переважну більшість становлять українці (58%). Другою, за кількісною ознакою, національністю є росіяни (39%), третьою – білоруси (0,8%), наступними йдуть татари (0,3%), вірмени (0,3%). Представники наступних 115-ти національностей нараховують по 0,1%<sup>11</sup>. Отже, говорити про багатонаціональність населення Луганщини немає підстав. Оскільки, українці становлять абсолютну більшість в даному регіоні, відносну більшість – лише росіяни, а представники інших національностей не досягають чисельності навіть одного відсотка.

Якщо порівнювати з попереднім переписом, то на 1989 рік в області мешкало 51,9% українців, 44,8% росіян, 1,2% білорусів, 0,4% татар, 0,1% вірмен. Можемо спостерігати зменшення осіб інших національностей і збільшення українців.

Проте, слід зазначити, що в ХХ столітті питома вага українців на території області помітно зменшувалась. В кінці ХІХ століття питома вага українців становила в межах сучасної північної частини Луганщини близько 65%. А з іншого боку, особливо у другій половині ХХ століття, відбувалося поступове збільшення за цей же час росіян. Питома вага частини населення з росіян лише за 1970 – 1989 рр. збільшилася з 41,7% до 44,8%<sup>12</sup>.

Етнічні українці за останнім Всеукраїнським переписом населення складають більшість в усіх районах області крім Станично-Луганського, де переважають так звані донські козаки, яких враховували за переписом як росіян, що складають 85,1% мешканців району<sup>13</sup>.

Співвідношення українського та російського населення в Луганській області має різний характер у міській та сільській місцевості.

Так, з 1970 року по 1989 року питома вага українців серед міських жителів зменшилась з 51% до 49,2%. Питома вага росіян, навпаки, збільшилась з 45,0% до 49,2%. Частка українців у сільській місцевості значно вища, ніж у міській. Але вона протягом 1970 – 1989 рр. мала тенденцію до зменшення (від 72,4% до 68,3%). Питома вага росіян у сільській місцевості хоча і менша, ніж у міській, але вона також підвищувалась (з 26,3% до 29,8%).

Така ситуація у співвідношенні українського та російського етносів на Луганщині стала результатом процесів заселення цієї території представниками цих народів упродовж останніх трьох століть, а також географічного положення на межі розселення українського етносу. Підвищення питомої ваги росіян у другій половині ХХ століття відбувалося за рахунок, ймовірно, змішаних шлюбів та самовизначення дітей від них, як росіян, а також процесів асиміляції. "Заселенці" відрізнялися мовою, національністю, поглядами, світоглядом, репрезентували різні етнографічні регіони, але під впливом реалій буття та політики держави почали втрачати свої етнічні ознаки, що призвело до розмитості етнічної свідомості і мови. Починаючи з

1950-х років Східна Україна поряд з ідентифікацією з українським народом починає приймати й іншу – з "радянським"<sup>14</sup>. Наслідком було утворення особливого типу культури "радянської" (хоча подекуди збереглися традиційні риси), а також так званих російськомовних українців.

За переписом 2001 року росіяни кількісно переважають у міській місцевості, а українці у сільській. Питома вага українців у містах становила 56%, а в селах – 73%. Порівняно з попереднім переписом, кількість українців збільшилась як і серед міського, так і серед сільського населення. Росіяни ж навпаки, хоча й переважають у містах, та з попереднім переписом їхня чисельність зменшилась. Питома вага росіян у міській місцевості за переписом 2001 року становила 41% і, відповідно, у сільській – 26%<sup>15</sup>.

На червень 2008 року серед 2344,2 тис. мешканців на той час 2029,1 тис. міських, 315,1 тис. – сільських, себто у містах і селищах міського типу проживало 87% населення, у селах – 13%. Середня щільність населення 87,9 осіб на 1 кв. км<sup>16</sup>.

Мовна ситуація в Луганській області характеризується зменшенням українськомовного населення. Лише в проміжку між двома переписами населення (1989 і 2001 років) відсоток тих, хто вважає українську мову рідною, зменшився на 4,9%, а російську – відповідно збільшився на 4,9%. Отже, на 2001 рік українську мову вважали рідною лише 30% населення Луганської області. Частка інших мов, які були вказані як рідна, за міжпереписний період не змінилася і становила 0,03%<sup>17</sup>. Отже, це вказує на асимілятивні процеси, які були викликані ідеологічним тиском, меншовартістю рідної мови, незнанням історії тощо.

Українська мова рідна для 63,8% селян і 25,5% міщан. За офіційними даними в школах Луганської області лише 40% можуть навчатися українською (переважно у сільській місцевості). Тим не менш, кількість бажаючих скласти зовнішнє незалежне оцінювання українською мовою у 2008 році в Луганській області склала тільки 19%, а 81% здавали його російською. Однією з причин є те, що навіть серед 40% учнів україномовних шкіл чимало насправді змушені навчатися російською, а українською є лише на папері. У кількох містах області немає жодної україномовної школи<sup>18</sup>. В 2009 році майже 92% абітурієнтів від зареєстрованих з'явилися на тестування з української мови і літератури<sup>19</sup>.

Мовна ситуація на Луганщині має свою специфіку. Ідентифікація національності лише за мовною ознакою в даному регіоні не є основною. За даними перепису 2001 року кількість осіб, які назвали себе українцями і кількість осіб, які вважають українську мову рідною значно різняться. Так, з 1472,4 тис. українців лише 50,4% вважають рідною для себе мову своєї національності, тобто українську. А решта, розмовляють російською, проте натомість визнають свою національність та ідентифікують себе з Україною, формують етнічну самосвідомість. Якщо порівнювати з росіянами, то з 9918,2 тис. чоловік 98,2% вважають для себе рідною російську мову<sup>20</sup>.

Важливе значення для розуміння сутності етномовних процесів у сучасному середовищі Луганщини має використання класифікації за рівнем національної самосвідомості, яку запропонував етносолог В.Євтух 1992 року. До першої групи належить ядро населення, яке характеризується високим рівнем національної самосвідомості. Другу групу складає маргінальний прошарок як носій змішаної етнічності. До третьої групи належать особи, які фактично втратили власну національну свідомість і визнають лише етнічне походження. Цю групу можна визначити як осіб із залишковими ознаками етнічності<sup>21</sup>. Використовуючи таку класифікацію, можна якісно і зрозуміло враховувати дані перепису населення 2001 року.

На етнічних землях у власній державі весь етнос належить до етнічного ядра. За словами Г.Касьянова, "формування громадянської (або політичної) нації передбачає стандартну схему: етнічне ядро (українці) дає назву державі, а національні групи та меншини консолідуються навколо цього ядра у громадянську націю". Проте тривалий час проходило руйнування цього самого ядра українства, яке і загальмувало процес їхнього перетворення на ядро сучасної української політичної нації. Розподіл за рівнем свідомості притаманний насамперед діаспорі. Але в умовах бездержавності, а для України – в системі спадкоємності радянської доби – серед українців, зберігається такий розподіл за рівнем самосвідомості, який виявляється у мові, зокрема в ступені мовної асиміляції<sup>22</sup>.

Наслідками такої ситуації, яка склалася в Україні і на Луганщині, зокрема, є продумана політика русифікації царської, а потім радянської влади щодо українського населення. Так,

Валуєвський циркуляр 1863 р. та Емський указ 1876р. загальмували до революції 1905 український літературний процес. Навіть після 1905 залишилися обмеження української мови й літератури, а під час першої світової війни український друк в Україні був цілком заборонений<sup>23</sup>.

Подальша русифікація посилювалася радянською владою. Відродження української державності та активна українізація суспільства була перервана окупацією України радянським військом у 1919 – 1920. Встановлення радянської влади відновило панівне становище росіян в Україні, що виявилось зокрема у пануванні російської мови. Російською мовою було введено діловодство партійних і державних установ; нею ж друкувалася більшість офіційних органів преси, декретів, відозв тощо. У наступні роки, зокрема з 1930, у партійних колах посилювався активний опір українізації. У 1932 – 1933 українізацію замінив гострий протиукраїнський і одночасно русифікаційний курс. Культурні, державні або й партійні діячі, які здійснювали українізацію, були заарештовані, заслані чи розстріляні, а один з головних ініціаторів українізаційного руху, нарком освіти УСРР у 1927 – 1933 М.Скрипник вчинив самогубство. Була припинена незначна українізація на Кубані та на інших українських територіях в РСФСР, і посилалася русифікація українців поза межами УСРР<sup>24</sup>.

В цей час двомовність, внаслідок такої вдалої політики русифікації, дедалі більше поширювалася, причому сфера вживання української мови постійно звужувалася. Визначити національність за мовною ознакою в Донбасі, і на Луганщині, зокрема, у місцевості зі змішаним населенням вже в 1920-х роках було непросто. Наприклад, документи окружної комісії перепису 1926 року показують, що, диференціюючи населення за мовою, було важко визначити національність<sup>25</sup>. Це відзначала у своїх дослідженнях Л.Чижикова, підкреслюючи приблизність і навіть сумнівність визначення національного складу населення Східної України за Всесоюзними переписами 1926, 1959, 1970 і 1989 років<sup>26</sup>.

За переписом 1926 року, в Луганському окрузі налічувалося 49 національностей, з них 10 основних – українці, росіяни, євреї, німці, татари, білоруси, греки, поляки, молдовани, вірмени. 34 етнічні групи були представлені незначною кількістю людей. Українці та росіяни склали 94,39%, з них українці – 51,65%, росіяни – 42,22%. Серед міського населення росіян було 51,53%, українців – 39,22%. У сільській місцевості навпаки – українців було близько 2/3 (59,70%), а росіяни склали 1/3 (37,05%)<sup>27</sup>.

Рідною мовою вважали російську 57,44% населення, тобто більше половини, а 38,02% – українську. Серед українців 3/4 вважали рідною мовою українську і 26,19% українців (1/4) вважали рідною російську мову. Росіяни ж майже всі (98,84%) вважали рідною мовою російську і тільки 0,5% – українську. Особливо активно процеси асиміляції відбувалися в містах. У Луганську росіян проживало 51,53%, а називали російську мову рідною 75,43% – 3/4 населення. Українську мову в Луганську вважали рідною 17,03% жителів. У сільській місцевості українську мову вважали рідною 49,43%, а російську – 47,24% населення<sup>28</sup>.

Продовжувала розвиватися тенденція розбіжності рідної мови з етнічною приналежністю. Від перепису до перепису зменшувалося відносне число українців, що вважали українську мову рідною: 1959 – 87,6%, 1970 – 78,3%, 1979 – 71,6%, 1989 – 66,4%. Серед росіян за переписом 1989 року 99,2% назвали рідною мовою російську, 0,8% – українську. Русифікація провадилася не тільки стосовно українців. Так, за переписом 1979 року в Луганській області російську мову назвали рідною 69,9% білорусів, 95,8% євреїв, 91% греків, 74% татар<sup>29</sup>. Аналогічні процеси характерні і для Донецької області. Тут 1989 року проживало 50,7% українців і 43,6% росіян. При цьому тільки 59,6% українців вважали українську мову рідною<sup>30</sup>.

Відомий мовознавець В.Даль, який був шанувальником не тільки російської, а й української мови і називав себе луганським козаком, ситуацію у Катеринославській, Таврійській, Херсонській та Бессарабській губерніях, території яких охоплювали нинішній Донбас та південні області України, характеризував так: "На говор даже высшего сословия наложил неизгладимую печать свою язык малорусский"<sup>31</sup>. І це за умови жорстокої політики русифікації, яку наполегливо проводив царський уряд, а також палкого бажання місцевих урядовців бути вірними виконавцями його політики<sup>32</sup>. В.Даль свідчить, що намагання переломити українську мову призвело до того, що місцева говірка стала спотвореною: "Язык там вообще пестрый, шаткий и нечистый, полурусское, жестокое произношение украинских слов неприятно... Ударенья крайне изменчивы и шатки... стараясь удалиться от ударенья украинского, каждый ста-

вит его почти наугад... Если с одной стороны иноплеменцы здесь обмоскались, то с другой, во всех, даже в великорусских селеньях, народ принял этот говор"<sup>33</sup>. Звідси можна зробити висновок, який підтверджується і даними тогочасної статистики, що більшістю населення краю були українці, тому що такий сильний спротив російській мові, розповсюдження якої підтримувала держава, могла чинити тільки мова більшості населення, в нашому випадку – українська.

Прошло багато років, але сучасна мова, якою користується більшість населення Донбасу, несе в собі відчутний вплив того стану, про який говорив В.Даль. І пояснюється це тими самими причинами: етнічне коріння більшості населення Донбасу українське, і це не може не позначитися на мові, але більшість населення вважає рідною російську, і, це обов'язково треба враховувати під час аналізу перепису населення<sup>34</sup>.

Отже, нинішній стан національно-культурної самосвідомості жителів Луганщини проглядається в їх самоідентифікації. Так, у 1991 і 1996 роках місцеві газети "Жизнь Луганська" і "Наша газета" провели опитування з визначення специфіки населення Донбасу. Так, 54,9% населення 1991 року і 45,4% 1996 року від числа опитаних визначили: "Населення Донбасу – особлива спільність людей, що мають джерела як в Україні, так і в Росії". Отже, такої думки дотримується більшість населення. Натомість, навіть не чверть опитаних (16,4% – 1991 р. і 10% – 1996 р.) вважали, що "тут живуть переважно українці". На питання "тут живуть переважно росіяни і представники інших народів, що обрусіли" дали ствердну відповідь 9,4% (1991 р.) і 31,9% (1996 р.) населення. Це теж менше третини. А 6,4% (1991 р.) і 7,5% (1996 р.) відповіли: "Населення Донбасу – це денационалізовані елементи". Не змогли визначитися з відповіддю 11,9% (1991 р.) і 5,2% (1996 р.)<sup>35</sup>. Отже, як бачимо, навіть в роки незалежності і національного піднесення, на що вказує всеукраїнський референдум 1991 року, ситуація пов'язана із самосвідомістю та самоідентифікацією населення луганської області бажала б бути кращою.

Наведені цифри дозволяють зробити висновок, що в суспільній свідомості жителів Луганщини в 1990-х роках було зафіксовано духовне утворення, що може бути названо громадською думкою про специфіку Донбасу. Вона є досить стійкою і нині впливає не тільки на самоідентифікацію жителів регіону, але й на процес формування політичної ідентичності в краї. Культурно-мовна ідентичність маркується політико-ідеологічними критеріями, (наприклад, міф про дві державні мови) що суттєво ускладнює досягнення політичної єдності населення і формування його в єдину націю.

Отже, своєрідність Луганщини необхідно розглядати як об'єктивну реальність з характерними особливостями економічного розвитку регіону і специфікою формування його етнокультурного середовища, які необхідно враховувати при формуванні економічної, культурно-освітньої політики, колективної самоідентифікації українців.

<sup>1</sup> Палій Г. Формування української політичної нації // Політичний менеджмент. – 2003. – №1 – С. 93 – 100.

<sup>2</sup> Пашина Н. Етномовний чинник політичної ідентичності в Донбасі // <http://www.politik.org.ua/vidmagcontent.php3?m=1&n=36&c=659>

<sup>3</sup> Там само.

<sup>4</sup> Татаренко Т. Специфіка регіональної ідентичності // Нова політика. – 2001. – № 6 (38) – С. 84.

<sup>5</sup> Слонова Т.І. Етнічна структура населення Луганської області другої половини ХХ століття // Луганщина: етнокультурний вимір. – Луганськ, 2001.

<sup>6</sup> Державний комітет статистики України. Всеукраїнський перепис населення 2001 року.// [http://www.ukrcensus.gov.ua/regions/reg\\_lugan/](http://www.ukrcensus.gov.ua/regions/reg_lugan/)

<sup>7</sup> Там само.

<sup>8</sup> Там само.

<sup>9</sup> Мельник І.Г. Демографічна ситуація в Україні: регіональний аспект. // Луганщина: етнокультурний вимір. – Луганськ, 2001.

<sup>10</sup> Там само.

<sup>11</sup> Державний комітет статистики України. Всеукраїнський перепис населення 2001 року.// <http://www.ukrcensus.gov.ua/results/general/nationality/lugansk>.

- <sup>12</sup> Слонова Т.І. Етнічна структура населення Луганської області другої половини ХХ століття. // Луганщина: етнокультурний вимір. – Луганськ, 2001. – С. – 35.
- <sup>13</sup> Державний комітет статистики України. Всеукраїнський перепис населення 2001 року.// <http://www.ukrcensus.gov.ua/results/general/nationality/lugansk>.
- <sup>14</sup> Гасиджак Л.І. Культура та побут шахтарів Донеччини в другій половині ХХ – на початку ХХІ ст. // Збірник наукових праць Науково-дослідного інституту українознавства. – К., 2007. – Т.18. – С. 213.
- <sup>15</sup> Державний комітет статистики України. Всеукраїнський перепис населення 2001 року.// <http://www.ukrcensus.gov.ua/results/general/urban-rural/lugansk>.
- <sup>16</sup> Светіков О. З історії заселення Луганщини.// <http://www.ucipr.kiev.ua/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=3372>
- <sup>17</sup> Державний комітет статистики України. Всеукраїнський перепис населення 2001 року.// <http://www.ukrcensus.gov.ua/results/general/language/lugansk>.
- <sup>18</sup> Там само.
- <sup>19</sup> Результати зовнішнього незалежного оцінювання.//Луганська обласна державна адміністрація.// [http://www.osvita.org.ua/ukrtest/news/2008-06-03\\_4](http://www.osvita.org.ua/ukrtest/news/2008-06-03_4).
- <sup>20</sup> Там само.
- <sup>21</sup> Скляр В. Особливості етнічної самоідентифікації українців та росіян у сучасній Україні.// [http://www.slovoprosvity.org.ua/index.php?option=com\\_content&view=article&id=696](http://www.slovoprosvity.org.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=696).
- <sup>22</sup> Там само.
- <sup>23</sup> Косар О.Про русифікацію (спеціально для Хандусенка). Народна правда. // [http://narodna.pravda.com.ua/discussions/46a31a5515ab4/view\\_print/](http://narodna.pravda.com.ua/discussions/46a31a5515ab4/view_print/)
- <sup>24</sup> Там само.
- <sup>25</sup> Пашина Н. Етномовний чиник політичної ідентичності в Донбасі // Державний архів Луганської області. – Ф. Р. – 243. – Оп. 1 – Д. 991. – Л. 136 – 136 об.
- <sup>26</sup> Чижикова Л.Н. Русско-украинские этнокультурные связи в южных районах Украины // Культурно-бытовые процессы на юге Украины. – М., 1979. – С. 15.
- <sup>27</sup> Пашина Н. Етномовний чиник політичної ідентичності в Донбасі. // <http://www.politik.org.ua/vid/magcontent.php3?m=1&n=36&c=659>
- <sup>28</sup> Население Луганской области (по данным Всесоюзной переписи населения 1989 года). – Луганск, 1991. – С. 140 – 141.
- <sup>29</sup> Там само.
- <sup>30</sup> Державний комітет статистики України. Перепис населення 1989 року. // <http://www.ukrcensus.gov.ua/results/general/nationality/lugansk>.
- <sup>31</sup> Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. – М., 1981. – Т.1. – С.123
- <sup>32</sup> Сергієнко Ю. Із досвіду викладання гуманітарних дисциплін державною мовою у вищих навчальних закладах Луганщини // Українознавство. – № 4 (17) – 2005.
- <sup>33</sup> Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. – Т.1. – С.124
- <sup>34</sup> Сергієнко Ю.Із досвіду викладання гуманітарних дисциплін державною мовою у вищих навчальних закладах Луганщини // Українознавство. – №4(17) – 2005.
- <sup>35</sup> Пашина Н. Етномовний чиник політичної ідентичності в Донбасі.// <http://www.politik.org.ua/vid/magcontent.php3?m=1&n=36&c=659>

*В статтє проанализирована динамика изменений этнического состава населения Луганской области и современное положение самоидентификации населения.*

*Ключевые слова: динамика изменений, этнический состав, самоидентификация, регионализм, процессы ассимиляции, идентификация.*

*The dynamics of changes of ethnic composition of population of the Lugansk area and modern position of identification of population is analyzed in the article.*

*Key words: dynamics of changes, ethnic composition, identification, regionalism, processes of assimilation, authentication.*

## ІДЕОЛОГІЧНА СКЛАДОВА УКРАЇНСЬКОГО РАДЯНСЬКОГО КІНЕМАТОГРАФУ середини 1960-х – середини 1980-х років

*Стаття присвячена висвітленню ідеологічної складової українського радянського кінематографу середини 1960-х – середини 1980-х років. Досліджується український кінематограф як важлива складова ідеологічної політики.*

*Ключові слова: ідеологія, постанови, український радянський кінематограф, поетичне кіно, соціалістичний реалізм.*

Розвиток кінематографії в УРСР був важливою, багатовимірною складовою української культури періоду другої половини 1960-х – другої половини 1980-х років. В суспільстві і культурі відбулися зміни, обумовлені зміною партійно-політичного курсу, посиленням ідеологічного наступу і відмовою від тенденцій періоду "відлиги". Кінематографічна галузь, як важлива складова системи партійної пропаганди і агітації, зазнала кардинальних змін, як у напрямку творчих пошуків, так кадрових і організаційних.

Функціонування кінематографічної галузі в Україні даного періоду належить до категорії малодосліджених проблем, що пояснюється неможливістю його аналізу в радянський час, та обумовлює актуальність і новизну даного дослідження. Окремі аспекти проблеми розглядаються в сучасній праці французького історика українського кіномистецтва Л.Госейко "Історія українського кінематографа (1896 – 1995)"<sup>1</sup>, С.Безклубенка "Українське кіно: начерк історії"<sup>2</sup>, В.Ілляшенка "Історія українського кіномистецтва"<sup>3</sup>, Н.Капельгородської "Ренесанс українського кіно: Нотатки сучасниці"<sup>4</sup>. В цих комплексних працях, у відповідних розділах розглянуто кінострічки та ідеологічні умови їхньої появи. Проаналізовано явище поетичного кіно, кінострічки, що представляють дану течію, та показано нелегку долю представників цієї школи, та фільмів, які вони створювали. Зокрема, це стосується С.Параджанова, Ю.Ілленка, Л.Осики, М.Мащенко, І.Миколайчука. Проте зроблене дослідниками історії кіно не вичерпує всю проблематику проблеми, яка потребує подальшого поглибленого вивчення.

Радянські часи, зокрема в другій половині 1960-х – першій половині 1980-х років, характеризуються посиленням стагнації в ідеологічній сфері. Як і в попередні роки, культура в цей час зазнає сильного впливу командно-адміністративної системи, та підпорядковується принципам партійної ідеології, що, зокрема, керівництво передбачало втручання в творчі процеси. Робилося це з метою "злиття" культур, яке прикривалося завісою "соціалістичного реалізму". Зміст художньої культури всіх радянських республік мав бути одним – соціалістичним, а народи мали право лише на "національну форму"<sup>5</sup>. В країні посилюється ідеологічний тиск, видаються відповідні постанови, які зокрема, стосуються і кінематографу.

Головним ідеологом Радянського Союзу доби Л.Брежнєва був М.Суслов. В своїх спогадах перший секретар ЦК КПУ П.Шелест охарактеризував його як "несусвітнього шовініста", який прагнув злиття мов та народів, і для цього навіть вигадав окремих термін "єдиний радянський народ". Відповідно, якщо не мало існувати окремого українського або білоруського народу, то не мало існувати й культур окремих народів, а мала існувати єдина культура, яка б сповідувала ідейні та партійні постулати. Будь-які відступи називалися "буржуазним націоналізмом"<sup>6</sup>.

Складовою ідеологічної політики була російська мова. Вона визнавалася як мова міжнаціонального спілкування між народами СРСР, обміну матеріальними і духовними цінностями, зближення культур, поглиблення співпраці в економічній, соціальній та політичній сферах. Варто навести той факт, що за дев'ять років (1970 – 1979 рр.) кількість громадян, які вільно

володіли та вважали російську мову своєю рідною в УРСР зроста з 76% до 81,9%<sup>7</sup>. Всі ці ідеологічні процеси та загальна політична ситуація в країні наклала свій відбиток і на розвиток кіномистецтва УРСР, оскільки культура була невіддільна від політики.

Мистецтву кіно, як наймасовішому та найвпливовішому, приділялася велика увага з боку держави. Кіно мало сприяти вихованню комуністичної свідомості людей та зміцненні зв'язків з практикою соціалістичного будівництва. Основний методом, яким мали послуговуватися кіномитці у творчості, був метод соціалістичного реалізму, на основі якого повинні створюватися "високохудожні твори, які б прославляли героїчні звершення радянського народу – будівника комунізму"<sup>8</sup>. Це було підтверджено на XXIII з'їзді Компартії України: "Центральний комітет Комуністичної партії України завжди тримав в центрі уваги питання ідеологічної роботи, ідейного загартування трудящих, виховання в них глибокої комуністичної переконаності"<sup>9</sup>.

Основне завдання кіно у комуністичному вихованні сформульовано у низці партійних постанов: "Про заходи до дальшого розвитку радянської кінематографії" (1972 р.), "Про літературно-художню критику" (1972 р.), "Про дальше поліпшення ідеологічної, політико-виховної роботи" (1979 р.), "Про заходи по дальшому підвищенню ідейно-художнього рівня кінофільмів і зміцнення матеріально-технічної бази кінематографії" (1984 р.) та ін. Так, в постанові "Про дальше поліпшення і розвиток кіномистецтва на Україні" (1971 р.) поряд з позитивами, які відбулися на кіностудіях України, відзначено й негативи. Українським фільмам закидався неналежний ідейно-художній рівень, а також те, що мало фільмів знімається про Жовтневу революцію, Велику Вітчизняну війну, про братню дружбу з народами Радянського Союзу. В рішеннях постанови зазначалося, що основним завданням кінематографа має стати зображення сучасника – будівника комунізму, засобами кіномистецтва мають утверджуватися комуністичні ідеали. Постановою наголошувалася необхідність подальшого планування фільмів, затвердження їх тематики.<sup>10</sup>

В постанові "Про дальше поліпшення ідеологічної, політико-виховної роботи" (1979 р.) неодноразово згадувалося про роль кіно. Зазначалося, що у політико-виховній роботі велика роль належить кіно і телебаченню і все те, що є найкращого в радянській літературі, театрі, має стати надбанням глядача. Під найкращим розумілися твори та фільми в яких пропагувалися ідеї соціалістичного будівництва та комуністичний спосіб життя<sup>11</sup>. Як могутній засіб пропаганди відзначалося документальне, художнє, науково-популярне кіно, яке потрібно розвивати і використовувати у виховній роботі<sup>12</sup>. Така партійно-державна політика формувала односторонній розвиток кінематографії, сприяла нівелюванню національної складової, підтримувала типове, наднаціональне мистецтво.

Прикладом втілення партійних настанов та ідеологічного тиску на тематику українських радянських кінострічок є стаття Тетяни Іванової в журналі "Советский экран" (1969, № 4), де засуджувалася хвиля так званих "важких" фільмів, в яких розглядалися не класові та партійні позиції, а питання Добра і Зла. Ці фільми, на її думку, були невідповідними як в економічному, так і в ідеологічному сенсі, а що найгірше – вони не відповідали канонам соціалістичного реалізму<sup>13</sup>.

В результаті системної діяльності всіх гілок влади кіно радянської України не тяжіло до жанрового різноманіття: здебільшого, це були воєнно-патріотичні, історико-революційні теми. Створювалися й детективи і комедії, але меншою мірою. Фінансувалися і підтримувалися фільми, які мали відтворювати велич та могутність соціалістичного будівництва, пропагувати патріотичні почуття. Наприклад, фільм за мотивами книги О.Ф.Федорова "Підпільний обком діє" (1976 р.), зображує боротьбу партизан над ворогом, в деяких моментах занадто перебільшено. Тема Вітчизняної війни була провідною темою кінострічок як в попередні роки, так і в 1960 – 80-ті роки. Так, фільм "Дума про Ковпака" режисера Т.Левчука присвячений історії створення партизанського загону Ковпака, його боротьбі з ворогом. Це реалістична розповідь, своєрідний літопис партизанської боротьби в Україні. Головний герой Сидір Ковпак (актор Костянтин Степанков) розумний і хитрий діяч, комуніст, гарний організатор, який походить з народу<sup>14</sup>.

Темі війни присвячений фільм Леоніда Бикова "В бій ідуть тільки старі" (1974 р.). Присвячений групі льотчиків, яку очолює командир Титаренко. Це класичний фільм про дружбу і колективізм в роки війни<sup>15</sup>. Також цей фільм показував вічні цінності і високу моральність, порядність, зображував людину як соціальне явище на війні.

Прикладом втілення партійних настанов є фільм "Комісари" (1970 р.) режисера М.Мащенко,



присвячений революціонерам, у якому комісар Лобачев показаний як приклад революційного бійця, людини, яка є провідником ідей партії. Головний герой Громов (Іван Миколайчук), потрапляє в руки білобандитів, а потім знову повертається в ряди комісарів<sup>16</sup>.

Провідною темою радянського кінематографа, зокрема зазначеного періоду, було зображення "комуністичних ідеологів". У 1970 р. відбулося святкування сторіччя від дня народження В.Ульянова. Було створено ряд фільмів з нагоди цієї події. Так, фільм "Родина Коцюбинських" (1970 р.) режисера Т.Левчука охоплює 1908 – 1918 роки, і мав на меті показати поширення ідей Леніна в Україні. Також цій події присвячувалися такі документальні стрічки як "Капрійські мальви", "За декретом Леніна", "Так народилася "Искра"", "Вічно живий", "Пишу Леніну", "Життєві дебати". Ці фільми не дублювалися українською мовою.

До святкування цієї річниці також випустили короткометражні фільми про високопосадових осіб, які були близькими до В.Леніна – Станіслава Косіора, Петра Запорожця, Дмитра Мануїльського. Всі ці фільми мали політичну мету – прославляти ідеї комунізму, показували головні ідеали комуністичної ідеології<sup>17</sup>.

Не легка доля спіткала фільм, знятий на Київській студії науково-популярних фільмів "Вбивця відомий". В постанові ЦК КП України "Про внесення виправлень до фільму "Вбивця відомий", в якій зазначалися недоліки картини, та ряд виправлень, які потрібно внести.<sup>18</sup> Зокрема, обов'язковим було вилучення сцени, де є портрети С.Бандери та А.Мельника.

Забороною також стала кінокартина Володимира Денисенка "Совість" (1968 р.), в якій влада побачила загрозу принципам радянської ідеології. У фільмі розповідається історія двох сільських парубків, які здійснили замах на німецького офіцера, один із юнаків здається комендатурі. У фільмі сумління переважає над ідеологією<sup>19</sup>. Подальша доля цього фільму не легка. Після смерті режисера у 1984 р., родина єдину копію фільму передала Спілці кінематографістів України, проте копія таємниче зникла. Знайдено її тільки через два роки у пошкодженому стані. Друг Володимира Денисенка Роман Балаян та сини Олександр і Тарас Денисенки здійснили реставрацію кінокартини, і перший показ відновленої кінокартини відбувся за кордоном в Монреалі у 1990 році. Інша картина режисера, "На київському напрямку" (1968 р.), хоч і не була забороною, але нещадно розкритикована цензурою. Картина висвітлює воєнну тематику і присвячена обороні столиці Києва в 1941 році<sup>20</sup>.

У 1970 р. відбулося відзначення 25-ої річниці закінчення Другої світової війни і створюються фільми, присвячені воєнній тематиці. Наприклад, фільм "В'язні Бомона" (1970 р.), режисера Юрія Лисенка присвячений подвигам Василя Порика, українського радянського військовополоненого, який став героєм французького руху опору<sup>21</sup>. Перед остаточним затвердженням фільм проходив не одне обговорення сюжетної лінії, сценарію, складу акторів.

Проте не всі фільми, які знімалися, діставали схвальні відгуки. Так, в постанові ЦК Компартії України від 1966 р. "Про серйозні недоліки в організації виробництва кінофільмів на Київській студії імені О.П.Довженка". Так, кінофільм "Криниця для спраглих" (1965 р.), режисера Ю.Ілленка, сценарій до якого написав І.Драч, було звинувачено в перекручуванні правди радянського життя, та те, що в фільмі широко представлені надумані трагічні ситуації<sup>22</sup>. Кінострічку "Звірте свої годинники" (1965 р.), режисера В.Ілляшенка, за сценарієм Ліни Костенко, якій показано подвиг трьох українських поетів-громадян, що віддали життя заради захисту соціалістичної Батьківщини, а, влада, навпаки, в сюжетній лінії побачила безглузду смерть, через слабкість військового керівництва країною під час Другої світової війни<sup>23</sup>.

Популярними були фільми на теми сучасного життя, головними героями яких були фізики, архітектори, інженери. Ці фільми отримали загально визнаний успіх<sup>24</sup>. Зокрема, фільм "Адреса вашого дому" (1972 р.), режисера Є. Хринюка, присвячений праці шахтаря, отримав приз глядачів на Другому республіканському кінофестивалі в м. Жданові (тепер Маріуполь). Фільм "Чекаємо на тебе, хлопче!" (1972 р.), режисера Равіля Батирова, про молодого робітника, відзначений Другою премією шостого Всесоюзного кінофестивалю в Алма-Аті (квітень 1973 р.). В цих фільмах головний герой розв'язував проблеми, які стосуються його професії і мають соціальне, і політичне значення<sup>25</sup>.

Яскравим явищем в українському кінематографі став напрям "поетичне кіно". Від моменту виникнення ця течія викликала багато дискусій та суперечок. Поява поетичного кіно була пов'язана із змінами уявлень про людину, ця течія суперечила канонам існуючої ідеології і не

сприймалася владою<sup>26</sup>. Тому на поетичне кіно свідомо відбувається наступ з боку влади. Цькування представників цього напрямку починається зі статті Михайла Блеймана "Архаїсти чи новатори?" надрукована в журналі "Искусство кино" (1970, № 8), в цій статті він стверджує, що течія поетичного кіно є безперспективною, наголошує на зосередженні школи поетичного кіно на історичній минувшині, на націоналістичному ухилі<sup>27</sup>.

Одним із кращих зразків поетичного кіно є фільм Сергія Параджанова "Тіні забутих предків" (1964 р.), створений до 100-річчя від дня народження М.Коцюбинського. Цей фільм отримав визнання за кордоном, проте в Радянському Союзі викликав негативну реакцію, тому що для масового глядача був складним. Саме з фільму "Тіні забутих предків" починається відродження українського кіномистецтва з національним обличчям<sup>28</sup>. Цей фільм був переломним в житті С.Параджанова, по-перше, викликав появу цілої кінематографічної школи – школи Сергія Параджанова, по-друге саме з цього моменту режисер починає переслідуватися владою, адже ця кінострічка була повною протилежністю стандартам радянської ідеології. Творчість митця була поза офіційними рамками, існуючої ідеології, тому цензура та влада його та його кінострічки нещадно критикувала, всі сценарії режисера відкидалися один за одним. Роботу над фільмом "Київські фрески" (1966 р.) було перервано. Наступний фільм С.Параджанова "Цвіт гранату" (1970 р.) все-таки було знято, щоправда, після зйомок фільм перероблявся, але його було показано лише в одному київському кінотеатрі. Тільки в роки перебудови ці фільми були зняті з полиці та стали доступні масовому глядачеві<sup>29</sup>.

У 1974 р. перший секретар ЦК Компартії України В.Щербицький завдав остаточного удару по кінохвилі – С.Параджанову, Ю.Ілленку, Л.Осиці, Б.Івченку. Зокрема, він заявив, що прийом поетичного кіно, які підкреслював орнаментальний етнографізм, був помилково сприйнятий деякими кінематографістами як основний художній принцип української кінематографії, але тепер він є неприйнятним<sup>30</sup>.

В 1979 р. буде зроблено спробу відновити поетичний кінематограф фільмами Івана Миколайчука "Вавилон ХХ", проте безуспішно. Заборона буде діяти аж до з'їзду Спілки кінематографістів СРСР 1987 р.<sup>31</sup>

У другій половині 1960-х – середині 1980-х років знімалися фільми й за творами класиків української літератури. Так, в 1980 р. було поставлено нову екранізацію "Лісової пісні. Мавки" Лесі Українки, режисером Ю.Ілленком. Мавка, лісова русалка, і Лукаш, простий сільський хлопець, покохали один одного. Але Лукаш зрадив їх почуття, за що він втратив свій музичний дар – вміння грати на сопілці. Великодушна Мавка відкупає талант коханого ціною свого життя. В цьому фільмі режисер показав власне, авторське прочитання відомого твору, що й відрізняло його від інших постановок цього твору<sup>32</sup>. Ю.Ілленко вдало відтворив український колорит у фільмі, передав настрої та почуття твору великої української поетеси.

Інший твір режисера Ю.Ілленка знятий за повістю Миколи Гоголя "Вечір на Івана Купала" не одержав загальносоюзного прокату, але ненадовго здобув дозвіл в Україні, після чого був заборонений до 1987 року<sup>33</sup>.

Режисер Роман Балаян виявляв тиху опозицію владі, не виступаючи відкрито проти існуючого режиму, поводячи себе спокійно, але наполегливо не сприймаючи і не виконуючи постанови. Ця позиція яскраво проявилася у фільмі "Польоти уві сні і наяву" (1982 р.), адже у кінострічці зображувався новий тип героя: борця проти сірого, безрадісного життя, а не комсомольця-борця, а така трактовка була небажаною<sup>34</sup>.

Розкритикованим був кінофільм, знятий на кіностудії імені О.П.Довженка в 1972 р. "Пропахла грамота", за сценарієм І.Драча, режисером фільму був В.Івченко. Автори фільму були звинувачені в неправильному поданні характерів діючих осіб, та приділенні занадто великої уваги історії козацтва<sup>35</sup>.

Отже, тематика українських радянських стрічок хоч і була досить жанрово різноманітною, але метою їх створення була пропаганда ідей соціалістичного способу життя, його переваг над так званим "буржуазним" способом життя. Мистецтво було невіддільне від ідеології, а все, що не відповідало стандартам, критикувалося та заборонялося, як це було з течією поетичного кіно, оскільки саме виявила український, національний компонент, який радянська ідеологія називала "буржуазним націоналізмом". Кіномистецтво Радянської України було обмежено у праві на самобутній розвиток, мало слідувати загальносоюзним принципам і партійним настановам.

- <sup>1</sup> Госейко Л. Історія українського кінематографа. – К., 2005.
- <sup>2</sup> Безклубенко С.Д. Українське кіно: начерк історії. – К., 2001.
- <sup>3</sup> Ілляшенко В. Історія українського кіномистецтва. – К., 2004.
- <sup>4</sup> Капельгородська Н. Ренесанс вітчизняного кіно. – Нотатки сучасниці. – К., 2002.
- <sup>5</sup> Шелест П. "Все, що скоїться, я передбачав" // Україна. – 1990. – № 23. – С. 22 – 24.
- <sup>6</sup> Там само. – С. 22 – 24.
- <sup>7</sup> Демиденко Т.П. Партиїно-державна політика в сфері культури в 70-ті роки (на прикладі України і Білорусії) // Україна ХХ ст.: культура, ідеологія, політика. – К., 1993. – С. 160.
- <sup>8</sup> Матеріали ХХІІІ з'їзду Комуністичної партії України – К., 1966. – С. 80.
- <sup>9</sup> Там само. – С. 53.
- <sup>10</sup> Центральний державний архів громадських організацій України (далі ЦДАГО). – Ф. 1. – Оп. 10. – Спр. 736. – Арк. 74 – 89.
- <sup>11</sup> О задачах партийных организаций республики по выполнению постановления ЦК КПСС "О дальнейшем улучшении идеологической, политико-воспитательной работы": Материалы собрания партийного актива республики 7 – 8 июня 1979 года г. Киева. – К., 1979. – С. 30.
- <sup>12</sup> Там само. – С. 33.
- <sup>13</sup> Госейко Л. Вказ. праця. – С. 211.
- <sup>14</sup> Ілляшенко В. Вказ. праця. – С. 233 – 234.
- <sup>15</sup> Там само. – С. 236.
- <sup>16</sup> Там само. – С. 237 – 238.
- <sup>17</sup> Госейко Л. Вказ. праця. – С. 230.
- <sup>18</sup> ЦДАГО – Ф. 1. – Оп. 25. – Спр. 869. – Арк. 32 – 33.
- <sup>19</sup> Госейко Л. Вказ. праця. – С. 220.
- <sup>20</sup> Там само. – С. 221.
- <sup>21</sup> Там само. – С. 233.
- <sup>22</sup> ЦДАГО – Ф.1. – Оп. 6. – Спр.3955. – Арк. 21.
- <sup>23</sup> Там само. – Арк. 22.
- <sup>24</sup> Поламошнов Б.Є. Про проблеми створення образу представника сучасного робітничого класу в радянському кіномистецтві // Етика і естетика. – 1974. – Вип. 16. – С.31.
- <sup>25</sup> Там само. – С.32.
- <sup>26</sup> Крупник Л.О. Мистецький нонконформізм середини 60-х – сер. 80-х років ХХ ст. (на прикладі українського кіно) // Актуальні проблеми слов'язнознавства. – К., 2004. – Ч.1. – С. 115.
- <sup>27</sup> Госейко Л. Вказ. праця. – С. 214.
- <sup>28</sup> Безклубенко С.Д. Вказ. праця. – С. 118 – 119.
- <sup>29</sup> Барський В. Про Параджанова та його фільми // Сучасність. Література, мистецтво, суспільне життя. – 1984. – Ч. 12 (284). – С. 43 – 55.
- <sup>30</sup> Там само. – С. 214.
- <sup>31</sup> Там само. – С.214.
- <sup>32</sup> Там само. – С. 238.
- <sup>33</sup> Госейко Л. Вказ. праця. – С. 218 – 220.
- <sup>34</sup> Ілляшенко В. Вказ. праця. – С. 241.
- <sup>35</sup> Демиденко Т.П. Вказ. праця. – С. 151.

*Статья посвящена освещению идеологической составляющей украинского советского кинематографа середины 1960-х – середины 1980-х годов. Исследуется украинский кинематограф как важная составляющая идеологической политики.*

*Ключевые слова: идеология, украинский советский кинематограф, поэтическое кино, социалистический реализм.*

*The subject of the article is the ideological constituent of the Soviet Ukrainian cinematograph in the middle of 1960s and 1980s. The cinematograph is researched as an integral part of the ideological politics.*

*Key words: ideology, Ukrainian soviet cinema, poetic cinema, socialist realism.*

### 3 ІСТОРІЇ ВИВЧЕННЯ АСОРТИМЕНТУ ГЛИНЯНОГО ПОСУДУ ДОБИ РУСІ

*Про історію дослідження асортименту глиняного посуду, використання його в побуті населенням доби Русі (за писемними джерелами та публікаціями вчених). Подано характеристики глиняного посуду, його давньоруські назви.*

*Ключові слова: глиняний посуд, доба Русі, асортимент, використання в побуті, писемні джерела, населення.*

Глиняні вироби доби Русі археологи почали вивчати з середини XIX століття. Ними виділено кілька їх типів: посуд, будівельна кераміка, іграшка та вироби "спеціального призначення". Найпоширенішим серед них вважається глиняний посуд. Тому в статті за літописними джерелами та публікаціями вчених здійснюється спроба розглянути його асортимент та використання давньоруським населенням в побуті. Варто сказати, що праці перших дослідників містять надто мало свідчень про глиняний посуд доби Русі, зокрема окремі згадки про нього знаходимо в статті Михайла Біляшівського "Раскопки на Княжей горе в 1892 г." (Черкаська область, 1892), який описав кілька горщикоподібних посудин виявлених при розкопках<sup>1</sup>. На початку XX століття Вікентій Хвойко в монографії "Древние обитатели Среднего Поднепровья и их культура в доисторические времена" (1913) опублікував матеріали з поселень Середнього Подніпров'я. Серед глиняних виробів виділив посуд: "горщики", "черпаки", "кружки", "діжкоподібні посудини"<sup>2</sup>. У праці Дмитра Самоквасова "Могильные древности Северянской Черниговщины" (1916) міститься інформація про горщикоподібні посудини, в яких ховали прах небіжчиків<sup>3</sup>. Більш детально асортимент глиняного посуду розглядається в публікації В'ячеслава Ржиги "Очерки из истории быта домонгольской Руси" (1929), де подаються їхні "давньоруські" назви та використання в побуті<sup>4</sup>. Значно більше свідчень про глиняні вироби міститься у роботі Бориса Рибаківа "Ремесло Древней Руси" (1948) де виділено посуд, "світільники", облицювальні плитки, плінфу, іграшки, глиняні кружала, "тиглі-ллячки". Вчений описав технологію їх виготовлення, застосування в побуті<sup>5</sup>. Аналіз та давньоруські назви глиняного посуду знаходимо у книзі Михайла Каргера "Древний Киев" (1958). З-поміж них виділено рідкісні знахідки – "рукомийники" та "кубки"<sup>6</sup>. Тетяна Макарова, опрацювавши чималу колекцію фрагментів полив'яних виробів з Києва, Любича, Чернігова, у публікації "Поливная керамика в Древней Руси" (1972) дійшла до висновку, що населення доби Русі в побуті використовувало й "полив'яні миски", "кубки" та "гличики"<sup>7</sup>. Упродовж 1960-х – 1980-х років з'являються публікації, в яких дослідники глиняний посуд поділяють за об'ємом та функціональним призначенням<sup>8</sup>. На сьогодні існує кілька його класифікацій. Найбільш прийнятним є розподіл на кухонний ("горщики", "латки", "сковороди"), столовий ("глеки", "кубки", "миски", "чаші", "черпаки") та тарний ("корчаги" й "амфори візантійського виробництва")<sup>9</sup>, хоча в окремих публікаціях дослідників зустрічаються й інші варіанти. Зокрема, в дисертаційному дослідженні Олександра Тищенка "Древнерусская и украинская керамика X – XVII века" (1969) виділено посуд для приготування їжі, її споживання, зберігання запасів<sup>10</sup>. Аркадій Козловський у статті "Полив'яна керамика з давньоруських пам'яток Південного Придніпров'я" (1994) поділив на кухонну, столову та амфорну. Варто зазначити, що останній поділ за його призначенням, неправильно аргументований, оскільки за існуючою класифікацією "амфори" відносяться до тарного посуду<sup>11</sup>.

У зв'язку з накопиченням археологічних матеріалів подальшу класифікацію спробували розробити Ігор Готун, Леся Шевцова в статті "Автуничі – селище гончарів X – XIII століття"

(1995) та Андрій Петраускас у монографії "Ремесла та промисли сільського населення Середнього Подніпров'я в IX – XIII століттях" (2006). Крім кухонного, столового та тарного посуду, виокремили для проведення релігійних обрядів до яких віднесли мініатюрні "горщики" та глиняні вироби спеціального призначення – "посудини-фільтри" з отворами на денці, "світильники", "глиняні ллячки" та "сопла"<sup>12</sup>. Проте розроблена дослідниками загальна класифікація посуду за призначенням носить дещо умовний характер, тому що посуд одних і тих же типів могли використовувати в побуті з різною метою, що підтверджено й писемними джерелами. Зокрема, в горщикоподібних посудинах не тільки варили їжу, але й зберігали продукти харчування і навіть цінні речі, використовували в поховальних обрядах<sup>13</sup>.

Цінним джерелом для вивчення асортименту глиняного посуду є не тільки доступні писемні джерела, наявні на сьогодні публікації археологів та істориків, але й написи на самих виробках, нанесені гончарями доби Русі під час їх формування, що вказують на назву та їх приналежність<sup>14</sup>.

Літописні повідомлення зазначають, що будь-яку посудину на Русі називали "съсудъ". Ця назва була характерна не тільки для глиняного посуду, але й для дерев'яного та металевого. Ізмаїл Срезневський в "Словаре древнерусского языка" (1989) пояснював, що назва "скудзьльница", "скудзьльний", "глиньний съсудъ" поширювалась на глиняний, про що свідчить "Юрьевское евангеліє послъ 1119 г.": "Въ скоудзьльницъ водоу нося" та "Уставъ Студійській" (XII ст.): "Съсоудъ скоудзьль станеть на огнищи до вечера", "Въпрашания Кюриково до 1136 г.): "Достоить ли, рече глиньну съсодоу молитву даяти..."<sup>15</sup>

Нині дослідники виокремлюють 15 типів глиняного посуду, що використовувався населенням доби Русі. В тому ж словнику Ізмаїла Срезневського вони позначені як "гръньцы", "латки", "скворда", "миса", "кръчага", "крина", "черпало", "глекъ", "комърогъ", "кубъкъ", "кърчажець", "чъвань", "викия", "рукомъои", "плошки"<sup>16</sup>.

Володимир Мавродін в праці "Древняя Русь. Происхождение русского народа и образование Киевского государства" (1946) зазначав, що він використовувався в побуті не лише серед бідних прошарків населення, але й на дворах феодалів. На підтвердження своїх висновків навів повідомлення арабського мандрівника Ібн-Фадлана, який описав приміщення, "для банкетів" князя Володимира, де на полицях між золотим, срібним, дерев'яним посудом стояли й глиняні "гръньцы", "кръчага", "крини", "плошки"<sup>17</sup>. Його використання на княжих дворах засвідчує Іпатіївський список "Повести временных лет" (1908), де згадуються льохи князя Святослава, в яких зберігалось "...500 берковъсковъ меду, а вина 80 корчаг"<sup>18</sup>.

На думку вчених, найбільш поширеними серед глиняного посуду були "горщики", які під час розкопок знаходять у значно більшій кількості, ніж інші його типи. У літописних повідомленнях зустрічаються під назвою "гърнець", "гръньцы". У цьому значенні вони згадуються в "Русской правде" за редакцією Бориса Грекова (1940): "гърнець масла". "Сборникъ Святослава" (1073) містить згадку про "злата в гръньцы"<sup>19</sup>, що зафіксовано й археологічно<sup>20</sup>. В літописі за Іпатіївським списком (1217) "един камень много горънцевъ избиваетъ"<sup>21</sup>. Останній вираз безперечно є прислів'ям, що було поширене на Русі. Літописи також згадують ченця Агапіта, що жив наприкінці XI – у першій половині XII століття, який у "гърнци" варив "зеліе" та зціляв ним хворих<sup>22</sup>. Про це повідомляє "Уставъ Студійській" (XII століття): "Да варять сочива же и зелія, първье оубо едино само, по сем въ единъ гърньць обое да вляяжть"<sup>23</sup>. Багато відомостей про використання горщикоподібних посудин міститься в статтях "Руской Правды". Лев Черепнін, Михайло Колчин вважали, що ці статті були складені з метою навчити перерахувати натуру на гроші. Наприклад, у одній зі статей зазначається, як рахувати приплід: "А от того скота сыровъ 300 и 60 сыровъ, а масла 300 гърньцевъ; а то кунами 14 гривень и 20 ръзанъ..."<sup>24</sup>.

В побуті населення доби Русі, за твердженнями дослідників, використовувалися горщикоподібні посудини різних форм (мал. 1. а, б, в)<sup>25</sup>. За розміром їх поділили на великі – від 8 до 20 л, середні – від 3 до 7 л, та малі – від 0,5 до 2 л. Висота їх коливалася від 7 до 50 см, діаметр вінець від 5 до 36 см. Археологи вважають, що під час розкопок найчастіше зустрічаються середніх розмірів, місткістю 5 – 6 літрів з діаметром вінець 18 – 22 см, які використовували під час приготування їжі<sup>26</sup>. Зокрема, в монографії Володимира Гончарова "Райковецьке городище" (1946) повідомляється про виявлені в печі "горщики" таких розмірів в яких збереглися

залишки обгорілої пшеничної каші<sup>27</sup>. У книзі Михайла Каргера "Древний Киев" (1958) знаходимо згадки про виявлену в печі горщикоподібну посудину в якій знаходилися залишки дерев'яної ложки та невизначених решток їжі<sup>28</sup>. Писемні та археологічні джерела вказують і на те, що вони широко використовувались в поховальній обрядовості<sup>29</sup>. Це фіксують Александр Ковалевський у "Книге Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921 – 922 гг" (1956) та Олександр Рибаків у праці "Язычество Древней Руси" (1988). Автори посилаються на літописні повідомлення, які згадують поховальний обряд на Русі в X – XII століттях: "...и когда кто-нибудь умрет, сжигают его вместе с его праздничными одеждами... и берут пепел этого мертвица и кладут в серебряные, золотые сосуды или в новый глиняный сосуд и зарывают этот сосуд"<sup>30</sup>.

Варто зауважити, що характеризуючи горщикоподібні посудини, "за висотою горловини", автори окремих публікацій поділяють їх на групи: "низькогорлі", "дуже низькогорлі", та "горщики з середнім горлом". З поміж них виокремлюють горщикоподібні посудини із "слабопрофільованою", "середньопрофільованою", "сильнопрофільованою", "циліндричною", "високою" та "низькою шийкою"<sup>31</sup>. Хоча за народною гончарською термінологією горло або шия – це верхня завужена частина глечиків, оскільки в горщиках, такий конструктивний елемент відсутній<sup>32</sup>.

Для закривання горщикоподібних посудин виготовлялися спеціальні глиняні "покришки". Писемні джерела та "Словарь древнерусского языка" (1989) Ізмаїла Срезневського фіксують їх під назвою – "покровъць", "покровъ на чашу", "покровъць покрывает этое блюдо"<sup>33</sup>. "Покришки" мали конічну форму, діаметр від 6 до 22 см. Зверху виступи, за які можна було їх тримати (мал. 2). Оскільки їх знаходять у незначній кількості, дослідники гадають, що одну покришку могли використовувати для кількох посудин, не заперечують виготовлення їх з іншого матеріалу, наприклад, з дерева<sup>34</sup>.

Різновидом глиняного посуду були "рукомъои". Михайло Каргер пояснював, що такий посуд використовували як умивальники. За формою вони нагадують горщикоподібну посудину висотою 15 см, діаметром вінець 16 см, з двома плоскими вухами з проколами, та носиком (мал. 3). Серед археологічних матеріалів їх зафіксовано в Києві та Путивлі<sup>35</sup>.

У побуті населення доби Русі використовувався посуд з дуже короткими потовщеними, витягнутими назовні вінцями, до опука й боків якої кріпилися три вуха. Борис Рибаків у праці "Язычество Древней Руси" писав, що посудини з трьома вухами могли використовувати для проведення релігійних обрядів<sup>36</sup>, хоча вони могли виконувати роль світильника, оскільки, їх за три вуха зручно було підвішувати до стелі житла. Такий виріб виявлено серед археологічних матеріалів на території Переяслав-Хмельницького (висота 7,5 см, діаметр вінець 9 см) (мал. 4).

Мископодібні посудини під час розкопок знаходять украй рідко. Адже такий тип посуду за доби Русі виготовлявся переважно з дерева<sup>37</sup>. Їх назва майже не змінилася з плином часу. У "Сборнику Вскресенского поучения" (XII ст.) зафіксовано назву "мись", "миса": "Абия положь хльбъ на стьи мись..."<sup>38</sup>. За класифікаційною системою їх відносять до столового посуду (мал.5). За твердженнями вчених, вони призначалися для рідкої їжі, хліба та м'яса<sup>39</sup>. Крім того, їх могли використовувати в ролі світильника. У статті Марини Сергєєвої "Керамічні світильники та свічники XI – XIV століть із Київщини" (1995) такі глиняні вироби охарактеризовано, як невеликі за розміром мископодібні посудини з заглибленням на дні для олії і гноту. Виготовляли два їх варіанти: з отворами по краю вінець і без них. Іноді вони мали вуха для зручного їх перенесення. Дослідниця вважала, що отвори для їх підвішування робилися по сирій глині, в окремих випадках – просвердлювалися в уже випаленому виробі. Це свідчить, що мископодібні світильники не завжди продукували спеціально, а могли переробляти із звичайних невеликих посудин (мал. 6)<sup>40</sup>. У Ізмаїла Срезневського вони згадуються під назвою "плоскы": "Купите плосковъ"<sup>41</sup>. Уперше на цей посуд звернув увагу Ростислав Виєзжев у статті "Новые типы древнерусских светильников" (1961) інтерпритував їх як світильники, стверджуючи, що вони найчастіше зустрічаються під час розкопок в культурних нашаруваннях XI століття у Києві, Вишгороді, Чернігові, Городську<sup>42</sup>. Найбільш поширеними були "миски" висотою від 4 до 10 см, з діаметром вінець від 12 до 18 см. Їх виявлено у Києві, Переяслав-Хмельницькому, Путивлі, Автуничах, Лісковому<sup>43</sup>.

Серед асортименту глиняних виробів археологи виділили мископодібні глибокі посудини,

які, найімовірніше, використовували для приготування сиру. Вони мали отвір в нижній частині обочини 45 діаметром від 0,6 до 1 см (мал.7). Знайдені на поселенні Ліскове, Автуничі, Києві, Чернігові<sup>44</sup>.

У монографії В'ячеслава Ржиги "Очерки из истории быта домонгольской Руси" (1929) згадуються посудини, які призначалися одночасно для приготування та вживання їжі<sup>45</sup>. За формою вони нагадують "ринку з тулійкою" (високі боки, трубчаста ручка) (мал. 8)<sup>46</sup>. Писемні джерела такий посуд називають "латка", "ладок". Іпатіївський список літопису повідомляв, що під час облоги міста Білгорода (997) печенігами, жителі міста, черпаючи зі встановленого на колодязі відра розчин муки для киселю, розливали його в "латки": "и приведоша я к кладецю, идя цежь, и почерпоша ведром и льяша в латки"<sup>47</sup>. Можливо, вони не набули повсюдного поширення, оскільки їх виявлено в поодиноких випадках (зокрема, на поселенні Ліскове, Чернігівщина)<sup>48</sup>.

Типологічно близькими до описаних були вироби, які нагадують сковорідку. Термін "сковрада", "сковьрада" згадується у "Новгородській книжці Кърмчия" (1280 р.): "Аще разбить гърньць или котльць или сковрадоу или инь сосудь варения в небрежения, да поклониться"<sup>49</sup>. Володимир Баран, Денис Козак, Ростислав Терпиловський у праці "Походження слов'ян" (1991) вказували, що такі посудини найвірогідніше призначалися для випікання хліба та коржів<sup>50</sup>. Середні їх параметри: товщина дна 0,5 – 1 см, діаметр 12 – 26 см. Їх знайдено на поселеннях Автуничі, Райковецькому городищі в Путивлі, Лтаві<sup>51</sup>.

Ізмаїл Срезневський у словнику наводив "чърпало": "Вы же оставльшии мя... и готовоющи тряпезу роду и рожняницямъ, напълняющее бьсомъ черпала" (Изборникъ до 1300 г.) та "почърпальникъ": "Ни почърпальника имаши, и студеньць глубоць есть". (Остомирово Евангеліє)<sup>52</sup>. Це невисокі, іноді опуклобокні посудини з петлеподібним вухом, діаметром вінець до 12 см (мал. 9). Їх могли використовувати для набирання води. Найбільшу колекцію їх зібрано у Канівському Подніпрров'ї<sup>53</sup>. Вони виявлені у Переяслав-Хмельницькому, Автуничих, Чернігові, Києві<sup>54</sup>.

У добу Русі були поширені посудини для тримання, перевезення рідини та зерна. Їх називали "корчага", "кърчага", "кърьчага", "кърчагъ": "А вино свое держи, купишь корчагоу" говориться у "Вопрошение Кирика" (XII ст.)<sup>55</sup>. Іпатіївський літопис "Повести временных лет" (1146 р.) згадує вино, яке зберігалось в погребях князя Володимира в корчагах<sup>56</sup>. Ізмаїл Срезневський зазначав, що у "Житіє святого Феодосія Печерського" (XI століття) є згадка про такий посуд: "Привезоша три возы суще корчаг с вином"<sup>57</sup>. У вже цитованій легенді про білгородський кисіль "Повести временных лет" читаємо: "Людьє же наляша корчагу цъжа и ситі оть колодязя, вдаша печенігом"<sup>58</sup>. Крім писемних джерел їх, назву засвідчують надписи, нанесені на зовнішню поверхню такого виробу по сирій глині. Цікавою в цьому плані є монографія Валерія Чудінова "Руйница й тайни археології Русі" (2003), в якій дослідник проаналізував написи, зафіксовані на глиняних виробах<sup>59</sup>. Тут знаходимо згадку про посудину початку XIII століття з Київського Подолу, напис на якій вказував не тільки на назву цього виробу, але й на ім'я гончаря або її власника: "Мстиславль корчаг". На фрагментах XI – XIII століть, виявлених на правому березі річки Сули, напис вказував: "Крчага Прокопова"<sup>60</sup>. На думку вченого, окремі підписи вказували навіть на вміст посудини, зокрема: "Вина благодатнешего полна эта корчага"<sup>61</sup>. У публікації Бориса Рибаківа цей напис цитується так: "благодатна полная эта корчага!"<sup>62</sup>. Михайло Каргер пояснював, що, крім рідини в таких посудинах могли зберігати зерно. На це вказувала виявлена на території Києва "корчага", датована XI – XII століттям, в якій знаходився майже "пуд зерна"<sup>63</sup>. Про її призначення свідчить і напис, нанесений до випалювання: "Зерно с лета"<sup>64</sup>. Тобто корчагоподібна посудина була виготовлена спеціально як зерновик. Як стверджував Борис Рибаків, Михайло Каргер, на Русі "корчаги" призначалися для рідини та сипучих продуктів<sup>65</sup>. Посудини, які призначалися для рідини мали циліндричну вузьку шийку, для сипучих продуктів – широкий отвір, низькі вінця, які плавно переходили в плечі. Висота їх іноді досягала 90 см. Для зручності перенесення вони мали два вуха (мал. 10, а, б). Найбільшу їх кількість знайдено в Києві, Чернігові, Переяслав-Хмельницькому<sup>66</sup>. Досить часто такий тип посуду археологи називають "амфорами", хоча, за писемними джерелами вони відомі, як "корчаги", а "амфорки" як "корчажки"<sup>67</sup>. З приводу цього Ізмаїл Срезневський, Борис Рибаків зазначали, що в добу Русі так звані "амфорки київського типу" називалися "корчаж-

ками", а великі посудини з назвою "амфори" – "корчагами", що підтверджують написи з давньою назвою "корчага", "корчажки" на них<sup>68</sup>.

Літописні повідомлення фіксують посуд з назвою "кринна", "кринь", або "окринь". Зокрема у "Службенике Минеи" (1096) згадується: "Кринь же проливающе потоць исцеление", "Юрьевское евангеліє" (XII ст.): "Поставляють подъ криноу"<sup>69</sup>. У публікаціях археологів такий тип посуду описується, як глечик<sup>70</sup>. На глиняні вироби з ознаками глека розповсюджувалася й інша назва "глекъ", "гълекъ", які згадував "Пандекть Никона" (по Синодському списку 1296 р.) як посуд для вина: "десять глекъ вина"<sup>71</sup>. "Словарь Древнерусского языка" вказує, що "Юрьевское евангеліє послъ 1119 г." такий посуд називає "чвань", "чвань", "чабань": "Държите пръданиечвчъско, омывания чвань и чашъ и ина подобна"<sup>72</sup>, та "комърогъ", "коморогъ": "Въ коморогъ воду несъи"<sup>73</sup>. У дослідженнях Олександра Моці, Ігоря Готуна говориться, що в них могли зберігати рідину, опускати молочні продукти в колодязь використовуючи джерельну воду для охолодження, про що свідчать виявлені фрагменти посуду з прикріпленою до вух ликовою мотузкою під час розкопок давньоруських колодязів, криниць<sup>74</sup>. Такий тип глиняних виробів мав циліндричну, вузьку або широку шию, два невеличких вуха на опукові або одне, яке кріпилося до краю вінець та опука. Діаметр вінець становив у середньому 7 – 12 см (мал. 11, а, б, в, г). Їх виявлено в Києві, Чернігові, Вирі, Григорівці, Колодяжному<sup>75</sup>.

З-поміж знахідок археологи виокремлюють глиняні посудини – голосники, які використовувалися в будівництві (мал. 12). Вони вмонтовувалися у верхній частині склепіння культових будівель. Їх функціональне призначення, за свідченням Михайла Каргера, полягало у покращенні акустики в храмах<sup>76</sup>. Петро Раппопорт у публікації "Строительное производство Древней Руси" (1994) пояснював, що для покращення акустики голосники вставляли отворами в середину приміщення, в окремих випадках їх монтували навпаки, отворами на зовні, для полегшення ваги склепінь будівель. Дослідник зазначив, що вперше "голосники" застосували під час будівництва Десятинної церкви, а в подальшому ця техніка широко застосувалася в архітектурі до початку XIII століття. Його дослідження фіксують використання голосників двох типів: "привізних грецьких амфор" та посудин місцевого виробництва у вигляді "високих горшков с вытянутым прямым горлом"<sup>77</sup>. Тут варто зазначити, що голосники – високі посудини, що за формою нагадують глечик, а не горщик.

Іноді в публікаціях учених зустрічаються неправильні описи посудин з ознаками глечика. Такий опис містить колективна монографія "Село Київської Русі" у підрозділі присвяченому гончарству, зокрема: "глечики – це горщики з вузькою (7 – 12 см) циліндричною шийкою, висотою 3,5 – 5 см", тут же: "горщики-глечики – це амфорки київського типу – невеликі посудини витягнутих пропорцій з двома ручками-вушками". Як бачимо, для одного виробу використано два гончарські терміни – глечик і горщик, для іншого три – глечик, горщик, амфорка, хоча далі в роботі згадується, що "крім кухонних горщиків на сільських поселеннях були поширені інші види посуду: "корчаги", "амфори", "глечики", "миски", "сковороди", невеликі "черпаки", "накривки", "амфорки київського типу"<sup>78</sup>. У "Словнику народної гончарської термінології" (1993) Олеся Пошивайла чітко роз'яснено, що "глечик" і "горщик" мають абсолютно різну форму і виконують різне функціональне призначення, до того ж, як уже зазначалося, у горщика немає такого конструктивного елемента, як "шия"<sup>79</sup>.

Серед асортименту виділяються посудини для пиття рідини. У словнику Ізмаїла Срезневського вони згадуються, як "викия". "Нестерово Житие Феодосия" містить таку інформацію про них: "Абие блаженнии призъвавъ строителя црквънаго повелъ налияти вина ... викию и дати емоу"<sup>80</sup>. Це невеликих розмірів глиняні посудини, які нагадують чашку (мал. 13). Знайдені під час розкопок у Переяслав-Хмельницькому, Києві, Чернігові<sup>81</sup>.

У писемних джерелах фіксуються посудини з назвою "кърчажець". У "Синодском списке" (XI ст.) згадуються: "Възимати... по кърчажъцю вина"<sup>82</sup>. Олександр Тищенко, у вище зазначеному дисертаційному дослідженні пояснював, що, на відміну від великої корчаги, в яку вміщувалося від 15 до 20 літрів рідини, "кърчажець" виступав як міра вина, призначена для одного чоловіка; їх ставили перед кожним, хто сидів за столом. Учений зазначав, що в ньому могло поміститися до літра вина, квасу, хмільного меду (мал. 14). Їх виявлено на території Києва, Чернігова<sup>83</sup>.

У "Словаре древнерусского языка" відзначено "кубъки"<sup>84</sup>. Як пояснюють Олександр Ти-



щенко, Тетяна Макарова, це невеликі, бакалоподібні вироби, висотою 10 – 12 см, з одним вухом, призначалися для пиття міцних напоїв (мал. 15). Під час розкопок цілі посудини трапляються дуже рідко, здебільшого лише їх фрагменти. Їх зафіксовано в Києві, Любечі<sup>85</sup>. Валерій Чудінов стверджував, що на знайдених фрагментах, датованих X століттям, йому вдалося прочитати напис "Наливай чаре", тобто "наливай чарки"<sup>86</sup>. Можливо, цим написом майстер засвідчив, що ця посудина виготовлена спеціально для пиття напоїв.

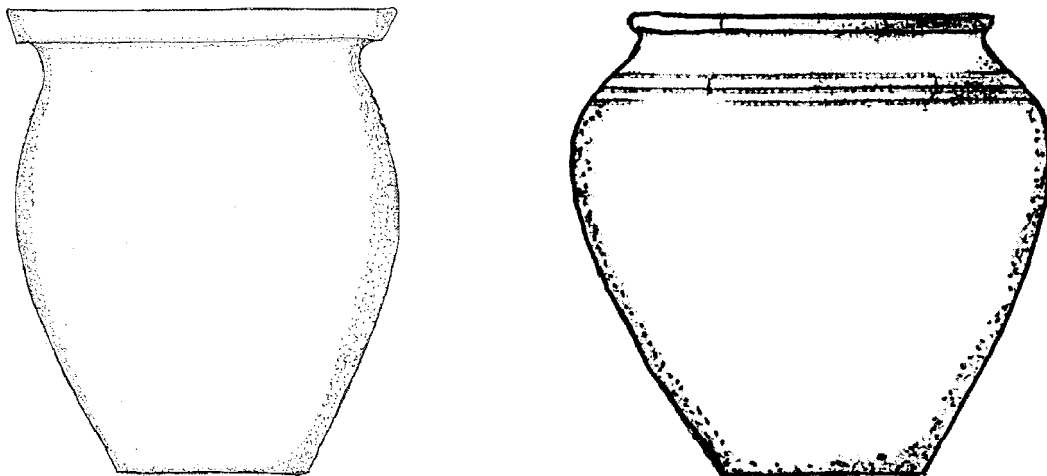
Леся Шевцова в статті "Керамічний комплекс Автуницького поселення" (1992) згадувала про порівняно рідкісний тип глиняного посуду – прямокутної форми з отворами на дні, виявлений на поселенні Автуниці (Чернігівщина). Через наявність на дні такої посудини залишків дьогтю дослідниця антрибувала її як посудину для його збирання<sup>87</sup>.

Учені стверджують, що мешканці доби Русі могли використовувати посудини, які піддавалися ремонту, оскільки в них могли зберігати "сипучі" продукти. Такі посудини з отворами зробленими вздовж тріщин, знайдено в Автуничах (Чернігівщина), Ромни (Сумщина). Дослідники вважають, що місце розколу могли стягувати мотузкою чи скобами<sup>88</sup>.

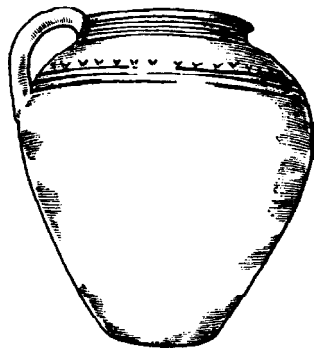
Крім вищезгаданих посудин, у побуті населення доби Русі використовувалися й великі посудини під вінцями яких з одного боку розміщувались поряд два отвори, з протилежного – вухо, яке кріпилося до краю вінець й опука. На думку вчених вони могли використовуватись, як казани<sup>89</sup>.

Таким чином, в побуті населення доби Русі використовувався чималий асортимент глиняного посуду, який досить добре вивчений дослідниками. Зокрема, розроблена його класифікація за формою, об'ємом, призначенням. Проте досить часто в публікаціях зустрічаються невірно вказані назви глиняного посуду та їх частини, що не відповідає народній гончарській термінології. Оскільки термінологічна невизначеність у виданнях археологів з питань давньої кераміки, на думку керамолога Олеса Пошивайла "виявляє нагальну проблему формування єдиного уніфікованого загальноукраїнського термінологічного словника для опису (означення) гончарського виробництва і глиняних виробів"<sup>90</sup>.

### Основні типи глиняного посуду доби Русі



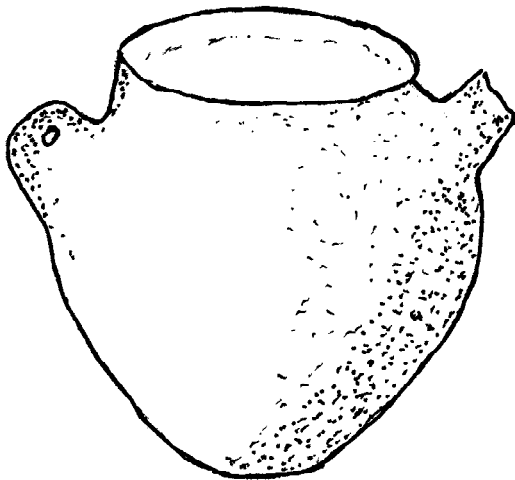
Мал. 1-а, б. Горщикоподібні посудини.



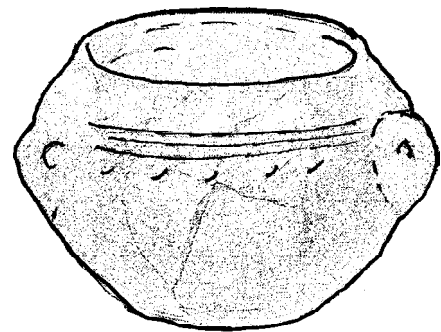
Мал. 1-в. Горщикоподібна посудина.



Мал. 2. Горщикоподібна посудина з "покришкою".



Мал. 3. Горщикоподібна посудина "рукомойник".



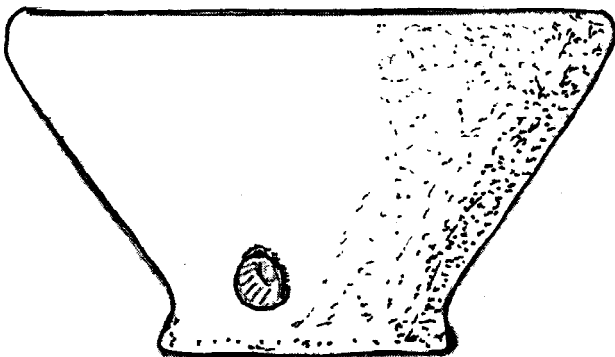
Мал. 4. Посудина з трьома вухами.



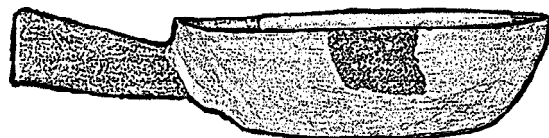
Мал. 5. Мископодібна посудина.



Мал. 6. Мископодібна посудина.



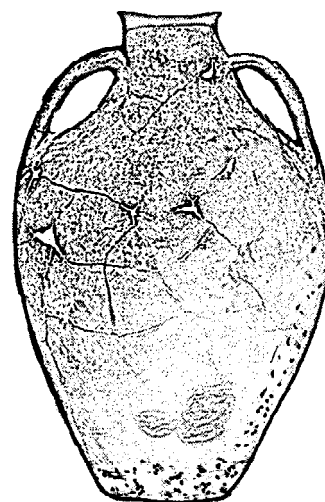
Мал. 7. Мископодібна посудина.



Мал. 8. Глиняна посудина "латка".



Мал. 9. Черпалоподібна посудина.



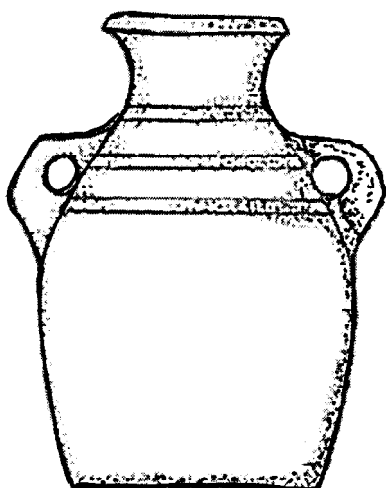
Мал. 10-а. "Корчага".



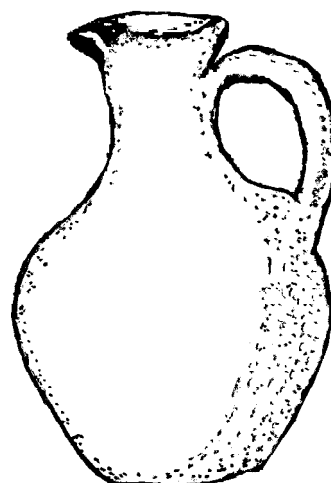
Мал. 10-б. "Корчага".



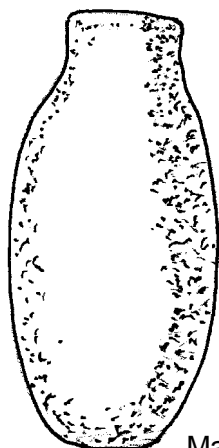
Мал. 11-а, г. Посудина з ознаками глека.



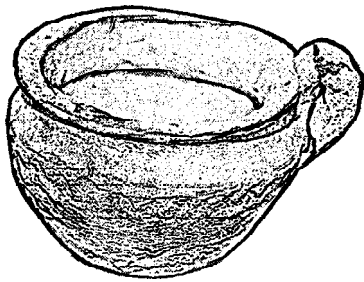
Мал. 11-б. Посудина з ознаками глека.



Мал. 11-в. Посудина з ознаками глека.



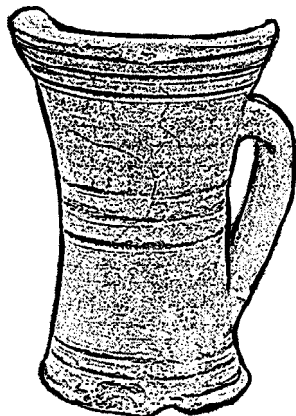
Мал. 12. Посудина з ознаками глека "голосник".



Мал. 13. Чашкоподібна посудина.



Мал. 14. Глиняна посудина "корчажець".



Мал. 15. Кубкоподібна посудина.

- <sup>1</sup> Беляшевский Н.Ф. Раскопки на Княжей горе в 1892 г. // Киевская старина. – 1893. – Т. 12. – С. 134 – 142.
- <sup>2</sup> Хвойко В.В. Древние обитатели Среднего Поднепровья и их культура в доисторические времена. – К., 1913. – С. 1 – 110.
- <sup>3</sup> Самоквасов Д.Я. Могильные древности Северянской Черниговщины. – М., 1916. – С. 51.
- <sup>4</sup> Ржыга В. Глиняная посуда // Очерки из истории быта домонгольской Руси. – М., 1929. – С. 34 – 40.
- <sup>5</sup> Рыбаков Б.А. Ремесло Древней Руси. – М., 1948. – С. 163 – 182; 342 – 374; 661 – 662.
- <sup>6</sup> Каргер М.К. Древний Киев. – М.-Л., 1958. – Т. 1 – С.411 – 468.
- <sup>7</sup> Макарова Т.И. Поливная керамика в Древней Руси. – М., 1972. – С.11.
- <sup>8</sup> Кучера М.П. Про одну групу середньовічної кераміки на території УРСР. // Слов'яно-руські старожитності. – К., 1969. – С. 174 – 181; Тищенко А.Р. Древнерусская и украинская керамика X – XVII вв. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата искусствоведения. – К., 1969.
- <sup>9</sup> Кучера М.П. Вказ. праця. – С. 174 – 181; Кераміка і гончарна справа // Село Київської Русі. – К., 2003. – С. 111 – 121; Готун І., Шевцова Л. Автуничі – селище гончарів X – XIII століть // Українське Гончарство: Національний культурологічний щорічник. За рік 1994. – Опішне, 1995. – Кн. 2. – С. 62 – 76; Південноруське село IX – XIII ст. (нові пам'ятки матеріальної культури). – К., 1997. – С. 34 – 69; Петраускас А.В. Ремесла та промисли сільського населення Середнього Подніпров'я в IX – XIII ст. – К., 2006. – С. 57 – 70.
- <sup>10</sup> Тищенко А.Р. Вказ. праця – С.94.
- <sup>11</sup> Козловський А.О. Полив'яна кераміка з давньоруських пам'яток Південного Придніпров'я // Старожитності Русі-України. К., 1994. – С.141 – 146.
- <sup>12</sup> Готун І., Шевцова Л. Вказ. праця. – С. 57 – 70.
- <sup>13</sup> Ковалевский А.П. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921 – 922 гг. Статьи переводы и комментарии. – Харьков, 1956. – С.262 – 263; Каргер М.К. Вказ. праця. – С. 416; Готун І., Певцова Л. Вказ. праця. – С. 62 – 69; Кераміка і гончарна справа. Вказ. праця. – С.112; Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. – М., 1988. – С.83, 223; Рыбаков Б.А. Язычество Древних славян. Издание

- второе. – М., 1994. – С.252; Срезневский И.И. Словарь древнерусского языка (репринтное издание 1893,1902,1912 гг.): В 3 т. Т.1 – М., 1989. – С. 616 – 617.
- <sup>14</sup> Рыбаков Б.А. Вказ. праця. – 1948. – С. 370; Каргер М.К. Вказ. праця. – С. 416; Чудинов В.А. Руйница и тайны археологии Руси. М., 2003. – С. 85, 86, 88.
- <sup>15</sup> Срезневский И.И. Вказ. праця. Т.1. – С. 396; Т.3 – С. 833.
- <sup>16</sup> Там само. – Т.1 (Ч.1). – 806 с.; Т1 (Ч.2). – 807 – 1419 с.; Т.2 (Ч.1) – 851 с.; Т.2 (Ч.2) – 851 – 1802 с.; Т.3 (Ч.1). – 910с.; Т.3. (Ч.2) – 911 – 1683 с.
- <sup>17</sup> Мавродин В.В. Древняя Русь Происхождение русского народа и образование Киевского государства. – Л., 1946. – С. 112.
- <sup>18</sup> Полное собрание русских летописей. – СПб., 1908. – Т.II. Ипатьевская летопись. XVI +938+87+IVс. – С. 112; Руська Правда. Под ред. Б.Грекова. – М.-Л., 1940. – Т. 1 – С.353; Рыбаков Б.А. Вказ. праця. 1948. – С.372; Срезневський И.И. – Вказ. праця. Т.1. – С.1411 – 1412.
- <sup>19</sup> Руська правда. Вказ. праця. – С. 353; Срезневский И.И. Вказ. праця. – Т 1. – С. 616, 617.
- <sup>20</sup> Каргер М. К. Вказ. праця. – С. 416.
- <sup>21</sup> Срезневский И. И. Вказ. праця. Т1. – С. 617; Літопис Руський за Іпатським списком: Пер. Л.Махновець. – К., 1990. – С. 377.
- <sup>22</sup> Історія Української культури: В п'яти томах. – К., 2001. – Т.1. Історія культури давнього населення України – С. 814.
- <sup>23</sup> Срезневский И.И. Вказ. праця. – Т. 1. – С. 616.
- <sup>24</sup> Руська Правда. Вказ. праця. Т.1 – С. 353; Черепнин Л.В. Новгородские берестяные грамоты как исторический источник. – М., 1969. – С. 373; Колчин Б. Русский феодальный город Великий Новгород // Советская археология. – М.-Л., 1957. – № 3. – С.288.
- <sup>25</sup> Рыбаков Б.А. Вказ. праця, 1948. – С.354; История культуры Древней Руси. – М.-Л., 1948. – С.141; Археология Украинской ССР. – К., 1986. – Т. 3. – С.381, 447; Каргер М.К. Вказ. праця. – С. 415, 417, 418; // Село Київської Русі. – К., 2003. – С.114, 116.
- <sup>26</sup> Каргер М.К. Вказ. праця. – С. 416; Готун І., Шевцова Л. Вказ. праця – С. 62; Петрашенко В.А. Древнерусское село(по материалам поселений у с. Григоровка). – К., 2005. – С. 53 – 55; Петраускас А.В. Вказ. праця. – С. 69.
- <sup>27</sup> Гончаров В.К. Райковецкое городище. К., 1950. – С. 19, 20.
- <sup>28</sup> Каргер М.К. Вказ. праця. – С. 416.
- <sup>29</sup> Ковалевский А.П. Вказ. праця. – С. 262 – 263; Рыбаков Б.А. Вказ. праця, 1994. – С. 252 – 274; Пошивайло І. Вказ. праця. – С. 226.
- <sup>30</sup> Ковалевский А.П. Вказ. праця. – С. 262 – 263; Рыбаков Б.А. Вказ. праця.1988. – С.223; Рыбаков Б.А. Вказ. праця. 1994. – С.252.
- <sup>31</sup> Каргер М.К. Вказ. праця. – С. 416; Готун І., Шевцова Л. Вказ. праця. – С.6 2 – 69; Петраускас А.В. Вказ. праця. – С. 69; Південноруське село IX – XIII ст.. Вказ. праця. – С. 49 – 50.
- <sup>32</sup> Пошивайло О. Ілюстрований словник гончарської термінології Лівобережної України (Гетьманщина). – Опішне, 1993. – С. 154, 155.
- <sup>33</sup> Срезневский И.И. Вказ. праця. Т.3 – С. 1115 – 1117.
- <sup>34</sup> Готун І., Шевцова Л. Вказ. праця. – С. 67; Південноруське село IX – XIII ст. Вказ. праця. – С.5 2.
- <sup>35</sup> Каргер М.К. Вказ. праця. – С. 419; Срезневский И.И.Вказ. праця. Т.3. – С.194.
- <sup>36</sup> Рыбаков Б.А. Вказ. праця. 1988. – С. 165.
- <sup>37</sup> Археология Украинской ССР. Вказ. праця. – С. 451.
- <sup>38</sup> Срезневский И. И.Вказ. праця. Т.2. – С. 153.
- <sup>39</sup> Південноруське село IX – XIII ст. Вказ. праця. – С. 51, 83; Мальм В. Производство глиняных изделий // Очерки по истории русской деревни X – XIII вв. – М., 1959. – С.50.
- <sup>40</sup> Сергеева М. Керамічні світильники та свічки XI – XVIII століть на Київщині // Українське гончарство: Національний культурологічний щорічник. За рік 1994. – Опішне, 1995. Кн. 2. – С.79 – 82.
- <sup>41</sup> Срезневський И И. Вказ. праця. – Т.2. – С. 968.
- <sup>42</sup> Выезжев Р.И. Новые типы древнерусских светильников // КСИА АН УССР. – 1961. – Вип. 11. – С.89 – 90.
- <sup>43</sup> Мальм В. Вказ. праця. – С. 50, 51, 52; Рыбаков Б.А. Вказ. праця. 1948. – С. 354; Південноруське село IX – XIII ст. Вказ. праця. – С. 83.

- <sup>44</sup> История культуры Древней Руси. М.-Л., 1948. – Вказ. праця. – С. 50 – 51; Південноруське село IX – XIII ст. Вказ. праця. – С. 51, 83; Пошивайло О. Вказ. праця. – С. 157.
- <sup>45</sup> Ржыга В. Вказ. праця. – С. 36.
- <sup>46</sup> Пошивайло О. Вказ. праця – С. 145.
- <sup>47</sup> Повесть временных лет: Статьи и комментарии Д.Лихачева. – М.-Л., 1950. – Ч.2 – С.353; Ржыга В. Вказ. праця. – С. 36; Срезневский И.И. Вказ. праця. Т. 3 – С. 194.
- <sup>48</sup> Шекун О.В., Веремейчик О.М. Давньоруське поселення Ліскове. – Чернігів, 1999. – С. 184.
- <sup>49</sup> Срезневский И.И. Вказ. праця. Т. 3 – С. 378.
- <sup>50</sup> Баран, В.Д., Козак Д.Н., Терпиловський Р.В. Походження слов'ян. – К., 1991. – С. 124.
- <sup>51</sup> Археология Украинской ССР. Вказ. праця. – С.451; Гончаров В.К. Вказ. праця. – С.121; Південноруське село IX – XIII ст. Вказ. праця. – С.51; Супруненко О.Б., Кулатова І.М., Приймак В.В. Пізньороменські комплекси з посаду Літописної Лтави // Археологічний Літопис Лівобережної України. – 2001. – № 1. – С.64.
- <sup>52</sup> Срезневский И.И. Вказ. праця. Т.2. – С.1330; Т.3 – С.1567.
- <sup>53</sup> Село Київської Русі (за матеріалами південноруських земель). – К., 2003. – С. 115.
- <sup>54</sup> Ліньова Є.А., Мезенцева Г.Г. Гончарне виробництво на посаді Белгорода Київського. // Вісник Київського університету К., Історичні науки, 1980 – С.89; Село Київської Русі. Вказ. праця. – С.115; Каргер М.К. Вказ. праця. – С. 419.
- <sup>55</sup> Срезневский И.И. Вказ. праця. Т.1. – С. 411.
- <sup>56</sup> Полное собрание русских летописей. Вказ. праця. – С. 158.
- <sup>57</sup> Срезневский И.И. Вказ. праця. Т.1. – С. 1411; Рыбаков Б.А. Вказ. праця. 1948. – С. 372.
- <sup>58</sup> Повесть временных лет: Вказ. праця. – С. 353; Рыбаков Б.А. Вказ. праця. 1948. – С. 372.
- <sup>59</sup> Чудинов В.А. Вказ. праця. – С. 88.
- <sup>60</sup> Там само. – С. 85.
- <sup>61</sup> Там само. – С. 88.
- <sup>62</sup> Рыбаков Б. Вказ. праця. 1948. – С. 370.
- <sup>63</sup> Каргер М.К. Вказ. праця. – С.4 20; Археология Украинской ССР. Вказ. праця. – С. 420 – 422; Чудинов В.А. Вказ. праця. – С. 86.
- <sup>64</sup> Чудинов В.А. Вказ. праця. – С. 88.
- <sup>65</sup> Рыбаков Б.А. Вказ. праця. 1948. – С. 355, 372; Каргер М.К. Вказ. праця. – С.4 20; Чудинов В.А. Вказ. праця. – С. 88.
- <sup>66</sup> Каргер М. К. Вказ. праця. – С. 420 – 425; Новое в археологии Киева. Под ред. Толочка П.П., Боровского Я.Е. та др. – К., 1981. – С. 289.
- <sup>67</sup> Повесть временных лет. Вказ. праця. – С.353; Срезневский И.И. Вказ. праця. Т.1. – С. 1411.
- <sup>68</sup> Рыбаков Б.А. Вказ. праця. 1948. – С. 355, 372; Срезневский И.И. Вказ. праця. Т.1. – С. 1411.
- <sup>69</sup> Срезневский И.И. Вказ. праця. Т.1. – С. 1324, 1325, 1324; Т.2. – С. 648 – 649.
- <sup>70</sup> Ржыга В. Вказ. праця. – С.35; Рыбаков Б.А. Вказ. праця. 1948. – С. 354.
- <sup>71</sup> Срезневский И. И. Вказ. праця. Т.1. – С. 519.
- <sup>72</sup> Срезневский И.И. Вказ. праця. Т.3. – С. 1554.
- <sup>73</sup> Срезневский И.И. Вказ. праця, Т.1. – С. 1266 – 1268.
- <sup>74</sup> Моця О.П., Коваленко В.П., Готун І.А. та інші. Звіт про роботу Дніпровської Давньоруської експедиції в 1995 р. // НА ІА НАНУ. – 1995/9. – С.137.
- <sup>75</sup> Рыбаков Б.А. Вказ. праця. 1948. – С. 354; Каргер М. Вказ. праця. – С.419 (мал. 99); Моця О.П., Коваленко В.П., Готун І.А. та інші. Вказ. праця. – С. 137; Село Київської Русі (за матеріалами південноруських земель). Вказ. праця. – С. 115; Приймак В.В. Давньоруське місто Вир. – Білопілля, 1997. – С. 31; Петрашенко В.А. Вказ. праця. – К., 2005. – С. 51.
- <sup>76</sup> Каргер М. Вказ. праця. – С. 463 – 465.
- <sup>77</sup> Раппопорт П.А. Строительное производство Древней Руси (X – XIII вв.) – СПб., 1994. – С. 51.
- <sup>78</sup> Село Київської Русі. Вказ. праця. – С. 115.
- <sup>79</sup> Пошивайло О. Вказ. праця. – С. 127, 129.
- <sup>80</sup> Срезневский И.И. Вказ. праця. Т.1. – С. 257.

- <sup>81</sup> Ржыга В. Вказ. праця. – С. 34 – 40; Село Київської Русі (за матеріалами південноруських земель). Вказ. праця. – С. 115.
- <sup>82</sup> Срезневский И.И. Вказ. праця. Т.1. – С. 1356.
- <sup>83</sup> Тищенко А.Р. Вказ. праця. – С. 103 – 137.
- <sup>84</sup> Срезневский И.И. Вказ. праця. Т.1. – С. 1356.
- <sup>85</sup> Тищенко А.Р. Вказ. праця. – С.137; Макарова Т.И. Вказ. праця. – С. 11.
- <sup>86</sup> Чудинов В.А. Вказ. праця. – С. 281.
- <sup>87</sup> Шевцова Л.В. Керамічний комплекс Автуницького поселення // Проблеми вивчення середньовічного села на Поліссі. – Чернігів, 1992. – С.17.
- <sup>88</sup> Готун І., Шевцова Л. Вказ. праця. – С. 72.
- <sup>89</sup> Ігнатенко І.М, Кузьмін О.В. Керамічні горщики-казани XIII – поч. XIV ст. // Слов'яно-руські старожитності Північного Лівобережжя: Матеріали історико-археологічного семінару, присвяченого 60-річчю від дня народження О.В.Шекуна. – Чернігів, 1995. – С. 39 – 40.
- <sup>90</sup> Пошивайло О. Археологічна цілина українського світу // Український керамологічний журнал. – 2003. – №1. – С. 5 – 9; Пошивайло О. Керамологічні сюжети в постсоветській археологічній науковій літературі: домінанта профанного. – 2004. – №1. – С. 7 – 15.

*Об истории исследования ассортимента глиняной посуды, использовании ее в быту населением древней Руси (по письменным источникам и публикациям ученых). Дана характеристика глиняной посуды, ее древнерусские названия.*

*Ключевые слова: глиняная посуда, эпоха Руси, ассортимент, использование в быту, письменные источники, население.*

*The article deals with the history of the studying of the range of clay goods and the use of earthenware in the everyday life of the population of Rus' on the basis of the literary sources and the published works of the scientists. The characteristics of earthenware and their medieval titles are given.*

*Key words: earthenware, the epoch of Rus, range of goods, use in the everyday life, literary sources, population.*

## КОНСТРУКЦІЯ З ГЛИНЯНИХ ВИРОБІВ ЯК ОДИН ІЗ СПОСОБІВ ПРИГОТУВАННЯ ЛІКІВ У НАРОДНІЙ МЕДИЦИНІ

*Про використання глини та застосування глиняних виробів у народній медицині в середині XIX – XX столітті в Україні. Акцентовано увагу на застосуванні конструкції з глиняних виробів для приготування ліків. Подано варіанти конструкцій.*

*Ключові слова: народна медицина, конструкція з глиняних виробів, глиняний посуд, глина.*

Народна медицина – одне із важливих та інформативних джерел для пізнання традиційно-побутової культури будь-якого народу, українців у тому числі. Вона є тією основою, на якій розвинулися сучасна медицина, як офіційна так і неофіційна. Безліч лікарських препаратів на сучасному фармацевтичному ринку базовані на використанні лікарських трав, різноманітних природних матеріалів, мінералів тощо. Не помилюся, коли зауважу, що в арсеналі кожної сім'ї є домашні засоби, за допомогою яких можна полегшити перебіг тієї чи іншої недуги: застуди, зубного болю, хвороб внутрішніх та зовнішніх органів, поранень та багатьох інших. Звісно, в народній медицині є немало, на перший погляд, дивного, проте будь-які методи народного ліку не можна бездумно відкидати – вони потребують детального вивчення та аналізу. Адже народні лікувальні рецепти несуть у собі напрацьовану віками мудрість наших предків і багато з них здатні допомогти людині позбутися того чи іншого захворювання. За словами відомого лікаря, історика медицини Максима Рейдермана, “в народній медицині було немало містики, але було чимало й такого, що при детальному розгляді не тільки заслуговує на увагу, а й, безумовно, на підтримку та наукову оцінку”<sup>1</sup>. З власної практики знаю, що досвідчений, розважливий медик в процесі лікування пацієнта ніколи не буде відхиляти можливості паралельного застосування народних лікувальних рецептів.

Вивчаючи питання про використання глини та глиняних виробів у народній медицині та лікувальній магічній практиці українців, я знаходжу підтвердження вищесказаному в численних літературних джерелах та документальних матеріалах. Нещодавно, працюючи у Львівській Національній бібліотеці імені Василя Стефаника, добираючи матеріал по темі, я натрапила на цікаве видання “1250 домашніх засобів по лікуванню всіляких хвороб: Повний справжній простонародний російський лікарський порадник”<sup>2</sup>. Вперше книга побачила світ у 1862 році. Через чотири роки спадкоємиця автора перевидала її, доповнивши списком назв лікарських засобів. У 1993 році книга була втретє перевидана вже в Україні, що безперечно свідчить про її необхідність і корисність. Укладач книги “Доктор Изящных Наук, Философии и Медицины, находящихся при Московских Департаментах Правительствующего Сената” – Фелікс Лоевський у передньому слові пише: “Забобони не дозволяють простому люду користуватися ліками аптекарськими, до цього ж вони мають до них просто непереборну відразу. Якщо деякі і дадуть себе переконати в необхідності прийому ліків, то коли трапляється під час лікування загострення хвороби, що дійсно може траплятися залежно від ліків, хвороби, особливостей характеру то вони звертають це на ліки, перестають їх приймати і змусити вже їх неможливо. ... Тому я старався лікувати їх простими домашніми лікувальними засобами і впродовж 30-річної діяльності в Росії мав успіхи: з 33132 чоловік, яких я лікував (з них 1/5 частина нижчого суспільного стану), тільки 500 я не вилікував, 246 померло. Всі інші благополучно вилікувалися цими домашніми лікувальними засобами”<sup>3</sup>. Отже, професор, лікар з 30-річним стажем роботи, розуміючи психологію простого народу, визнавав, що ті лікувальні засоби, якими він користувався, мали сенс, тому й застосовував у своїй медичній практиці увесь



її можливий арсенал. На жаль, Фелікс Лоевський не повідомив де, як і впродовж якого часу збирав рецепти народних засобів лікування, адже він не був етнографом, професійним дослідником, записувачем. Довідник виданий у Москві, отже, найімовірніше, рецепти народного лікування були зібрані на обширній території Російської імперії. Проте, немало з них схожі на ті, які свого часу збирали дослідники народної медицини і на території України. У цьому довіднику мені вдалося знайти й свідчення про способи використання з лікувальною метою глини та виробів із неї, зокрема тертого порошку цегли, а також рецепти приготування ліків у глиняному посуді\*.

Від головного болю лікар радив прикладати до лоба 3 рази на день глину з квасом і сирим яєчним білком. Окрім цього він пропонував пити воду з мурашиною кислотою, приготованою за допомогою глиняної чашки і нею ж якомога частіше змочувати голову. Глина розведена “квасною гущею” була одним і засобів для лікування “цинготних ран” (симптоми хвороби: блідо-синій або синьо-жовтий колір обличчя, бліді губи, гниючі ясна, припухлі, особливо нижня, повіки, загальна слабкість, тремтіння кінцівок і всього тіла, поява на литках червоних чи синіх плям). “Розмазю з глини і квасної гущі” прикладали до ніг саме при появі ран. Для лікування рожі “рожа узнається по опухолі с красноречивою краскою и лоском, с отеком на одном месте, где она есть” потрібно було прикладати до пухлини 4 рази на день теплий порошок сухої глини і стертої в порошок сухої цегли, або порошок приготовлений із сухої крейди і товченої цегли, цвіту ромашки і листя шавлії. Товчена цегла ставала в нагоді й у ході лікування золотухи. Чудовими ліками від золотухи був і, так званий “калиновий декокт”. Його готували в полив'яному горщику з молодих пагонів калини. Скарлатину, згідно довідника, можна було вилікувати прикладаючи до вражених місць “до горла, до грудей де є пухлини, до рук і ніг”, приготовлену в глиняному горщику мазь із розтоплених на слабкому вогні сала, меду, “пінного чи полугарного вина”. У глиняному посуді з поташу та сірки готувалися й ліки від отруєння. “Желваки і зоби” (запалення лімфатичних вузлів) професор, згідно із засобами народної медицини, рекомендував лікувати настоянкою з приготовленого в полив'яному глечку “винного каменю”, дубової кори та мускатного горіха<sup>4</sup>.

Поряд з цим у довіднику наведені й дещо дивні, на перший погляд, абсурдні рецепти приготування ліків. Проте автор, либонь не вважав їх безглуздими й не проігнорував опублікувати. Так, щоб позбутися “шолудей на голові” рекомендувалося використовувати приготований у глиняному полив'яному горщику порошок із жаб. А задишки з болями у боці, за рецептом надрукованим у довіднику, можна було позбутися перетопивши в печі у горщику, накривши покришкою і замазаному тістом живу курку<sup>5</sup>. Проте, якщо ретельно проаналізувати, то ці рецепти, можливо, й не зовсім безглузді. Адже використання в народній медицині курячого пір'я, жиру, кісток, внутрішньої плівки курячого “пупа”, крові не викликає здивування то чому приготування ліків з усієї тушки не може бути доцільним?

Отже, як бачимо, тільки одне видання містить суттєву кількість рецептів ліків у ході приготування яких використовувалася глина (суха, тепла, розчин глини і квасу чи квасної гущі) та глиняні вироби (полив'яний горщик, глечик, чашка). На жаль, її автор не вдавався до аналізу раціональності їх застосування. Проте він не був науковцем і не ставив перед собою такої мети, а тільки зафіксував їх, зібрав та оприлюднив, що є вже вкрай позитивним.

Зробивши порівняльний аналіз лікувальних рецептів надрукованих у вказаній книзі, з рецептами опублікованими в інших виданнях, з тими, які вдалося мені записати у ході дослідницької роботи, я звернула увагу на цікавий рецепт приготування ліків за допомогою конструкції з двох глиняних посудин, зокрема горщиків. Ці ліки, точніше мазь, згідно довідника, готувалися з подрібненої деревини ялівцю чи липи і застосовувалися від зубного болю. У глиняний горщик клали сировину (подрібнені галузочки ялівцю чи липи), накривали його покришкою, заліплювали щілину тістом, а посередині дна робили отвір. Горщик потрібно було поставити в інший таким чином, щоб ввійшло тільки дно, і також заліпити це місце тістом. Далі відбувалося наступне: нижню частину конструкції (нижній горщик) закопували до країв у зем-

\*Способи приготування ліків, подані у статті, не рекомендується сприймати як поради для самолікування. Перед тим, як використати надруковані тут рецепти, необхідно порадитись з лікарем-професіоналом.

лю і розводили навколо багаття. Палили його до тих пір, доки стружка у верхньому горщику не перегоріла. Коли ж вогонь гаснув, горщики вихолоняли, у нижньому збиралася певна кількість “масла”, яким і лікували зубний біль, прикладаючи його до зуба та ясен і прикриваючи шматочком бавовняної чи льняної тканини<sup>6</sup>. Мал. 1. Описаний у довіднику спосіб приготування ліків за допомогою конструкції з двох глиняних горщиків зустрічається і в інших виданнях та матеріалах дослідників української народної медицини. Подібним чином приготовленою маззю зі свіжого конопляного насіння, згідно матеріалів “Малорусских домашних лечебников 18 века”, лікували “струпи, шолуді на голові”. “Свіже конопляне насіння (пригорщу) всипати в новий горщик змішати з горілкою у новому горщику, накрити покриткою з діркою, а другий горщик взяти порожній накритий тканиною і поставити на вогонь. Той горщик який накритий тканиною накласти вверху дном на той, що накритий покриткою обмазати глиною чи тістом і так обкладати вогнем чи обсипати жаром, щоб із верхнього в спідній пішов олійок і мазати струпи”<sup>7</sup>. Рецепт опубліковано, на мою думку, дещо неточно. Проте зрозумілим залишається те, що в ході приготування ліків використано конструкцію з двох глиняних горщиків. А в “Лікарських та господарських порадах XVIII століття” подано інформацію як подібним чином, тобто за допомогою конструкції з двох горщиків (вказано, що один із них новий) готували мазь від ран на губах “Назбирай зелених жаб звичайних, которие в водах бивают, каждой юй наклади масла в рот, вложи их в горшок новой, в котором наперед пороби дерки, залепи зверху покриткою, закопай другой горшок в землю, положи на сему наверху з жабами и пали вокруг верхней горшок, чтоб в сподний изойшол олеек”<sup>8</sup>.

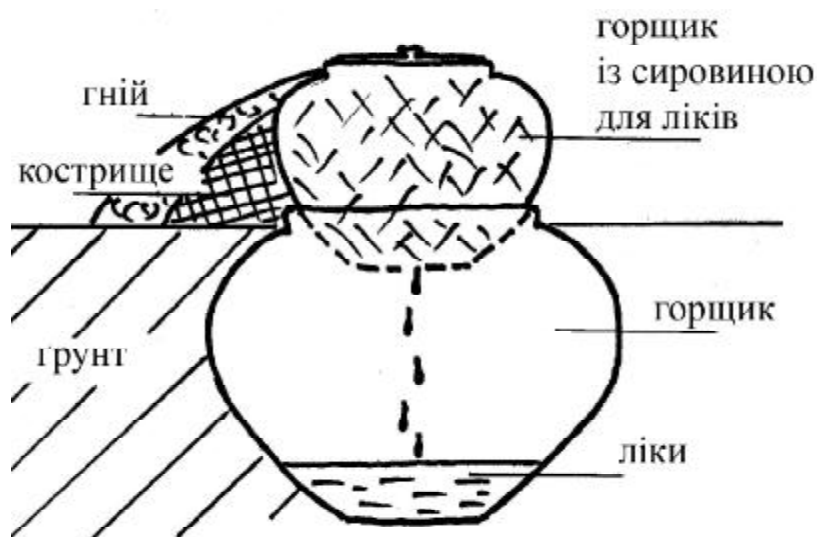
Наприкінці XIX століття, згідно із записами відомого українського фольклориста та етнографа, дослідника народного побуту населення Полтавщини Василя Милорадовича, порізи й колоті рани на ногах у домашньої худоби лікували соком, випареним з конопляного насіння “в просверленном снизу горшке”<sup>9</sup>. Схожий рецепт знаходимо і в “Харківському збірнику” за 1893 рік. Татарський А.А., записуючи етнографічні дані у сл. Свято-Дмитріївка Старобільського повіту (нині Луганська обл.), зафіксував, що для лікування виразок на ногах готували спеціальну мазь у дірявому горщику (скоріше за все спеціально продірявленому) з коріння жимолості, чи барбарису<sup>10</sup>. Схожі прийоми використання двох глиняних посудин, в одному випадку двох глечиків, в іншому – горщика і миски з дірочками (друшляка), для приготування ліків “від екземи та ран невігойних” з конопляного сім’я, або з осикових “галузочок” зафіксував наприкінці XX століття і дослідник народного ліку Андрій Шкарбан<sup>11</sup>. Мал. 2, Мал. 3. Мені вдалося записати на Харківщині, як подібним чином, тільки використовуючи глиняну кубушку, виготовляли мазь від екземи з липових галузочок. Суху деревину липи подрібнювали на невеликі шматочки, зсипали їх у кубушку і зав’язували зверху полотняною ганчірочкою. Посудину перевертали отвором униз і ставили у чавун таким чином, щоб вона не торкалася вінцями до дна чавуна, а нібито зависла, упираючись боками в його краї. Щілину між кубушкою і чавуном замазували глиною. Цю конструкцію до країв чавуна заривали у землю, навколо кубушки розводили багаття, а потім закладали його: “І ото воно туди капа і таке, як дьоготь чорне, запах у нього різкий, їдучий. І ото топиш три дня, не перестаючи, кубушка аж біла робиться. А тоді розгортають оцей жар – вистигає. Глина одколупується ножом, щоб не попало в чавун, знімаєш. А в чавуні чи літра, чи півлітра рідини, дивлячись яка була кубушка. Зливаєш тоді в пляшку і закриваєш. Воно їдуче, як помажеш, болить дуже, ну, більш там, на цьому місці, нічого не залишається, з першого разу проходить”<sup>12</sup>. Мал. 4.

Мене, як керамолога, насамперед, цікавить питання, наскільки є необхідним в описаних способах приготування ліків використання саме глиняних виробів? Проводячи паралель та, зробивши певний аналіз, відзначаю те, що в більш ранній період часу (XVIII – XIX ст.) зафіксовано використання для приготування ліків конструкції виключно з глиняних виробів (глечик, горщик, друшляк). Із середини років XX століття, коли глиняний посуд виходив з широкого ужитку і в побуті населення ширше використовувався металевий, скляний, фаянсовий, зареєстровано випадки, коли відбувалася заміна частини згаданої конструкції на інший посуд, зокрема чавун. Варто зазначити, що сказане стосується не лише описаного способу приготування лікарських засобів. У минулому глиняний був чи не єдиним доступним видом посуду в побуті українців, тому й різні лікувальні засоби: мазі, відвари, напари й готувалися саме в череп’яних виробках. Підтвердження цьому знаходжу, коли записую розповіді про те,

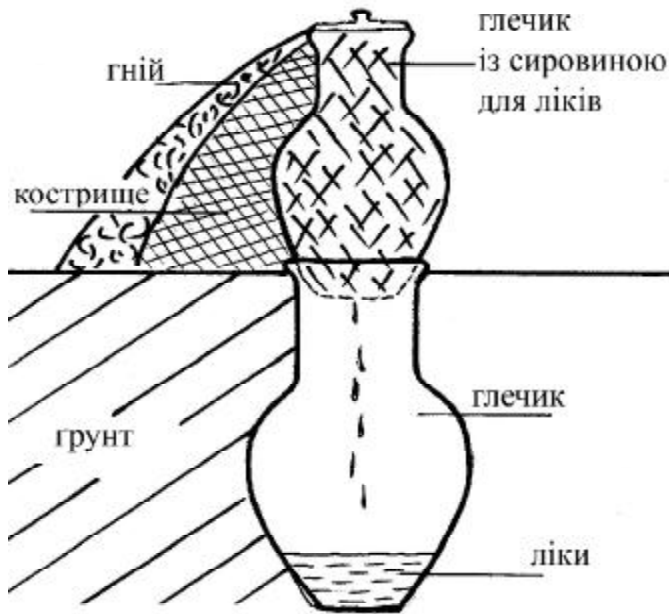
як готують ліки в домашніх умовах у наш час, використовуючи при цьому емальований (каструля, кухоль), скляний (банка, пляшка, склянка), фаянсовий (чашка) посуд.

Тож належить визнати і констатувати, що використання глиняних виробів для приготування лікарських засобів у народній медицині насамперед пов'язане з тим, що вони впродовж тривалого історичного періоду, аж до середини ХХ століття, займали важливе місце в традиційно-побутовій культурі нашого народу. Безперечно тут мала місце і віра людей у цілющі властивості предметів з рідної домівки, адже з лікувальною метою використовували як посуд, у тому числі й глиняний, а також віхоть, яким його обмивали, так і інші хатні речі: діжу, кочергу, віник тощо. Можливо, наші предки й не були обізнані з фізико-хімічними якостями глини та виробів із неї, проте досвід, який вони переймали і, в свою чергу передавали із покоління в покоління, показував, якими були їх лікувальні властивості.

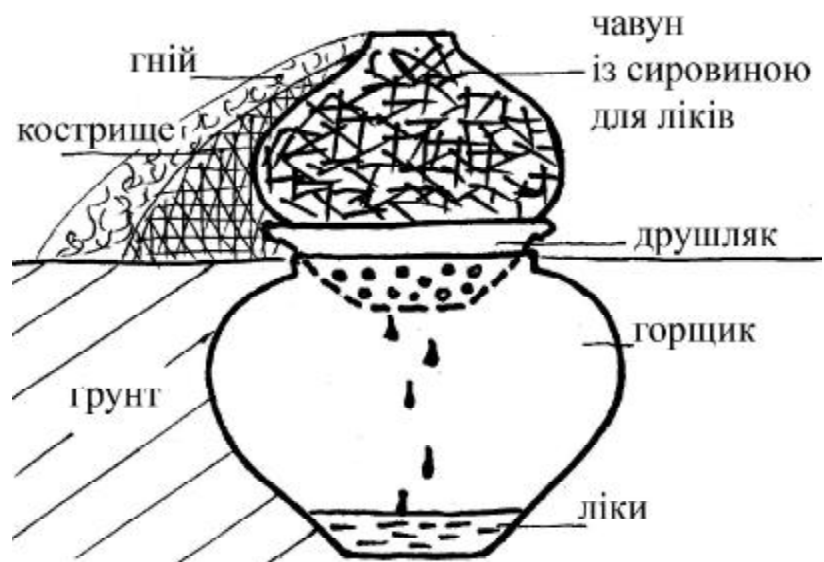
Окрім цього, варто зазначити, що поширеність описаних вище способів приготування ліків за допомогою конструкції з двох глиняних предметів, в одному з яких знаходиться сировина для приготування, а в іншому, після довготривалої обробки вогнем посудини із сировиною (подрібнені гілочки липи, осики, ялівцю, коріння жимолості, барбарису, насіння льону, коноплі), – накопичуються самі ліки, пов'язана й з тим, що глиняний посуд був порівняно дешевий та доступний, мав низьку теплопровідність, внаслідок чого його вміст довгий час зберігав необхідну температуру, витримував він і значне її підвищення. Ще для абсорбції ліків у глиняному посуді легше було зробити отвори. Розміри посудин, у яких таким чином готувалися ліки, не відігравали значної ролі, принаймні у відомих мені прикладах вони не вказані. Все залежало від того, яку кількість ліків потрібно було приготувати. На використанні полив'яного посуду акцентовано увагу лише в окремих випадках. Тож або записувачі не звертали на цей факт уваги, абу він дійсно був несуттєвим. Лише в окремих моментах дослідники фіксують, що для ефективності приготованих ліків краще брати новий горщик. Проте такі свідчення вкрай мізерні, щоб можливо було зробити однозначний висновок. То ж дане питання ще потребує ретельного вивчення. Вважаю й за необхідне провести експеримент з приготування ліків способами описаними вище.



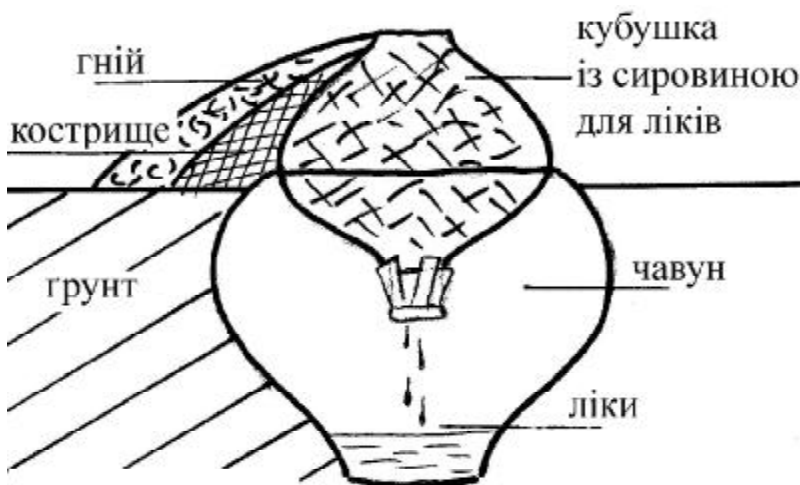
Малюнок 1.



Малюнок 2.



Малюнок 3.



Малюнок 4.

- <sup>1</sup> Рейдерман М.І. Традиційна і нетрадиційна медицина. – К., 1991. – С. 19.
- <sup>2</sup> 1250 домашніх засобів по лікуванню всіляких хвороб: Повний справжній простонародний лікарський порадник. – Дніпропетровськ, 1993. – 232 с. (Текст друкується за виданням 1250 домашніх средств по излечению всевозможных болезней: Полный настоящий простонародный русский лечебник. – М., 1866. – 280 с.)
- <sup>3</sup> Там само. – С. 4.
- <sup>4</sup> Там само. – С. 149.
- <sup>5</sup> Там само. – С. 47.
- <sup>6</sup> Там само. – С. 22.
- <sup>7</sup> Малорусские домашние лечебники 18 века // Материалы по истории, литературе и этнографии Южной России. – К., 1890. – С. 13.
- <sup>8</sup> Лікарські та господарські порадники XVIII ст. – К., 1984. – С. 32.
- <sup>9</sup> Милорадович В.П. Житье-бытье лубенского крестьянина // Киевская Старина. – 1903. – № 7 – 8. – С. 27.
- <sup>10</sup> Татарский А.А. Сл. Свято-Дмитриевка (Старобельский уезд). Материалы для этнографического изучения Харьковской губернии // Харьковский сборник, 1893. – Вып. 8. – С. 7.
- <sup>11</sup> Записано у с.Мельниківка Смілянського р-ну (1989 р.) та у с. Млачівка Поліського р-ну (1994 р.) Київської обл. // Польові матеріали Андрія Шкарбана. – Приватний архів.
- <sup>12</sup> Записано від Куценко Раїси Іванівни у с. Вільшана, Дворічанського р-ну Харківської обл. (2003) // Польові матеріали автора. – Приватний архів.

*Об использовании глины и употреблении глиняных изделий в народной медицине в середине XIX – XX веках в Украине. Акцентировано внимание на употреблении конструкции из глиняных изделий для изготовления лекарств. Поданы варианты конструкций.*

*Ключевые слова: народная медицина, конструкция из глиняных изделий, глиняная посуда, глина.*

*The article deals with the usage of clay as wells earthenware in the folk medicine in the mid 19th – the 20th centuries. The attention is focused on the construction of clay utensils for the preparing of medications. The variants of constructions are given there.*

*Key words: folk medicine, the construction of clay utensils, earthenware, clay.*

## ДО ПИТАННЯ ВВЕДЕННЯ РОСІЙСЬКОЇ ПОДУШНОЇ СИСТЕМИ ОПОДАТКУВАННЯ У СЛОБОЖАНЩИНІ ТА ЛІВОБЕРЕЖНІЙ УКРАЇНІ

*У статті порушується проблема поширення російського подушного оподаткування на населення Слобожанщини та Лівобережної України, показуються особливості цього процесу вказаних регіонах.*

*Ключові слова: оподаткування, податі, збори, подушне, Лівобережна Україна, Малоросія, Слобожанщина, козацтво, військові обивателі, селянство.*

Проблема введення подушного оподаткування на Лівобережній Україні не нова для історичної науки, проте дослідники не мають єдиного підходу до вирішення цього питання, особливо спірною є хронологія цього складного інкорпораційного процесу. Так, зокрема, відомий російський історик В. Нупокоєв, досліджуючи державні податі й повинності селян європейської частини Російської імперії, без посилань на будь-які джерела стверджував, що на Лівобережній Україні для селян казенних, власницьких і монастирських 1765 р. вводиться підвищений подушний збір<sup>1</sup>. Характеризуючи переведення малоросійського (лівобережного) козацтва з подвірного на подушне обкладення, проф. В.Неупокоєв використовує височайше затверджену доповідь сенаторів князя Шаховського, генерал-аншефа Паніна й таємного радника Олсуф'єва "Об учреждении из всех Слободских полков особой Губернии и о сборе податей на содержание и учреждение Слободских легких полков" від 16 грудня 1764 р., згідно якої на Слобожанщині запроваджувався загальноросійський державний податок – подушне<sup>2</sup>, і його збір було розпочато 1766 р. Інші сучасні російські дослідники В.Захаров, Ю.Петров та М.Шаціло, розглядаючи еволюцію оподаткування від Київської Русі до 1917 р., повторюють тезу В.Неупокоєва щодо хронології встановлення в Україні російського подушного оподаткування, коли стверджують про те, що з 1765 р. з малоросійських селян і міщан стягувався уже подушний збір<sup>3</sup>.

Спробуємо розібратися, коли ж власне російська подушна система оподаткування поширилася на Лівобережну Україну (в офіційному імперському діловодстві – Малоросію) й зробила наступний крок до остаточної інкорпорації.

Тяжкий стан російських фінансів у другій половині XVIII ст. стимулював експансіоністську політику самодержавства щодо нових територіальних надбань й використання їхніх ресурсів, у тому числі й фінансових. Більш жорстким до України, ніж у попередників, був курс імператриці Катерини II. За її правління ліквідується інститут гетьманства, на українських теренах створюються за російським зразком Новоросійська, Малоросійська й Слобідсько-Українська губернії, а фінансова система Лівобережної України об'єднується із російською, фінанси українських губерній долучаються до загальноімперських, вводяться нові статті оподаткування.

На Гетьманщині до середини 60-х років XVIII ст. не існувало чітко визначених норм натуральних і грошових зборів у державну скарбницю. У 1765 р. двори селян, міщан, підсусідків та козаків-підпомагачів замість попередніх "консистенських" зборів, що не мали визначеної законодавцем ставки, і стягувалися як у грошовій, так і в натуральній формі, обкладалися новим, чітко визначеним, так званим "рубльовим окладом". Уводиться обов'язкове використання в судах гербового паперу та ін.

Височайше затвердженою доповіддю сенаторів князя Шаховського, генерал-аншефа Панина й таємного радника Олсуф'єва "Об учреждении из всех слободских полков особой губернии и о сборе податей на содержание и учреждение слободских лёгких полков" від 16 грудня 1764 р. на Слобожанщині запроваджувався загальноросійський державний податок – подушне. Його введення вмотивовувалось необхідністю впорядкування зборів на утримання козацьких військ, сенатори наголошували, що "служба казачья состоит на содержании свойственничьем и подпомощников, и на сие общество расписываются, для содержания и снабжения каждого казака, ежегодныя складки, которыя непременно и равными никогда быть не могут; а как нередко случается, что, или во время, или после расписания таковой складки, из расписанного числа душ, многие переходами на владельческие земли и иными случаями выбывают, и остаётся иногда только половина, то уже одни оставшиеся, будучи принуждены содержать казаков и снабдевать их всеми потребностями, не только в положенной на бывшее полное число складки облегчения никакого не имеют, но и несут великую тягость. Ежели же в таком случае уравнивать ту же складку по числу остающихся за убылью наличных душ, то должно быть всегда новым расчислениям и бесконечным замешательствам, без малейшего однако ж народу облегчения"<sup>4</sup>. Найбільш обтяжливими ці складки були в Острозькому полку, в котрому "складчики приписанным к ним казакам дают деньгами по 32, по 35 и по 38 рублей, дабы они, получа те деньги, сами себя содержали, и более уже ничего в год от оных складчиков своих не требовали"<sup>5</sup>. Грошові й натуральні податі й збори, що стягувалися на утримання слобідських і драгунських полків скасовувалися, а на утримання новостворених Слобідських легких військ, до того часу, поки не пройде межування земель і визначення майнового стану жителів, уводилося подушне. Імовірно, як один з варіантів, планувалося запровадження в регіоні поземельного оподаткування, але останнє залишилося лише в намірах сенаторів, а тимчасове подушне проіснувало аж до його скасування в імперії в другій половині XIX ст.

Ставки нового для Слобожанщини податку були чітко визначеними для різних категорій її населення. Так, для "свойственников, подпомощников и подсоседков", котрих разом нараховувалось 154 808 душ, податкова ставка складала 95 коп. з душі чоловічої статі в рік; для 328 814 душ поміщицьких і старшинських селян – 60 коп., а для тих 20 422 селян, що оселилися в донських станицях – 70 коп., як і в великоросійських губерніях; 22 329 обивателям нових Слобідських полків, що мешкали "на таких землях, на которых силка и продажа вина указами запрещена, с каждой души токмо по 85 копеек"<sup>6</sup>. Планувалося, що податкові надходження в новоутвореній губернії складатимуть 356 418 руб. 50 коп., з котрих 38 763 руб. 90 коп. мало витратитися на утримання трьох драгунських і одного гарнізонного полку\*, 13 486 руб. виділялися на утримання губернської і чотирьох військових канцелярій, 50 тис. мало належати резервному фонду, на випадок недоїмок у наступному році, 200 тис. руб. додавалися до генеральної військової суми на утримання й постачання усім необхідним новосформованих слобідських легких військ, 14 295 руб. 40 коп., що збиралися з слобожанців, які оселились в донських станицях, залишали для потреб Війська Донського, а залишок в обсязі 39 873 руб. 20 коп. мав висилатися до штатс-контори на розсуд імператриці, яку сенатори просили "чтоб для непредвидимых иногда недостатков повелено было на первые два года, доколе новое Слободских полков учреждение, и сии полагаемые сборы на основании бездоимочного их получения надежно утвердятся, содержать в наличности, не употребляя их ни на какие другие расходы"<sup>7</sup>. Таким чином, близько 88,81% зібраних коштів планувалося залишити для фінансування місцевих полків і органів управління. Тобто влада досить обережно підходила до проблем фінансової політики в регіоні, намагаючись знайти симпатиків серед населення, яке себе ще остаточно не ідентифікувало з масою підданих імперії. Це було реалізацією на практиці тези Катерини II з листа до новопризначеного генерального прокурора А.А.Вяземського: "Малая Россия, Лифляндия и Финляндия суть провинции, которые правятся конфирмованными им привилегиями, и нарушить оные отрешением всех вдруг весьма непристойно б было; однако ж, и называть их чужестранными и обходиться с ними на таком же основании есть больше, нежели ошибка, а можно назвать с достоверностью,

\* Сума була аналогічна тій, що раніше збиралася на ці полки.

глупость. Сии провинции, также Смоленскую, надлежит легчайшими способами привести к тому, чтоб они обрусели и перестали бы глядеть, как волки к лесу”<sup>8</sup>. Збір подушного розпочався 1766 р.<sup>9</sup> Місцеве населення негативно сприйняло введення подушного оподаткування. А.Г.Слюсарський наводить ряд прикладів відвертого саботування урядового розпорядження мешканцями багатьох населених пунктів на Слобожанщині, яка першою з українських теренів відчула всі “переваги” російської податкової системи<sup>10</sup>.

У другій половині 1783 р. травневим іменним указом Катерини II Сенату на теренах колишньої Гетьманщини, поряд із Харківським, Могилівським, Полоцьким, Ризьким і Виборзьким намісництвами поширюються російські податкові статті, а міста урівнюються в правах<sup>11</sup>. Умотивовуючи таке реформування оподаткування в названих губерніях, імператриця посилювала “на необходимо нужные издержки” в них<sup>12</sup>. На Лівобережжі указ скасовував існуючий до цього “рублёвый оклад”, українському купецтву належало сплачувати податок з капіталів “по совести ими объявляемых по одному со ста”, як це вже було в Росії з 1775 р., міщани в повітових і губернських містах та казенних містечках мали сплачувати по 1 руб. 20 коп. у рік із кожної душі чоловічої статі; посполиті чи селяни різних категорій (державні, монастирські, церковні та поміщицькі) по 70 коп. на рік подушного, а державні селяни ще й по 1 руб. оброку з кожної душі чоловічої статі замість “работ и разных других поборов оброка”; з козаків “на содержание военной их службы, вместо прежних неуравнительных поборов, зависевших от воли начальства, в чем они терпели крайнюю тягость, с каждой души мужеска пола по одному рублю по 20 копеек на год”; окрім цього із кожного рубля усіх перерахованих вище подушних зборів належало сплачувати по 2 коп. накладних<sup>13</sup>. Таким чином, податні стани в українських губерніях складали козаки, міщани й селяни. З фіскальних міркувань забороняються переходи селян після ревізії, у результаті чого українське селянство отримує остаточне закріпачення: “Для известного и верного получения казённых доходов в наместничествах Киевском, Черниговском и Новгород-Северском, и в отвращение всяких побегов к отягощению помещиков и остающихся в селениях обитателей, каждому из поселян остаться в своём месте и звании, где он по нынешней последней ревизии написан”<sup>14</sup>.

У той же час, на території Чернігівського намісництва мешкали різні категорії населення, котрі залишилися поза увагою травневого указу, зокрема підсусідки та іноземні переселенці й ін. Тому 25 вересня того ж року Сенат видає спеціальний указ, що регулював оподаткування указаних мешканців. Відповідно до нього підсусідки й місцеві робітники обкладалися подушним на підставі указу від 3 травня, а щодо іноземних вихідців та іновірців, то вимагалася, щоб Чернігівська казенна палата “греков, волохов, болгаров, персиян, а также новокрещенных иноверцев поместила по силе именного от 3 мая сего года указа в оклад, смотря по званию каждого, в какое кто из них вступил или впредь вступит, с тем однако же, что если в том не будет ... каких ни будь законных препятствий, или имеются какие привилегии, по которым бы они от платежа по общему установлению окладов изъяты быть могли”<sup>15</sup>.

Усі ці заходи втричі збільшили надходження з Лівобережної України до імперської скарбниці, після 1783 р. вони складали 1 млн 195 тис. руб. на рік, проти попередніх 393,4 тис. руб.<sup>16</sup> Травневий 1783 р. указ також вносив зміни в оподаткуванні на Слобожанщині. Так, для військових обивателів, які користувалися правом вільного винокуріння й продажу горілки збільшувалися податкові ставки з 95 коп. до 1 руб. 20 коп. з душі чоловічої статі в рік, а ця ж категорія населення, що мешкала в районах, де не було такого права, мала сплачувати відтепер 1 руб. замість колишніх 85 коп., підвищувалися ставки подушного й для усіх категорій селян із 60 коп. до 70 коп.<sup>17</sup> Щодо оподаткування купецтва, міщан, збору накладних з подушних окладів, то в цій частині указу повторювалися відповідні статті, що стосувалися трьох малоросійських намісництв – Київщини, Чернігівщини й Новгород-Сіверщини.

Таким чином, у процесі інкорпораційних заходів імперського уряду в другій половині XVIII ст. відбулася уніфікація оподаткування населення Лівобережної та Слобідської України.

<sup>1</sup> Неупокоев В. Государственные повинности крестьян Европейской России в конце XVIII – начале XIX в. – М., 1987. – С. 23.

<sup>2</sup> Об учреждении из всех Слободских полков особой губернии и о сборе податей на содержание и учреж-



дение Слободских легких войск: Высочайше утвержденный доклад сенаторов князя Шаховского, генерал-аншефа Панина и тайного советника Олсуфьева, 16 декабря 1764 г. // Полное собрание законов Российской империи. – Т. 16. – № 12295. – С. 1003 – 1006.

<sup>3</sup> Захаров В.Н., Петров Ю.А., Шацилло М.К. История налогов в России. IX – начало XX в. – М., 2006. – С. 119.

<sup>4</sup> Об учреждении из всех Слободских полков особой губернии и о сборе податей на содержание и учреждение Слободских легких войск: Высочайше утвержденный доклад сенаторов князя Шаховского, генерал-аншефа Панина и тайного советника Олсуфьева, 16 декабря 1764 г. – С. 1003.

<sup>5</sup> Там само. – С. 1004.

<sup>6</sup> Там само. – С. 1005.

<sup>7</sup> Там само. – С. 1006.

<sup>8</sup> Сборник Русского исторического общества. Т. 7. – СПб., 1871. – С. 348.

<sup>9</sup> Центральний державний історичний архів України (далі ЦДІА) – Ф. 1710. – Оп. 1. – Спр. 1228. – Арк. 5.

<sup>10</sup> Слюсарский А.Г. Социально-экономическое развитие Слобожанщины. – Харьков, 1964. – С. 430.

<sup>11</sup> ЦДІАУ. – Ф. 1760. – Оп. 1. – Спр. 107. – Арк. 1 зв.

<sup>12</sup> О податях с купечества, мещан, крестьян и других обывателей губерний Киевской, Черниговской, Новгородско-Северской, Харьковской, Могилёвской, Полоцкой, Рижской, Ревельской и Выборгской; о сборе пошлин с дел и с продаваемых недвижимых имений в губерниях Малороссийских и о распространении на оныя губернии права выкупать недвижимые имения ближайшим родственникам, по общим государственным узаконениям: Именной, данный Сенату, 3 мая 1783 г. // Полное собрание законов Российской империи. – Т. 21. – № 15724. – С. 907.

<sup>13</sup> Там само. – С. 908.

<sup>14</sup> Там само.

<sup>15</sup> О сборе податей с греков, волохов, болгаров, персиян и прочих иноверцев, а также с подсосудков и работников, обитающих в Черниговском наместничестве: Сенатский, 25 сентября 1783 г. // Полное собрание законов Российской империи. – Т. 21. – № 15833. – С. 1012.

<sup>16</sup> Гуржій О.І. Еволюція соціальної структури селянства Лівобережної, Слобідської та Південної України. // Історія українського селянства. Т.1. – К., 2006. – С. 257.

<sup>17</sup> О податях с купечества, мещан, крестьян и других обывателей губерний Киевской, Черниговской, Новгородско-Северской, Харьковской, Могилёвской, Полоцкой, Рижской, Ревельской и Выборгской; о сборе пошлин с дел и с продаваемых недвижимых имений в губерниях Малороссийских и о распространении на оныя губернии права выкупать недвижимые имения ближайшим родственникам, по общим государственным узаконениям. – С. 909 – 910.

*В статье рассматривается проблема введения российского подушного налогообложения на население Слобожанщины и Левобережной Украины, анализируются особенности этого процесса в указанных регионах.*

*Ключевые слова: налогообложение, подати, сборы, подушное, Левобережная Украина, Малороссия, Слобожанщина, козачество, войсковые обыватели, крестьянство.*

*The article deals with the problem of taxation of inhabitants in Slobozhanschyna and Left bank Ukraine; the peculiarities of this process in the mentioned regions are described.*

*Key words: taxation, taxes, fees, poll tax, Left bank Ukraine, Malorosiya, Slobozhanschyna, cossacks, military citizens, peasantry.*

Григорій САВЧЕНКО  
Лілія ЧОРНА  
Київ

## СТВОРЕННЯ ТА ДІЯЛЬНІСТЬ БУДИНКУ НАРОДІВ СХОДУ В МІСТІ КИЄВІ (1920 – 1930-ті рр.)

*У статті розглядаються питання культурного, освітнього життя, побуту національних меншин міста Києва. Висвітлюється діяльність у місті в 1920 – 30-х роках Будинку Народів Сходу.*

*Ключові слова: коренізація, національні меншини, культура, освіта, Схід, ідеологія.*

Впродовж століть співіснування національних культур в українському суспільстві супроводжувалося низкою проблем, пов'язаних з культурними взаємовпливами, порозуміннями, протистояннями, відвертими великодержавними утисками та пригніченням. З утворенням СРСР декларативні заяви більшовиків про рівність націй і народностей знайшли своє продовження у партійно-державному курсі "коренізації", який був проголошений у квітні 1923 року XII з'їздом РКП(б). В українську історію він ввійшов під назвою "українізація". Політика українізації супроводжувалася, зокрема, низкою заходів, спрямованих на збереження культурної самобутності національних меншин, розвитку їх освіти і науки. Водночас було оголошено про боротьбу із різними проявами націоналізму, а ідея "дружби народів" підносилася на рівень державної політики.

Міжвоєнний Київ був багатонаціональним містом. За Всесоюзним переписом населення 1926 року тут мешкали 513637 осіб, які представляли понад 60 національностей. Найбільшу кількість киян складали українці (216528), євреї (140256), росіяни (125514) та поляки (13706). У розряді "східних" національностей найбільшим числом були представлені татари (733), асирійці/айсори (303). Перепис зафіксував також проживання в місті 73-х китайців, 51-го турка<sup>1</sup>.

Етнічна строкатість складу населення Києва привносила колорит і розмаїття в культурно-освітнє життя міста. Водночас динаміка, інтенсивність міського соціуму спонукали до певного послаблення зв'язку представників національних меншин із своєю традиційною культурою. Для ефективної реалізації своїх політичних, громадських, освітніх, наукових, мистецьких домагань носії культури окремих етносів виходили за межі своїх національних громад та комунікували із представниками інших національностей.

Одним із проявів втілення в життя політики коренізації стали клуби національних меншин, які створювалися, зокрема, для задоволення і вирішення їх культурно-освітніх проблем. Центральним закладом культурно-освітньої роботи серед представників східних народів міста Києва у 1920 – 1930-х роках був Будинок Народів Сходу (далі – БНС). Цікаво, що Будинок охоплював діяльністю не тільки азійські народи (татар, китайців, асирійців тощо), а й малочисельних представників Європи, Кавказу (греків, угорців, болгар, грузин та вірмен)<sup>2</sup>.

Життю національних меншин міста Києва у 1920 – 30-х роках присвячено значне число наукових досліджень. Проте, у них, як правило, фігурують більш чисельні національні меншини (євреї, поляки), вплив яких на громадське та культурне життя міста був досить відчутним. У розвідках про малочисельні національні меншини Києва (В.Житника<sup>3</sup>, І.Винниченка та Р.Винниченка<sup>4</sup>, С.Мазараті<sup>5</sup>) описується життя представників європейських народів, які займали незначну частку серед міського населення (чехи, німці, греки). Майже не висвітленим залишається життя національних меншин міста Києва, які були представлені вихідцями зі Сходу.

Мета нашого дослідження – висвітлити історію створення та розкрити діяльність Будинку Народів Сходу, на його прикладі показати, як реалізовувалася на практиці політика коренізації.

Східні національні меншини впродовж свого життя в Києві демонстрували схильність до самоорганізації. Вони намагалися компактно селитися, а для трудової діяльності створювати своєрідні цехи. Так, асирійці чистили взуття на вулицях<sup>6</sup>, вірмени випікали хліб<sup>7</sup>. Серед них були чоботарі та інші кваліфіковані робітники<sup>8</sup>. Греки, у більшості своїй, займалися шевством, пекарством та кустарним виробництвом<sup>9</sup>. Китайці організовували пральні<sup>10</sup>, а також працювали вантажниками<sup>11</sup>, татари – перепродували старі речі<sup>12</sup>.

Радянські органи влади Києва намагалися взяти під свій контроль уже існуючі громадські об'єднання національних меншин, зокрема, й так звані "трудові колонії". Розрізненість та розкиданість по Києву національних об'єднань не давали змоги владним структурам оперативного втручання, контролювати їх діяльність. У зв'язку з цим виникла ідея об'єднати східні народи в єдиний культурно-освітній центр.

На початку 1925 року розпочалася організація Будинку Народів Сходу. Вона набрала форсованих темпів. У березні 1925 року трудові колонії нацменшин на загальних зборах голосували за припинення своєї діяльності та "добровільне" входження до БНС<sup>13</sup>. Такий шлях самоліквідації з наступним включенням у Будинку Народів Сходу пройшли об'єднання вірменської, грузинської та асирійської колоній.

Київський Будинку Народів Сходу почав діяти у квітні 1925 року.<sup>14</sup> Спочатку у його структурі було чотири секції: вірменська, грузинська, асирійська та тюрко-татарська. Через три місяці до них додалася новосформована китайська секція<sup>15</sup>. Невдовзі членами БНС стали представники інших народів, які проживали в Києві і в силу різних обставин були віднесені до категорії східних. Окрім персів і турків у Будинку Народів Сходу ввійшли вихідці із Кавказу (осетини, лезгинці, чеченці, інгуші, кабардинці, дагестанці), а також греки, болгары та угорці. Наприкінці 1925 року в БНС працювали 7 секцій, членством в яких об'єднувалися 11 національностей<sup>16</sup>. Зауважимо, що секції БНС не носили сталого характеру. Вони часто змінювалися, зазнавали переформатувань. Інколи в межах однієї секції об'єднувалися кілька етнічних груп. Зокрема, у 1931 році кількість секцій при Будинку Народів Сходу зросла до 11. Вони об'єднували людей 17 національностей (всього 2100 членів)<sup>17</sup>. Серед них були вихідці як з Азії, так і з Європи.

Отже, попри назву "Будинку Народів Сходу", БНС по суті об'єднував у єдиній організації цілу низку етнічних груп, які цивілізаційно, за ментальністю і традиційною культурою були достатньо різними. Таким чином етнічні особливості народів нехтувалися. Більше того, в процесі створення об'єднаних секцій ігнорувалися взаємовідносини між народами, які склалися історично. Показовим був випадок, коли у 1925 році корейці, перебуваючи в одній секції із китайцями, просили їх від'єднати, оскільки між їхніми народами здавна існувала неприязнь. Однак, влада не бажала іти на поступки. У задоволенні прохання корейцям було відмовлено<sup>18</sup>. У свою чергу, китайці взагалі намагалися відокремитися від Будинку Народів Сходу і створити виключно свою організаційну структуру<sup>19</sup>. Не дивно, що на засіданнях комісії Національних меншин Київського окружного виконавчого комітету констатувалося, що "в Будинку Народів Сходу присутня ворожнеча між окремими національностями"<sup>20</sup>.

Організаційно Будинку Народів Сходу мав ознаки демократичного громадського об'єднання. На самому початку його існування планувалося, що роботою БНС керуватимуть загальні збори усіх членів. Проте, із зростанням числа членів на засіданні Комісії національних меншин Київського окрвиконкому, яка фактично управляла роботою Будинку, була прийнята ухвала про запровадження інституту делегатів від національностей<sup>21</sup>. Правління секцій БНС переобиралося щороку<sup>22</sup>. На 1927/28 роки воно складалося з 18 осіб (по 2 від кожної секції), які представляли об'єднані у БНС національності<sup>23</sup>.

За соціальним станом основну масу членів БНС у 1928 – 29 роках складали кустарі (547 осіб). Прикметно, що число безробітних (277) переважало кількість працюючих (250). Безробітними, як правило, були емігранти, які ще не встигли чи не змогли пристосуватися до нового середовища. Зовсім мало налічувалося службовців (191) і учнів (111). Лише 266 членів БНС були членами професійних спілок. Достатньо чисельним був партійний прошарок серед членів Будинку Народів Сходу. У нього входили 47 членів та 20 кандидатів у члени ВКП(б).

Звичайно, саме вони задавали тон у роботі об'єднання, стояли на сторожі ідеологічно-політичної кон'юнктури.

Зрозуміло, що, зважаючи на звичаї східних народів, які були мусульманами, Будинок Народів Сходу відвідувало значно більше чоловіків (931 осіб), аніж жінок (169). Характерною рисою національних меншин, які сповідували мусульманство, був високий рівень неграмотності (лише 180 осіб вміли читати і писати)<sup>24</sup>.

Діяльність Будинку Народів Сходу супроводжувалася низкою проблем, пов'язаних з його матеріальним забезпеченням. Так, приміщення, виділене для БНС, було замалим для організації роботи великої кількості людей. Шість прохідних кімнат могли вмістити по 20 – 30 осіб, а зал для глядачів був розрахований лише на 200 чоловік. При наявності понад 1000 членів цього було явно замало<sup>25</sup>. Відсутність регулярного фінансування навіть не давала змоги провести ремонт приміщень. Їх аварійний стан призвів до того, що у 1928 році міський інженер заборонив проводити у БНС не лише масові вечори та кіносеанси, але й здійснювати ремонтні роботи<sup>26</sup>. Для проведення клубних заходів доводилося орендувати приміщення районних робітничих клубів<sup>27</sup>.

Наприкінці 1926 року виникла ідея децентралізувати роботу Будинку Народів Сходу. Пояснювалося це тим, що багато його членів жили далеко від центру міста і не мали змоги відвідувати заходи, що ним проводилися. За таких обставин для проведення культурно-освітньої роботи на Петрівці, Сталінці, Євбазі були створені хати-читальні<sup>28</sup>.

Одним із важливих напрямів роботи Будинку Народів Сходу стало опікування безробітними. За умов катастрофічної нестачі робочих місць це було достатньо актуально. Велику кількість членів БНС складали недавні емігранти, які не знали мови, не могли знайти роботу, а нерідко ще й не встигли набути громадянства.

Разові заходи з працевлаштування, видачі карток на обід не могли зарадити справі<sup>29</sup>. Безробітних чимдалі більшало. На початку 1926 року було вирішено організувати при Будинку Народів Сходу пральню та майстерню іграшок. На цю справу Комітет боротьби з безробіттям (Комборбез) асигнував необхідні кошти. Навесні 1926 року БНС організував роботу двох пекарень, сімох магазинів з продажу хліба, трьох ремісничих майстерень. Однак, незважаючи на те, що Комітет по боротьбі із безробіттям прирівнював податкові зобов'язання артільей БНС до колективів, що працювали на ліквідацію безробіття, фінвідділ вважав їх приватними й вимагав з них відповідні податкові відрахування<sup>30</sup>. Наприкінці 1926 року Будинок Народів Сходу, не витримавши тиску фінансистів, змушений був передати свої підприємства під контроль і управління Комітету по боротьбі із безробіттям. Це відразу ускладнило існування БНС. Субсидій із міського бюджету явно не вистачало для забезпечення нормального функціонування установи<sup>31</sup>.

Будинок Народів Сходу намагався й надалі продовжувати роботу з працевлаштування своїх членів. Зокрема, у 1927 році роботу отримали 60 чоловік. Пізніше відкрилися декілька виробничих артільей хлібопекарів (із китайців та турків), які були передані у відання Союзу промислової кооперації<sup>32</sup>. У 1930 – 1931 роках запрацювала побутова артіль ассирійців. Загалом, на постійну, тимчасову та громадські роботи було влаштовано до 700 осіб, у тому числі – 130 жінок<sup>33</sup>.

Пошук форм боротьби з безробіттям серед київських національних меншин тривав постійно. Використовувалося й так зване "переселення на землю". Передусім ці заходи держави стосувалися євреїв, Проте, в Крим та південні райони України із Києва було переселено також деяку частину ассирійців і циган, які курувалися БНС<sup>34</sup>.

Перепідпорядкування підприємств серйозно зашкодило функціонуванню Будинку Народів Сходу. Організація вступила в тривалу смугу боротьби за виживання. Неодноразові клопотання про фінансування його потреб із місцевого бюджету залишалися нерозглянутими<sup>35</sup>. У другій половині 1920-х років БНС продовжував функціонувати за рахунок нерегулярних субсидій<sup>36</sup>.

Про незадовільне фінансування БНС повідомляла преса. Так, у 1931 році газета "Пролетарська правда" писала, що у порівнянні із Харківським Будинком Народів Сходу його Київський аналог фінансується значно гірше. У той час як Харківська міськрада асигнувала своєму БНС 40000 крб., то київська влада виділила лише 4500 крб<sup>37</sup>.

Між тим, нагальних проблем, до вирішення яких намагався долучитися Будинок Народів Сходу, з часом не зменшувалося. Серед них ключове місце посідало медичне забезпечення східних нацменшин. Антисанітарні умови проживання, переважно, в сирих підвалах, спричинили до того, що, зокрема, в асирійців 60% дітей хворіли на туберкульоз, трахому та шкірні захворювання<sup>38</sup>. Дитяча смертність почасти досягала 80%<sup>39</sup>. З огляду на це, міськрада ухвалила спеціальну постанову про безкоштовне надання медичної допомоги членам Будинку Народів Сходу у Жовтневій лікарні, а також Клінічному Інституті.

Через незнання мови східні національні меншини зазнавали труднощів у вирішенні правових питань<sup>40</sup>. Тому при Будинку Народів Сходу відкрили юридичний пункт, де лише у 1927 році було надано 420 юридичних консультацій. Допомога здійснювалася також при розгляді питань у судах. За рік у судових засіданнях права східних національних меншин відстоювалися більше 270 разів<sup>41</sup>.

Основні зусилля керівництво Будинку Народів Сходу спрямувало на вирішення культурно-освітніх питань. Працювали школа, лікнеп, різноманітні гуртки. Влітку 1927 року при БНС було відкрито бібліотеку. Через рік її фонди нараховували близько трьох тисяч книг.

Для подолання неписьменності серед національних меншин Сходу у 1927 року діяли асирійські, дагестанські, китайські та грецькі лікнепи<sup>42</sup>. У 1931 році при Будинку Народів Сходу у 8 гуртках з ліквідації неписьменності освоювали грамоту рідною мовою 181 чоловік<sup>43</sup>. У секціях БНС робота проводилася мовами національних меншин. Проте, як свідчать документи "повсюдно звучала російська мова"<sup>44</sup>.

Для дітей при Будинку Народів Сходу були організовані дитячі садочки. У 1931 р. 143 дітей відвідували 5 дитсадків (асирійський, татарський, вірменський, китайський і грецький)<sup>45</sup>. БНС заснував також школу. У 1926 році в ній були 2 асирійські, 2 татарські, 2 вірменські, 1 грузинська та одна російськомовна групи<sup>46</sup>. Однак, батьки, переважно, прагнули, щоб їх діти навчалися російською чи українською мовами. Тому наприкінці 1926 року довелося закрити грузинську, вірменську та татарську групи<sup>47</sup>. У 1929 році трудова школа Будинку Народів Сходу, як і решта шкіл для східних народів Радянського Союзу, перейшла з арабської на латинську абетку<sup>48</sup>.

Наголосимо, що коштів на школу, оскільки вона фінансувалася по статтях міського відділу народної освіти, вистачало. Щорічно на її потреби асигнувалося 12000 карбованців<sup>49</sup>. Однак, проблемою стало укомплектування груп дітьми<sup>50</sup>. Регулярному відвідуванню школи учнями перешкоджала віддаленість проживання більшості східних національних меншин<sup>51</sup>. Крім того, дітей з бідних сімей уже в 10 – 12 років батьки часто залучали до роботи<sup>52</sup>. Також не вистачало вчителів, які б володіли східними мовами<sup>53</sup>.

Місцева влада намагалася забезпечити національні меншини педагогічними кадрами. Зокрема, троє вчителів школи народів Сходу проходили перепідготовку на курсах у РСФРР<sup>54</sup>. Суттєвий недолік цієї школи полягав у тому, що діти після її закінчення не мали можливості продовжити навчання, оскільки попередню освіту отримували лише рідною мовою і не володіли російською чи українською<sup>55</sup>. Це породжувало негативне ставлення батьків до національної школи. Вони, зважаючи на майбутнє своїх дітей, намагалися спрямувати їх в російські школи. Отже, у суспільстві були створені такі умови, що підтримка держави національних мов не отримувала підтримки серед національних меншин. Останні розуміли, що для повноцінної інтеграції у нове середовище з можливістю покращення свого соціально-економічного становища, їм необхідно опанувати мову, яку використовує більшість членів цього середовища.

Будинок Народів Сходу у повсякденні виконував значний обсяг ідеологічної роботи. З метою виховання дітей у радянському дусі при БНС у 1925 році був організований піонерський загін. У нього входили 50 дітей<sup>56</sup>. Проте, зробити це вдалося із великими труднощами. Організації загону передувала відповідна роз'яснювальна робота серед батьків<sup>57</sup>. На 1928 рік в загоні нараховувалося 115 дітей, більшість із яких були татарської національності<sup>58</sup>.

Під керівництвом президії БНС молодь об'єднувалася в юнацькі секції. У 1927 – 28 роках юнсекція нараховувала біля 70 членів (асирійців – 20, вірмен – 5, татар – 15, греків – 4, грузин – 8, дагестанців – 25)<sup>59</sup>. При юнацькій секції працював військовий куточок, випускалася стінгазета, влаштовувалися вечірки, суботники та вистави<sup>60</sup>. Юнсекція перебувала під пильним контролем партійно-радянських органів. Так, з 1928 року її керівник систематично одержував інструкції в райкомі КП(б)У<sup>61</sup>.

При Будинку Народів Сходу з 1925 року активно діяли різноманітні гуртки – спортивний, важкої й легкої атлетики, політгурток<sup>62</sup>. Важливе значення влада надавала заснуванню драмгуртків, в роботі яких брали участь навіть малоосвічені люди. Гра акторів мала великий емоційний вплив як на учасників, так і на глядачів дійства. Відповідно, значна увага приділялася ідейному змісту вистав. Практично кожна секція мала свій драмгурток. Вірмени, грузини, китайці влаштовували вистави рідною мовою<sup>63</sup>. У 1927 р. грецька секція поставила п'єсу грецькою мовою "Рабовласники", написану одним із членів гуртка<sup>64</sup>. Активно працював татарський драмгурток<sup>65</sup>.

Для виховання представників східних народів у радянському дусі функціонували гуртки політичної освіти, заняття в яких проводилися вірменською, грецькою, татарською та російською мовами<sup>66</sup>.

У другій половині 1920-х років в Україні поширився рух робкорівців. Влада заохочувала робітників, селян дописувати до газет, повідомляти про справи "на місцях". Відповідно до вимог часу, у Будинку Народів Сходу з'явилися самоосвітній, робкорівський та стінкорівський гуртки<sup>67</sup>. Політичне, соціально-економічне життя країни, а також діяльність БНС у 1925 році висвітлювали дві стінгазети<sup>68</sup>.

У Будинку Народів Сходу проводилися різноманітні вечори, шахово-шашкові турніри, вистави, лекції, доповіді. Для масової літньої роботи використовували відкритий майданчик зі сценою, читальнею і спортивним обладнанням<sup>69</sup>. Варто зауважити, що лише у січні 1929 року пройшло п'ять платних і п'ять безкоштовних вистав, п'ять антирелігійних доповідей, сім доповідей про Леніна, три лекції<sup>70</sup>.

Національні меншини Сходу залучалися до участі у загально-радянських акціях: "тиждень оборони", Жовтневі святкування, відзначення річниць радянзації східних республік Радянського Союзу<sup>71</sup>.

Партійно-державні органи рекомендували радянським громадянам негайно реагувати на міжнародні події. Так, Будинок Народів Сходу виступив організатором мітингів на підтримку страйкарів в Греції, політичних подій у Китаї<sup>72</sup>. Ідеєю інтернаціоналізму були проникнуті спільні вечори, які проводилися національними меншинами<sup>73</sup>. Так, за перше півріччя 1931 року під егідою БНС. пройшло 66 масових вечорів, 10 наукових лекцій, 37 доповідей, які, відвідало близько 15000 чоловік. Масового характеру набрали кампанії: посівна, антивеликодня, першотравнева, до Ленінських днів, дня Червоної Армії, Міжнародного жіночого дня, допомоги постраждалим від землетрусу у Вірменії, десятиліття радянзації Дагестану, десятиліття радянзації Грузії, одинадцятиліття радянзації Азербайжану, кампанія 3-ої позики<sup>74</sup>.

До соціалістичного виробництва та громадської роботи намагалися залучити і жінок народів Сходу. Складність завдання полягало в тому, що це суперечило усталеним звичаям, зокрема, мусульманських народів. Незважаючи на активну агітацію, жінок у Будинку Народів Сходу було небагато. Вони об'єднувалися у жінвідділ, який і провадив культурно-просвітницьку роботу<sup>75</sup>. Для ліквідації неписьменності серед жінок асирійок і китайок у місцях їхнього компактного проживання було організовано лікнепи<sup>76</sup>. Для набуття жінками професій у 1925 році було засновано школу-майстерню трикотажно-панчішного ремесла, яку відвідували переважно безробітні жінки-асирійки. Згодом запрацювали два гуртки крою та шиття, розраховані на навчання 30 осіб<sup>77</sup>.

Будинок Народів Сходу підтримував постійний зв'язок з науковцями. Окремі члени Асоціації Сходознавства при Академії Наук періодично робили доповіді на сходознавчі політичні, етнографічні та історичні теми. Під безпосереднім керівництвом БНС і в його приміщенні діяла Асоціація іноземних письменників<sup>78</sup>.

До 1928 р. Будинком Народів Сходу керував асирієць Біт-Шумуні. Завдяки своїй активній діяльності Всесоюзна спілка Асирійців уповноважила його очолити роботу серед асирійців в Україні<sup>79</sup>. Про перші результати роботи БНС та стан асирійців він доповів на засіданні ЦК національних меншин при ВУЦВК у Харкові восени 1926 року. Проте, згодом його зняли з посади і справу передали в ГПУ за звинуваченням у зловживанні своїм становищем (змушував жінок цілувати йому руки), розпалюванні національної ворожнечі. На місце Біт-Шумуні прийшов грузин Окроберідзе, комуніст, лікар за фахом, який користувався повагою у членів Будинку Народів Сходу<sup>80</sup>.

Під час роботи четвертої сесії ВУЦВК (1928 р.) проходила всеукраїнська виставка досягнень національної політики в Україні. Київ представив експонати, що свідчили про побут та культуру східних національностей. Київське бюро нацменшин підготувало матеріали – виро́би членів Будинку Народів Сходу<sup>81</sup>. Це були: панчохи, сплетені ассирійками, взуття, пошите у грецькій артілі та пиріг пекарів-вірменів<sup>82</sup>.

Багатосторонню роботу Київського Будинку Народів Сходу відзначили у 1931 році в Москві на зльоті Всесоюзного штабу огляду політроботи нацменшин. Він отримав премію за налагодження культурно-освітньої роботи серед нацменшин рідною мовою<sup>83</sup>.

На початку 1930-х років діяльність Будинку Народів Сходу пішла на спад. У 1934 році, незважаючи на майже 1500 зареєстрованих членів, БНС майже не працював. Діяли всього три секції: ассирійська, китайська і татарська<sup>84</sup>. У 1936 році, відповідно до Постанови Президії Київської міськради, Будинок Народів Сходу припинив свою роботу<sup>85</sup>.

Діяльність Будинку Народів Сходу, незважаючи на певні труднощі та недоліки у роботі, мала позитивний характер. БНС, зокрема, доклав зусиль до покращення соціально-економічного становища, підвищення культурного та освітнього рівня представників східних національностей. Він сприяв адаптації представників національних меншин до життя в поліетнічному середовищі міста Києва.

<sup>1</sup> Всесоюзний перепис людно́сті 1926 року. Том XII. Українська Соціалістична Радянська Республіка: Правобережжя. Лівобережжя. – М., 1929. – С. 27 – 28.

<sup>2</sup> За Всесоюзним переписом населення 1926 року у Києві проживали 638 вірмен, 289 греків, 230 грузин. Див.: Всесоюзний перепис людно́сті 1926 року. Том XII. Українська Соціалістична Радянська Республіка – С. 27 – 28.

<sup>3</sup> Житник В.К. Чехи України: "Наш Київ... – привітайте сто разів" // Відродження. – 1994. – № 10 – 11. – С. 62 – 66.

<sup>4</sup> Винниченко Ігор, Винниченко Родіон. Німці на історичному ландшафті Києва // Дзеркало тижня. – 2007. – 13 – 19 жовтня.

<sup>5</sup> Мазарати С. Греки Києва (история и современность) // Записки історико-філологічного товариства Андрія Білецького. – К., 1997. – Вип. 1.

<sup>6</sup> Центральний державний архів вищих органів влади і управління України (далі ЦДАВО України). – Ф. 413. – Оп. 1. – Спр. 372. – Арк. 9.

<sup>7</sup> Дом народів Востока. Армянская секция // Вечерний Киев. – 1927. – 17 августа.

<sup>8</sup> ЦДАВО України. – Ф. 413. – Оп. 1. – Спр. 372. – Арк. 9.

<sup>9</sup> Там само. – Спр. 78. – Арк. 10.

<sup>10</sup> Державний архів Київської області (далі – ДАК). – Ф. Р.-1. – Оп.1. – Спр. 6140. – Арк. 79.

<sup>11</sup> Ємець В. Смердючий будинок // Пролетарська правда. – 1925. – 5 вересня.

<sup>12</sup> ЦДАВО України. – Ф. 413. – Оп. 1. – Спр. 372. – Арк. 10.

<sup>13</sup> ДАКО. – Ф. Р-111. – Оп. 1. – Спр. 591. – Арк. 14.

<sup>14</sup> Пивоварська К.Б. Вірменські колонії в Україні у 20-ті роки ХХ ст. // Історична пам'ять. – 2000. – № 1 – 2. – С. 171.

<sup>15</sup> Бабілов Ю. Член будинку Народів Сходу про його роботу // Пролетарська правда. – 1925. – 22 липня.

<sup>16</sup> Шапіро. Про Будинок Народів Сходу // Пролетарська правда. – 1925. – 13 жовтня; ЦДАВО України. – Ф. 413. – Оп. 1. – Спр. 78. – Арк.10; Организация венгерской секции при доме Народов Востока // Киевский пролетарий. – 1928. – 30 июня.

<sup>17</sup> ЦДАВО України – Ф. 413. – Оп. 1. – Спр. 556. – Арк. 175.

<sup>18</sup> Там само – Спр. 60. – Арк. 33.

<sup>19</sup> ДАКО. – Ф. Р-112. – Оп. 1. – Спр. 1160. – Арк. 175.

<sup>20</sup> ЦДАВО України. – Ф. 413. – Оп. 1. – Спр. 273. – Арк. 45.

<sup>21</sup> ДАКО. – Ф. Р-112. – Оп. 1. – Спр.1160. – Арк. 88.

<sup>22</sup> Дом народів Востока // Вечерний Киев. – 1927. – 3 декабря.

<sup>23</sup> ЦДАВО України. – Ф. 413. – Оп. 1. – Спр.279. – Арк.2.

- <sup>24</sup> Там само. – Арк. 189.
- <sup>25</sup> Шапіро. Про Будинок Народів Сходу // Пролетарська правда. – 1925. – 13 жовтня.
- <sup>26</sup> ЦДАВО України. – Ф. 413. – Оп. 1. – Спр. 372. – Арк. 11.
- <sup>27</sup> Там само. – Арк. 13.
- <sup>28</sup> Будинок народів Сходу // Пролетарська правда. – 1926. – 29 листопада.
- <sup>29</sup> Бабілов Ю. Член будинку Народів Сходу про його роботу // Пролетарська правда. – 1925. – 22 липня.
- <sup>30</sup> Помощь безработным дома Народов Востока // Киевский пролетарий. – 1926. – 19 февраля; ЦДАВО України. – Ф. 413. – Оп. 1. – Спр. 183. – Арк. 44.
- <sup>31</sup> ДАКО. – Ф. Р-112. – Оп. 1. – Спр. 1160. – Арк. 175.
- <sup>32</sup> ЦДАВО України. – Ф. 413. – Оп. 1. – Спр. 279. – Арк. 23в.
- <sup>33</sup> Там само. – Спр. 556. – Арк. 145.
- <sup>34</sup> Тяга к земледелию. // Вечерний Киев. – 1927. – № 124, 21 июля. – С. 3, Дом народов Востока // Вечерний Киев. – 1927. – 3 декабря.
- <sup>35</sup> ЦДАВО України. – Ф. 413. – Оп. 1. – Спр. 78. – Арк. 37.
- <sup>36</sup> Допомога Будинкові Народів Сходу // Пролетарська правда. – 1926. – 28 жовтня.
- <sup>37</sup> Данилов М. Дати нове приміщення для Дому Народів Сходу // Пролетарська правда. – 1931. – 16 квітня.
- <sup>38</sup> Ишин. Пэтлаха Лахмэ. (На собрании ассирийцев) // Пролетарская правда. – 1924. – 21 ноября.
- <sup>39</sup> ЦДАВО України. – Ф. 413. – Оп. 1. – Спр. 17. – Арк. 286.
- <sup>40</sup> Там само. – Арк. 291.
- <sup>41</sup> Там само. – Спр. 279. – Арк. 2 зв.
- <sup>42</sup> ЦДАВО України. – Ф. 413. – Оп. 1. – Спр. 279. – Арк. 2.
- <sup>43</sup> Там само. – Спр. 556. – Арк. 175.
- <sup>44</sup> Там само. – Спр. 279. – Арк. 2.
- <sup>45</sup> Там само. – Спр. 556. – Арк. 145.
- <sup>46</sup> Школа народів Сходу // Пролетарська правда. – 1926. – 5 серпня.
- <sup>47</sup> ДАКО. – Ф. Р-112. – Оп. 1. – Спр. 1160. – Арк. 185.
- <sup>48</sup> Замість арабської, латинська абетка // Пролетарська правда. – 1929. – 11 січня.
- <sup>49</sup> ЦДАВО України. – Ф. 413. – Оп. 1. – Спр. 279. – Арк. 3.
- <sup>50</sup> Школи нацменшостей // Пролетарська правда. – 1928. – 30 грудня.
- <sup>51</sup> Школа народів Сходу // Пролетарська правда. – 1926. – 5 серпня.
- <sup>52</sup> ЦДАВО України. – Ф. 413. – Оп. 1. – Спр. 273. – Арк. 100.
- <sup>53</sup> Школи нацменшостей // Пролетарська правда. – 1928. – 30 грудня.
- <sup>54</sup> Державний архів Києва (далі ДАК). – Ф. Р.-1. – Оп. 1. – Спр. 1533. – Арк. 4 зв.
- <sup>55</sup> ЦДАВО України. – Ф. 413. – Оп. 1. – Спр. 464. – Арк. 45.
- <sup>56</sup> Бабілов Ю. Член будинку Народів Сходу про його роботу // Пролетарська правда. – 1925. – 22 липня.
- <sup>57</sup> Шапіро. Про Будинок Народів Сходу // Пролетарська правда. – 1925. – 13 жовтня.
- <sup>58</sup> ЦДАВО України. – Ф. 413. – Оп. 1. – Спр. 372. – Арк. 12.
- <sup>59</sup> Там само. – Арк. 12, 100.
- <sup>60</sup> Интернациональная Юнсекция // Вечерний Киев. – 1927. – 29 июля; Спектакль Юнсекции // Вечерний Киев. – 1927. – 29 июля.
- <sup>61</sup> ЦДАВО України. – Ф. 413. – Оп. 1. – Спр. 372. – Арк. 12.
- <sup>62</sup> Бабілов Ю. Член будинку Народів Сходу про його роботу // Пролетарська правда. – 1925. – 22 липня.
- <sup>63</sup> ЦДАВО України. – Ф. 413. – Оп. 1. – Спр. 279. – Арк. 2.
- <sup>64</sup> В доме Народов Востока // Вечерний Киев. – 1927. – 12 августа.
- <sup>65</sup> В доме народов Востока. // Вечерний Киев. – 1927. – 28 сентября.
- <sup>66</sup> ЦДАВО України. – Ф. 413. – Оп. 1. – Спр. 279. – Арк. 2.
- <sup>67</sup> Там само. – Спр. 374. – Арк. 189.
- <sup>68</sup> Шапіро. Про Будинок Народів Сходу // Пролетарська правда. – 1925. – 13 жовтня.
- <sup>69</sup> В доме народов Востока // Вечерний Киев. – 1927. – 1 октября; ЦДАВО України. – Ф. 413. – Оп. 1. –



Спр. 556. – Арк. 145.

<sup>70</sup> ЦДАВО. – Ф. 413. – Оп. 1 – Спр. 374. – Арк. 189.

<sup>71</sup> Отклики на "Неделю обороны // Вечерний Киев. – 1927. – 21 июля.; Дом народов Востока // Вечерний Киев. – 1927. – 20 октября; Дом народов Востока // Вечерний Киев. – 1927. – 3 декабря.

<sup>72</sup> ЦДАВО. – Ф. 413. – Оп. 1. – Спр. 279. – Арк. 2 зв.

<sup>73</sup> У Народів Сходу // Пролетарська правда. – 1928. – 7 листопада.

<sup>74</sup> ЦДАВО. – Ф. 413. – Оп. 1. – Спр. 556. – Арк. 145.

<sup>75</sup> Там само – Спр. 279. – Арк. 3.

<sup>76</sup> Там само. – Арк. 2 зв.

<sup>77</sup> Там само. – Спр. 17. – Арк. 297; – Спр. 279. – Арк. 20.

<sup>78</sup> Там само. – Оп. 1. – Спр. 279. – Арк. 3.

<sup>79</sup> Серед ассирійців // Пролетарська правда. – 1926. – 14 серпня.

<sup>80</sup> ЦДАВО. – Ф. 413. – Оп. 1. – Спр. 372. – Арк. 13.

<sup>81</sup> Всеукраїнська виставка досягнень нацмен // Пролетарська правда. – 1928. – 14 листопада.

<sup>82</sup> БНС на Всеукраїнській нацмен виставці // Пролетарська правда. – 1928. – 22 листопада.

<sup>83</sup> ДАК. – Ф. Р.-1. – Оп. 1. – Спр. 3824. – Арк. 19.

<sup>84</sup> Там само. – Спр. 6140. – Арк. 72.

<sup>85</sup> ДАК. – Ф.Р.-1. – Спр. 9637. – Арк. 102.

*В статье рассматриваются вопросы культурной, образовательной жизни, быта национальных меньшинств города Киева. Освещается деятельность в городе в 1920 – 30-х годах Дома Народов Востока.*

*Ключевые слова: коренизация, национальные меньшинства, культура, образование, Восток, идеология.*

*The questions of cultural, educational and everyday life of national minorities in Kyiv are examined in the article. The activity of House of People of the East in the city in 1920 – 30ies is examined.*

*Key words: policy of "korenization", national minorities, culture. education, the East, ideology.*

## ПОНЯТТЯ ШЛЮБУ У ВІЗАНТІЙСЬКІЙ ПРАВОВІЙ КУЛЬТУРІ

*У статті розглядаються теоретико-методологічні аспекти лінгвістично-юридичної ідентифікації поняття шлюбу у візантійській правовій культурі.*

*Ключові слова: Візантія, культура, шлюб, право, методи дослідження, рецепція.*

Візантійська правова культура – це синтез трьох основних традицій, а саме: історичного досвіду держави і права Стародавнього Риму, грецької античної й елліністичної культури та цивілізаційних явищ Сходу. Однак, слід зазначити, що вплив названих традицій був не рівномірним: юридично-технічна основа римського права доповнювалась окремими інститутами грецької правової традиції та спорадичними впливами "внутрішнього і "зовнішнього Орієнту". Однак, їх синтез здійснювався під динамічним впливом християнської Церкви (з IV ст.) на духовно-ціннісній основі християнства. Оскільки чіткої "демаркаційної лінії" між пізньоримською античністю та ранньовізантійським середньовіччям не існувало, дослідження візантійської культури необхідно починати з поєднання названих традицій. Принципове значення такий підхід має для визначення початків правової культури Візантії, під цивілізаційний впливом якої знаходились перш за все народи Передньої Азії, Північної Африки та Південно-східної Європи<sup>1</sup>.

Безперечно, інтенсивність запозичень та значимість візантійської культури для українського народу може бути предметом подальших наукових дискусій та різногалузевих досліджень, але сам факт поширення візантійської правової культури, зокрема інститутів та норм шлюбно-сімейного права, не викликає жодних сумнівів. Про це свідчать збережені в Україні численні оригінали, копії та переробки світських і канонічних джерел візантійського права, перекладених церковнослов'янською й староукраїнською мовами. Процес поширення правової спадщини Візантії на території України тривав з XI по XVIII століття<sup>2</sup>. Тому, для дослідників – істориків, етнологів, культурологів, юристів та філософів права – актуальною науковою проблемою є з'ясування причин та змісту рецепції візантійського права на українських землях.

Особливий інтерес викликає шлюбно-сімейне право Візантії. Воно мало для наших пращурів не тільки духовне, але й практичне значення, ставши зразком належного врегулювання шлюбно-сімейних відносин. Привабливість шлюбного права Візантії полягає, з поміж інших причин, у тому, що там ще у VIII ст. вперше у світовій історії була сформована правова концепція сімейних відносин подружжя на принципах, реалізованих лише у XX столітті (Ecloga, l. 1 – 2).

Дослідження історії візантійської правової культури, еволюції її форм та регулятивних функцій необхідно починати з нормативних приписів римських класиків, оскільки вони, у більшості випадків, залишались юридично-технічною основою візантійського права.

Важливою фазою пізнання права, як вважали правознавці ще у XIX ст., є визначення та розкриття змісту юридичних понять<sup>3</sup>. Особливий інтерес, у цьому контексті, викликає нормативна формула шлюбу римського юриста Модестіна. Незважаючи на принципові відмінності між античною та християнською духовними парадигмами, сентенція пізньоримського юриста стала надбанням візантійської правової культури. Щоб зрозуміти її правовий смисл у різні епохи історії Візантії недостатньо традиційного в юриспруденції догматичного аналізу, в основі якого лежить формально-юридичний метод. На нашу думку, рацію мають ті дослідники, які намагаються "поєднати" шляхом взаємодії та взаємного доповнення в межах загальної методології юридичної науки методи догми, соціології та філософії права<sup>4</sup>. Такий інтегральний підхід, тобто усвідомлення гносеологічного значення різних напрямів праворозуміння та вико-

ристання відповідних методів дослідження, є особливо актуальною для історика права. Прикладом доцільності використання інтегральних підходів є суперечлива ситуація, коли ті ж самі визначення юридичних понять у процесі суспільної еволюції поступово набувають нового ціннісно-нормативного смислу. Тому поєднання методів різних напрямів юридичної науки дасть нам можливість простежити як незмінна впродовж століть форма правового припису набирає нових юридичних рис. Окремо слід зауважити, що, націлюючись на пізнання правового явища через аналіз визначення відповідного поняття для вирішення наукової проблеми, необхідно використати відповідні методи історії права та методіку історико-правових перекладів. Залучення усіх згаданих теоретико-методологічних аспектів дослідження необхідно для того, щоб розкрити нормативно-регулятивний зміст, значимість та місце римського визначення шлюбу у візантійському законодавстві.

Історія його походження та залучення до законодавства першої християнської ("Ромейської") імперії пов'язана з особливостями становлення та розвитку візантійської правової культури. Нормативно-правове визначення шлюбу вперше у римській юриспруденції сформулював (між 226 – 244 рр., у 1-й книзі десяти томного видання "Правил") відомий юрист кінця класичного періоду *Herennius Modestinus*<sup>5</sup>. Згодом знаменитий візантійський юрист *Tribonianus* (керівник авторського колективу, що здійснював систематизацію нормативних джерел *Corpus iuris civilis*) вніс визначення шлюбу римського юриста у Дигести Юстиніана (527 – 565 рр.) (1-й фрагмент 2-го титулу 23-ї книги: далі – D. 23.2.1). Пізніше сентенція Модестіна увійшла в канонічні джерела права. Необхідно зауважити, що її юридична сила у канонічному праві ґрунтувалась на відповідності правовій доктрині церковного шлюбу (Номоканон патріарха Фотія, тит. XII, гл. 13). На межі IX – X ст. визначення шлюбу Модестіна потрапило у юридичні збірки імператорів Македонської династії: Ісагогу, Василіки<sup>6</sup>, Прохірон<sup>7</sup> та їх численні переробки. Прохірон – "Ручна книга законів" імператора Лева Мудрого (886 – 912) – це компактний збірник візантійського права, помилково віднесений дослідниками (у XIX ст.) до періоду правління засновника Македонської династії Василя I (867 – 886)<sup>8</sup>. Серед інших збірників права Прохірон був найбільш популярним і поширеним у правознавчих колах Візантії та за її межами<sup>9</sup>. Наприкінці існування Візантійської імперії сентенція Модестіна увійшла в "Синтагму" Матвія Властаря<sup>10</sup> (1335 р.) – енциклопедичне видання з канонічного права та кодифікований збірник усього візантійського права – "Шестикнижжя" Костянтина Арменопуло (1345 р.)<sup>11</sup>.

У зв'язку з цим виникає аксіологічно-гносеологічна проблема відповідності сентенції Модестіна двом протилежним за ціннісною основами правовим парадигмам: антично-римській та християнсько-візантійській. З'ясування цього питання є одним з головних завдань даної статті і вирішується в контексті доктринального тлумачення даного нормативного визначення. Тому поруч з сукупністю юридичних методів дослідження (юридичного позитивізму, соціології та філософії права) відповідний аналіз включає філологічні, логічні та історичні аспекти доктринального тлумачення<sup>12</sup>.

Отже, відповідно до методіки аналізу юридичних норм та понять права необхідно спочатку вдатися до їх філологічного тлумачення. Натомість при наявності різних варіантів лексичних одиниць, перекладених з мов оригіналу (латині, давньогрецької та старослов'янська мови), перед дослідником виникає філологічно-юридична проблема, яка ще не знайшла належного місця у вітчизняних правознавчих дослідженнях. Ідея поєднання дослідницьких методів філології та юриспруденції не нова і давно апробована<sup>13</sup>. У цьому контексті цілком слушно висловив свою думку сучасний німецький дослідник, перекладач Дигест А.Ваке: "Окрім філологічних проблем, ми часто стоїмо перед значними проблемами юридичного тлумачення, що очікують свого вирішення"<sup>14</sup>. Отже, усі названі методологічні аспекти необхідно врахувати при аналізі оригіналу в контексті перекладів для того, щоб з'ясувати питання відповідності варіантів перекладу сентенції Модестіна правовій парадигмі III-го ст. (публікація в оригіналі), VI-го (в Дигестах Юстиніана) та IX – X-го століть (візантійські зводи). Наприклад, дослідження її походження та використання при перекладі з мови оригіналу необхідно для того, щоб впоратись з впорядкуванням поліваріантної (за змістом і часом виникнення) перекладної лексики, адекватної принципам юриспруденції та філології. "Відтворення юридичних текстів двохтисячолітньої давності на сучасну мову, – зауважив німецький дослідник, – являє значну складність. Зокрема, це зумовлено тим, що термінологія Дигест не являється послідовною, а

ядро будь-якого юридичного поняття оточене численними варіантами, що не мають термінологічного значення"<sup>15</sup>. Тому у процесі аналізу оригіналу в контексті певного варіанту перекладу сентенції Модестіна необхідно взяти до уваги принципи, специфіку та труднощі перекладу Дигест.

У зв'язку з цим викликають інтерес і наступні застереження А.Ваке: "... Якщо ти гадаєш, що зрозумів текст, написаний іноземною мовою, то немає гарантії, що ти здатен правильно передати виражену у ньому думку рідною мовою. Адекватне відтворення багатоманітного ходу думки на аркуші паперу вимагає кропіткої праці [пер. з рос. – Л.Д.]"<sup>16</sup>. Зрозуміло, що традиційний у юриспруденції догматично-юридичний аналіз є необхідним, але далеко недостатнім для розкриття юридичного змісту того ж поняття у різних суспільних умовах. Разом з тим, цілком очевидно, що ми повинні враховувати не тільки цінності епохи та соціальні реалії в філософсько-історичних інтерпретаціях визначення шлюбу, які сприятимуть вибору певного варіанту лексики при перекладі, але й встановити відповідність цих словникових понять корелятивній "філолого-юридичній системі" в середині самої сентенції. Отже, в оригіналі вона має наступну форму, яка виражає відповідний правовий зміст: "Nuptiae sunt coniunctio maris et feinae et consortium omnis vitae, divini et humani iuris communication". Автори перекладу 23 книги повного видання Дигест російською мовою запропонували наступний переклад визначення шлюбу Модестіна (*подаємо переклади мовою перекладів та оригіналів*): "Брак есть супружеский союз мужа и жены, общность всей жизни, единение божественного и человеческого права" (D. 23.2.1). В цілому перекладена сентенція відповідає вимогам логіки, філології (лексики та синтаксису) та юриспруденції. Очевидно, дещо незвична стилістика таких словосполучень як "єднання ...права", "общность всей жизни" (рос.) перекладу була необхідною для збереження юридичного смислу та літературної форми. Враховуючи відповідність лексики оригіналу та перекладу можна ствержувати, що перекладена сентенція – це результат допустимого компромісу між філологією та юриспруденцією. Стосовно юридичного змісту та практичного значення визначення шлюбу Модестіна відомий німецький юрист Юліус Барон зауважив, що воно (*визначення*) "в римському праві послідовно не проведено"<sup>17</sup>. Тобто сентенція Модестіна не вписувалась у систему римського шлюбного права класичного, післякласичного та юстиніанівського періодів. В першу чергу її суть не відповідала дохристиянській, античній парадигмі римського права та у значній мірі духу права доби Юстиніана.

В даному перекладі є ще один філологічний (лексичний) нюанс – наявність пояснювального слова "супружеский" (рос.), якого немає в оригіналі. Відсутнє воно також у перекладі І.Перетерського. Відомий знавець римського права та перекладач Дигест запропонував наступний варіант перекладу сентенції: "Брак есть союз мужа и жены, (*далі тотожно перекладу під ред. Кофанова*) общность всей жизни, единение божественного и человеческого права" (рос.)<sup>18</sup>. З формального боку рацію мав І.Перетерський, оскільки він використав кількість слів тотожних оригіналу, уникнувши пояснювальних лексем, і не порушив ні філологічного, ні юридичного смислу сентенції відсутністю прикметника "супружеский" (рос.), оскільки лексема "шлюб" цілком пояснює характер "союзу" його суб'єктів. Як зауважив А.Ваке, "буквальний переклад, максимально близький до тексту, являється кращою послугою читачу"<sup>19</sup>, тобто історіку чи теоретику права.

Кожний переклад, що не виходить за межі можливого, тобто принципів перекладу, збагачує інтерпретацію сентенції римського класика. Натомість наше завдання полягає в тому, щоб залучаючи різні варіанти перекладів, розкрити її юридичний зміст та з'ясувати доцільність використання у візантійському праві.

У цьому сенсі науковий інтерес викликає переклад сентенції Модестіна видатного романиста, представника німецької юриспруденції Юліуса Барона (1834 – 1898). Його книга російською мовою з'явилась на початку ХХ ст. у перекладі Лева Петражицького, засновника психологічного та соціологічного напрямку в юриспруденції<sup>20</sup>. Отже, переклад сентенції римського класика названого видання має таку форму: "Брак есть соединение мужчины и женщины, для нераздельного общения жизни и права"<sup>21</sup>. Як бачимо, і юридичний зміст, і філологічна форма цілком узгоджені. Очевидно, цей варіант перекладу стилістично найбільш довершений і в формально-юридичному (догматичному) сенсі не викликає принципових заперечень. Однак, друга частина сентенції характеризується вільним, недослівним перекладом. У зв'язку з цим

варто звернути увагу на загальний принцип перекладу іноземного тексту: *перекладач не має права щось опускати, він повинен правильно передати всі подробиці, а якщо іноземне слово можна тлумачити по-різному, перекладач повинен вибрати найбільш відповідне контексту слово*<sup>22</sup>. Для "аналітичної догматики" переклад Барона – Петражицького – цілком задовільний, оскільки в цілому виражає правовий зміст оригіналу. Натомість для історика права важливе значення мають усі деталі, що висвітлюються при кожному перекладі, оскільки кожна з них містить певне семантично-сміслове навантаження, важливе для з'ясування особливостей регулятивно-правового механізму сентенції, його практичного значення та відповідності чи невідповідності тій чи іншій системі цінностей.

Сучасний російський романіст-аналітик Дмитро Дождєв запропонував наступний переклад сентенції Модестіна: "Брак – это единение мужа и жены и объединение всего в жизни, соединение по божественному и человеческому праву"<sup>23</sup>. На наш погляд, у Дмитра Дождєва досить вдале поєднання філології з юриспруденцією, що цілком відповідає нормам методики перекладу, оскільки автор при певній зміні смислового навантаження понять останньої частини сентенції уник перекручення правового змісту оригіналу.

Наближену до обох, "середню" позицію між варіантами Перетерського – Кофанова та Дождєва зайняв Є.А.Флейшиц (*підручник під ред. І.Б.Новицького та І.С.Перетерського*), який зауважив: "*Модестин определил брак, как союз мужа и жены, объединение всей жизни, общение в праве божественном и человеческом*"<sup>24</sup>. Отже, три поняття, що ототожнюють або відрізняють останній варіант перекладу від інших, наступні: союз, объединение (*всей жизни*), общение (*в праве бож. и чел.*). Поняття "союз" співпадає з перекладом Кофанова та Перетерського, "объединение" як у Дождєва, а "общение" з третьою частиною сентенції у Барона-Петражицького, але в Барона "спілкування ("общение") життя та права" без прикметника "божественного", а у Флейшица – "спілкування в праві божественному та людському". У зв'язку з цим варто зауважити, що "общение" (*рос.*) в праві є цілком природним явищем, а дана лексема більш відповідає оригіналу, ніж поняття "єднання", але (!) для цього необов'язково одружуватись. У самого ж Перетерського, як уже зазначалось, маємо "єднання божественного та людського права", що цілком відповідає традиції канонічного права, відображаючи християнську правову парадигму<sup>25</sup>.

У чому ж причина відмінностей між різними перекладами сентенції Модестіна? По-перше, відчувається відмінність перекладів з латинського оригіналу та з грецьких протографів. По-друге, різні уявлення про відображення сентенцією неоднакових за оцінками романістів суспільних умов. По-третє, відображення в перекладах різних ціннісних орієнтацій і відповідне використання словникових слів-синонімів, які мають певні ціннісно-правові відтінки. Наявні переклади безперечно збагачують розуміння істориками права змісту визначення шлюбу Модестіном. Але ми повинні пам'ятати, що змінювались суспільні умови і ціннісні парадигми, еволюційних змін зазнавала стилістика латини і грецької мови, а перекладачі кожної епохи мали власне "філологічне озброєння", мету і методику, принципи і методологію перекладу. Для того, щоб зрозуміти логіку перекладачів, звернемось до першооснови – сентенції Модестіна на латинській мові і, залучивши перекладну лексику із словників, зобразимо це у наступній формі: "Nuptiae sunt (шлюб є) coniunctio (1) зв'язок, родинний зв'язок, спорідненість, 2) дружба, близькість; 3) згода, симпатія; 4) шлюб, шлюбні відносини, сімейні стосунки; 5) зв'язок, відношення до когось; 6) спілка, союз, єднання, з'єднання (об'єднання)) maris et feminae et (чоловіка і жінки) et consortium (A<sup>26</sup>: 1) співучасть; 2) спілкування; 3) суміщення, змішування, суміш; 4) спільність, спільність майна; B<sup>27</sup> (*інший словник*): 1) "велика агнатська родина", спільність; єдність; спілка; 2) співтовариство; C<sup>28</sup>: співучасть, співтовариство, спільність) omnis (1) кожний, всякий, усілякий; 2) всюдисущий, все можливий, суцільний; 3) увесь, цілий, сукупний, повний) vitae (життя, спосіб життя, побут, засіб життя), divini et humani (божественному і людському) iuris (права) communication (спілкуватися, робити спільним, поєднуватись, зв'язуватись). Таким чином, перекладачі не були обмежені у виборі необхідних лексем. Натомість юристи, зокрема історики права, змушені враховувати наступний стан речей: 1) в залежності від можливостей при догматичному аналізі враховувати наповненість поняття змістом кількох пояснювальних слів. Наприклад, коли ми намагаємось адекватно зрозуміти зміст слова consortium (в контексті omnis vitae) і використовуємо варіанти

слів спільність (всього життя) або єднання (всього життя) ми розуміємо це поняття з врахуванням інших ознак: *співучасть у сімейних справах, спілкування на різних рівнях, спільне вирішення господарських справ, єднання в моральному і матеріальному план, єднання для продовження роду*; 2) використання окремих лексем з перекладу сентенції необхідно узгодити з відповідним історичним періодом. Наприклад, вираз "велика агнатська сім'я" в якості доповнення змісту поняття *consortium*, що розуміється як *об'єднання, єднання, спільність* (спільнота), ми можемо використати в залежності від історичної епохи, з відповідною соціальною структурою та системою цінностей. Так, починаючи з архаїчного і до класичного періоду римського права, при будь-якому перекладі слова *consortium* ми в кожному разі маємо на увазі названу форму сімейної спільноти ("велика агнатська сім'я"). Натомість при розгляді шлюбно-сімейного права посткласичного і юстиніанівського періодів дане поняття втрачає онтологічну основу, а в наступні часи історії Візантії взагалі стає філологічно-історичним анахронізмом 3) при аналізі даної сентенції необхідно розглядати використані поняття в межах певного, в даному випадку посткласичного римського або ранньовізантійського періоду, з урахуванням двох видів шлюбу вільних осіб, громадян імперії, які мали *jus conubii*. Тобто йдеться про шлюб *cum manu* та *sine manu*. Стосовно першого виду ми при розумінні поняття *coniunctio* у визначенні Модестіна використовуємо лексеми *єднання, з'єднання (об'єднання)*. Натомість шлюб *sine manu* корелюється з *coniunctio* перш за все через лексеми *згода, спілка, союз*. Особливість семантичного навантаження слова *coniunctio* залежить від підвладного (*cum manu*) чи непідвладного статусу жінки (*sine manu*) сім'ї чи родині. Шлюб можна визначити як "союз" коли не втрачається правосуб'єктність дружини, якщо є більш чи менш рівноправні суб'єкти шлюбних відносин, коли дружина є *особою свого права*. Натомість шлюб *cum manu* більш змістовно виражається через поняття єднання, оскільки воно не суперечить правовому становищу, якого після єднання чи об'єднання набуває дружина, а саме статус особи чужого (чоловікового або його батька чи діда) права; 4) інша річ, при розумінні поняття шлюбу, за сентенцією Модестіна, необхідно мати на увазі, що йдеться про *matrimonium iustum* – законний шлюб, оскільки передбачається спільне життя на основі *божественного та людського права*, суб'єктами якого є лише особи із статусом римського громадянства, які за визначенням мають *право законного шлюбу (jus conubii)*. Тому, до речі, довершена стилістично форма перекладу Барона-Петражицького без поняття *божественне право* лише в загальних рисах відображає правовий зміст оригіналу. Щоправда такий переклад відповідає особливостям праворозуміння юристів доби Юстиніана, коли антична сакральність шлюбу була втрачена, а християнська ще не набула. З огляду на сказане, для вирішення поставленої наукової проблеми важливе значення має грецький текст римського визначення шлюбу та його переклади.

Грецький текст сентенції Модестіна вперше з'явився не раніше середини VI століття і належав професору Константинопольського університету Стефану. Тому, як свідчить порівняльний аналіз літератури та джерел, у Василіки та Прохірон сентенція Модестіна могла потрапити як з Номоканону патріарха Фотія, так і з перекладу Дигест Стефана<sup>29</sup>. Отже, грецький переклад сентенції Модестіна виглядає наступним чином: Γάμος εστίν άνδρος χεί γυνάλχος συνάφεια χεί συυκλήρωσις πάσης ζωής θείου τε χεί άνθρωπίνου δίκαίου κοινονία (Bas., 28.4.1). Завдяки рецепції візантійського права на Русі-Україні<sup>30</sup> він з'явився спочатку в церковнослов'янських перекладах Номоканону патріарха Фотія та Прохірону Лева Мудрого, увійшовши у їх складі в Сербську кормчу книгу (49 глава): "Бракъ есть мужеви и женѢ сочетание и сбытие во всей жизни Божественныя же и человеческія правды общеніе"<sup>31</sup>. Пізніше – в перекладі Синтагми Матвія Властаря, а в першій третині XIX ст. у перекладі Шестикнижжя Арменопуло.

Безперечно, давньоруський переклад мав свою філологічно-юридичну специфіку, тобто стильові та змістовні особливості. Тому проаналізуємо варіанти вибору слів для перекладу з грецької сентенції Модестіна: Γάμος (1) весілля, влаштувати весілля; 2) одруження, шлюб, співмешкання; 3) наречена, одружитися з нареченою з благословення батьків;) εστίν (є) άνδρος кεί γυνάικος (чоловіка і дружини) συνάφεια (1) доторкнутися, доторкування; 2) зв'язок, контакт; 3) домовленість) кεί (і, та, також) συυκλήρωσις (1) той що бере співучасть (співучасник), суміжний; 2) (συυκλήρω) з'єднані жеребом); πάσης (1) весь, цілий, усіякий) ζωής (життя, род. від.) θείου (θείος) (божественний) τε (і) кεί (і) άνθρωπίνου (людський) δίκαίου (судовиробництва, правосуддя) κοινονία (спільний, державний, суспільний).

З точки зору автора статті переклад може мати таку форму і тлумачення): Шлюб (в розумінні урочистої (весілля) та законної/юридичної події, оскільки *ύάρος* також означає *одруження з благословення батьків*, що надає йому юридичної сили) є чоловіка і дружини (угода) зв'язок (тут інтимний та духовний, що очевидно впливає з права *доторкнутися* до жінки; останнє можна тлумачити як фізичну та духовну близькість) співучасть (*варіант*: спільний жереб; єднання спільним жеребом) усього життя, спільність (співучасть) божого і людського правосуддя (права). Через поліваріантність значення основна проблема виникає з останнім словом сентенції – *κοινωνία*. Автори грецького тексту ймовірно мали на увазі спільноту (спільність), стосунки якої врегульовуються людським та божественним правом. В контексті ж використання поняття правосуддя замість права (дослівний переклад лексеми *δικαίου*) цілком ймовірним є словосполучення *σκαίου κοινωνία* – неупереджене правосуддя. Таким чином, при перекладі тексту на рідну мову необхідно враховувати широкий контекст лексем, які не є абсолютними відповідниками іноземних понять.

Певну своєрідність перекладу сентенції Модестіна можна помітити в Алфавітній Синтагмі Матвія Властаря. Переклад Ніколая Ільїнського (1891 р.) має наступну лінгвістично-правову форму та зміст: "Брак есть мужа и жены союз и общий жребий на всю жизнь, общения божественного и человеческого права"<sup>32</sup>. Вираз "общий жребий на всю жизнь" опирається на один з варіантів тлумачення слова *συγκλήρωσις* як "спільна доля"<sup>33</sup>.

Насамкінець, розглянемо переклад сентенції Модестіна з Шестикнижжя Арменопуло (1345): "Брак есть пожизненное соединение и сожитие мужа с женою и соучастие в Божественных и человеческих правах,"<sup>34</sup> – яка найбільш повно відображає християнську правову парадигму. Автор здійснив переклад з оригіналу Шестикнижжя, тобто з грецької мови, але очевидно враховував і латинський текст сентенції. Разом з тим, сполучивши окремі лексеми, присутні у тексті оригіналу, перекладач прагнув досягти їх відповідності християнським принципам шлюбу. Так словосполучення "пожиттєве з'єднання" опирається на відому максиму Нового Заповіту: "Тож, що Бог спарував, – людина нехай не розлучує!" (*Марк. 10. 9*).

З історико-юридичних позицій сентенція Модестіна є ідеальною конструкцією, що не відображала реалій ні римського класичного, ні посткласичного, ні юстиніанівського права. При шлюбі *cum manu*, тобто з чоловічою владою між домовладикою і його дружиною не могла бути *спілка, союз, поєднання* чи *об'єднання*. Якщо чоловік був домовладикою, підвладна дружина набувала статусу його підвладної дочки. Не було *єдності* чи *єднання права*, оскільки чоловік та дружина мали різні права та обов'язки. Інша річ, *єднання в праві* можна допустити, як визнання суб'єктами шлюбу єднання нерівних прав або сприйняття кожним своїх суб'єктивних прав і погодження їх з іншим. Отже, на практиці (доба римської класики, посткласичного та юстиніанівського права) маємо нерівність подружжя в людських правах та рівність у Божественних, що не зовсім кореспондується з визначенням шлюбу римського юриста. Тим більше, не відповідали сентенції Модестіна реаліям шлюбу *sine manu* (без чоловічої влади). Відсутність єдності на економічному ґрунті (роздільність майна, заборона дарувань між чоловіком та дружиною) та спадкових прав дружини у сім'ї чоловіка, відмінність майнових прав матері та батька в контексті юридичних інтересів дітей – усе це підтверджує нашу думку, що нормативна конструкція поняття шлюбу Модестіна фіксувала не дійсне, а бажане, причому не тільки у часи римської класики (I – III ст.), але й у добу Юстиніана (VI ст.).

Натомість юридичний смисл сентенції Модестіна найбільш повно відповідає шлюбним відносинам у Візантії. В першу чергу, йдеться про стосунки чоловіка та дружини за Еклогою (726 р.) імператора Лева III (717 – 741 рр.). Відповідність римської сентенції християнським цінностям та нормам канонічного права сприяло її входженню у збірки візантійського права (Василіки, Прохірон, Номоканон патріарха Фотія, Синтагма Матвія Властаря, Шестикнижжя Костянтина Арменопуло), а також рецепції за межами Візантійської імперії. Важливу роль для поширення сентенції римського юриста відіграв її грецький переклад, який цілком відповідав християнській правовій парадигмі. Незважаючи на певні відступи від Еклоги, у визначенні правоздатності жінок за Ісагогою, Василіками та Прохіроном сентенція Модестіна завдяки рецепції візантійського права стала еталоном визначення шлюбу в законодавстві народів християнського світу.

- <sup>1</sup> Византия между Западом и Востоком. Опыт исторической характеристики. – СПб., 2001. – С. 22, 38 – 39, 41, 44 – 46, 105 – 108, 112 – 118, 130 та ін.; Иванов С.А. Византийское миссионерство. – М., 2003. – 376 с.
- <sup>2</sup> Павлов А.С. Первоначальный словяно-русский номоканон. – Казань, 1869. – С. 1 – 13, 15, 58 – 59; Мерило праведное по рукописи XIV в. – М., 1961. – С. 463 – 666; Щапов Я.Н. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI – XIII вв. – М. 1978. – М. 1978. – С. 152.
- <sup>3</sup> Дзейко Ж.О. Законодавча техніка в Україні: історико-теоретичне дослідження: – К., 2007. – С. 10.
- <sup>4</sup> Гревцов Ю.И., Козлихин И.Ю. Энциклопедия права. – СПб., 2008. – 772 с.
- <sup>5</sup> Дигесты Юстиниана. – М., 2002. – С. 17, 78 – 79.
- <sup>6</sup> Basilicorum libri . – XXVIII, tit. IV, cap. I.
- <sup>7</sup> Закона градскаго главы // Кормчая (Номоканонъ). Отпечатана съ подлинника Патріарха Іосифа. Издание пятое. – СПб., 2004. – С. 931.
- <sup>8</sup> Медведев И.П. Правовая культура Византийской империи. – СПб., 2001. – С. 178 – 179.
- <sup>9</sup> Щапов Я.Н Прохирон в восточнославянской письменности // Византийский временник. Том. 38. – М., 1977. – С. 48 – 71.
- <sup>10</sup> Матфей Властарь, иером. Алфавитная Синтагма: Собрание по алфавитному порядку всех предметов, содержащихся в священных и божественных канонах. – М., 2006 – С.103.
- <sup>11</sup> Перевод ручной книги законов или так называемого Шестикнижия, собранного отовсюду и сокращенного достопочтенным Номофилактом и Судьею в Фессалонике Константином Арменопулум. – Часть II. – СПб., 1854. – С. 15.
- <sup>12</sup> Жоль К.К. Методы научного познания и логика (для юристов). – К., 2001. – С. 64 – 69
- <sup>13</sup> Яскравим представником філологічно-юридичного напряму був німецький дослідник візантійського права Франц Дельгер (1891 – 1968): Див.: Курбатов Г.Л. История Византии (Историография). – Л., 1975. – С. 161 – 162.
- <sup>14</sup> Ваке А. Переводить Дигесты // Дигесты Юстиниана / Отв. Ред. Л.Л.Кофанов. Том VIII; Статьи и указатели. – М., 2006. – С. 30
- <sup>15</sup> Там само. – С. 38
- <sup>16</sup> Там само. – С. 31
- <sup>17</sup> Барон Ю. Система римского гражданского права. – СПб., 2005. – С. 821.
- <sup>18</sup> Дигесты Юстиниана // Памятники римского права: Законы XII таблиц. Институции Гая. Дигесты Юстиниана. – М., 1997. – С. 530.
- <sup>19</sup> Ваке А. Переводить Дигесты. – С. 36.
- <sup>20</sup> Дячук Л. Петражицький Лев Йосипович (1867 – 1931) // Соціологічна Енциклопедія. – К., 2008. – С. 275.
- <sup>21</sup> Барон Ю. Система римского гражданского права. – СПб., 2005. – С. 821.
- <sup>22</sup> Ваке А. Переводить Дигесты – С. 32.
- <sup>23</sup> Дождев Д.В. Римское частное право. – М., 1997. – С. 291.
- <sup>24</sup> Римское частное право: Ученик / Под. ред. проф. И.Б.Новицкого и проф. И.С.Перетерского. – М., 2003. – С. 128
- <sup>25</sup> Павлов А.С. Курс церковного права. – СПб., 2002 – С. 226.
- <sup>26</sup> Дворецкий И.Х. Латинско-русский словарь. – 11-е изд. – М., 2008. – С.188
- <sup>27</sup> Скорина Л.П., Чумакова Л.П. Латинська мова для юристів. – К., 2008. – С. 250.
- <sup>28</sup> Трофимчук М., Трофимчук О. Латинсько-український словник. – Львів, 2001. – С. 121.
- <sup>29</sup> Липшиц Е.Э. Право и суд в Византии в IV – VIII вв. – Л., 1976. – С. 104 – 105; Basilicorum libri. Tom. VI. Lipsiae, 1870. – S. 283.
- <sup>30</sup> Про рецепцію див.: Щапов Я.Н Прохирон в восточнославянской письменности // Византийский временник. Том. 38. – М., 1977. – С.48 – 71; Він же: Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI – XIII вв. – М., 1978. – 291 с.
- <sup>31</sup> Закона градскаго главы // Кормчая (Номоканонъ). Отпечатана съ подлинника Патріарха Іосифа. Издание пятое. – СПб., 2004. – С. 931.
- <sup>32</sup> Матфей Властарь, иером. Алфавитная Синтагма: Собрание по алфавитному порядку всех предметов,



---

содержащихся в священных и божественных канонах. – М., 2006. – С. 103.

<sup>33</sup> Дождев Д.В. Римское частное право. – М., 1997. – С. 291.

<sup>34</sup> Арменопуло К. Шестикнижие. Ч. II. – Одесса, 1908. – С. 15.

*В статье рассматриваются теоретико-методологические аспекты лингвистическо-юридической идентификации понятия брака византийской правовой культуры.*

*Ключевые слова: Византия, культура, брак, право, методы исследования, рецепция.*

*Article deals with the theoretical and methodological aspects of linguistic and law identification of the conception of marriage in Byzantine legal culture.*

*Key words: Byzantium, culture, marriage law, methods of research, reception.*

## СТУДЕНТСЬКА МОЛОДЬ В ЕТНОДЕМОГРАФІЧНІЙ СТРУКТУРІ НАСЕЛЕННЯ УКРАЇНИ НА ПОЧАТКУ ХХІ СТОЛІТТЯ

*Стаття присвячена місцю й ролі студентської молоді в етнодемографічній структурі населення України. Наголошується на значенні студентства для перспективного розвитку українського народу. Розглядаються особливості етнонаціонального складу студентства.*

*Ключові слова: студентство, етнодемографічна структура, доступ до вищої освіти, етнічні групи.*

Згідно українського законодавства, поняття "молодь" визначається як "громадяни України віком від 14 до 35 років"<sup>1</sup>. Значення цієї категорії громадян для етнодемографічного розвитку держави важко переоцінити, адже саме молодь зосереджує у собі найбільший активні, творчі й реформаторські сили суспільства. Саме від молоді залежить репродуктивний потенціал і життєздатність нації. Для України проблема створення нормальних умов для розвитку молоді є особливо актуальною, оскільки тенденції демографічного розвитку країни на сьогоднішній день є негативними. Згідно підрахунків фахівців Державного комітету статистики України до 2050 року населення держави скоротиться до 36 158,4 тис. осіб, водночас за найгіршим сценарієм за сорок років чисельність населення України взагалі може скоротитися до 25 млн. осіб<sup>2</sup>. За таких умов лише зважена державна політика щодо молоді, підкріплена комплексними реформами у соціально-економічній сфері може позитивно вплинути на ситуацію.

В сучасному світі відбувається перехід до інтелектуальної економіки, в якій тільки скарбниця колективних знань і здібностей дає переваги у конкурентній боротьбі. Від кількості освічених молодих людей та якості їхніх знань залежить економічне майбутнє країни. Студентам належить провідна роль у справі формування майбутнього політичного курсу держави. Від характеру етнічної свідомості сучасного студентства залежить доля України як національної сучасної держави. Попри появу останнім часом кількох наукових праць<sup>3</sup>, слід зазначити, що проблемі ролі студентства в етнодемографічному розвитку українського населення сучасні дослідники приділяють замало уваги.

Молодь України охоче прагне до здобуття вищої освіти. Згідно соціологічних опитувань 70% молодих людей хотіли б підвищити свій освітній рівень, насамперед заради здобуття більш престижної та високооплачуваної роботи<sup>4</sup>. Упродовж останніх років Україна демонструє одні з найвищих у Центральній та Східній Європі показники поширення вищої освіти серед населення. У 2000 р. на 10 тис. населення України припадало 285 студентів, а за індексом рівня освіти (0,92) держава перебувала на 15 – 16 місці в світі<sup>5</sup>. Проблемою залишається якість освітніх послуг, а також той факт, що концепція "навчання упродовж життя" поки що не знайшла реального втілення в українських реаліях. Віковий склад українського студентства обмежується молодими людьми у віці 18 – 24 років, після 35 років населення припиняє підвищувати свою освітню підготовку<sup>6</sup>.

За даними Міністерства освіти та науки України у вищих навчальних закладах держави у 2009/10 н. р. здобуває освіту 1175916 студентів. Характерною рисою статевовікового розподілу є численне домінування жінок у складі українського студентства. Про те, що ця тенденція сформувалася в останні роки свідчать дані перепису 1989 року, згідно якого на території України вищу освіту мали 32,2% чоловіків та 30,6% жінок. Нині ця пропорція – 45,3% й 51,1% відповідно<sup>7</sup>. Українська молодь надає перевагу наукам економічного, юридичного, соціального профілю. Ця закономірність пояснюється очікуванням студентами високого рівня майбутньої оплати праці.

Географічне розміщення студентів є дуже нерівномірним. Найвища кількість студентів у 2003/04 н. р. була у Харківській (256854), Донецькій (208251) та Дніпропетровській (178357) областях, тобто у промислово розвинених регіонах. Незаперечним лідером за кількістю студентів є м. Київ, де навчався 415361 студент. Водночас, у ВНЗ Закарпатської області навчалось лише 27060 студентів, Кіровоградської – 32982, Волинської – 33032 і т.д. За даними першого Всеукраїнського перепису населення 2001 р. у м. Києві 51,4% населення у віці 25 років і старше мало вищу освіту, у Дніпропетровській області цей показник складав 45%., у Закарпатській області 23,3%, у Чернівецькій – 27,2%, Івано-Франківській – 31,2%<sup>8</sup>.

Переважає більшість студентів зосереджена у великих містах та обласних центрах України. Після здобуття вищої освіти випускники у переважній більшості намагаються залишитися у великих містах. Особливо це стосується вихідців з сільської місцевості, для більшості яких (56%) бажано переїхати до міста<sup>9</sup>. Характерною є ситуація у м. Києві, де згідно соціологічних досліджень лише 39% студентів проживало у столиці до вступу у ВНЗ. Більшість студентів до початку здобуття вищої освіти проживала у містах (20%), районних (19%) і обласних (7%) центрах, а також у селах та СМТ (15%)<sup>10</sup>. Враховуючи переважаючу серед населення сіл та невеликих міст україномовність, тенденція до зміни колишніми студентами місця свого проживання на користь місця здобуття вищої освіти сприяє українізації великих міст. Водночас, вона ж призводить до люмпенізації українського села. Під час присвячених проблемам сільської молоді України парламентських слухань 23 листопада 2005 р. тодішній міністр у справах сім'ї, молоді та спорту Ю.О.Павленко зазначав, що із загальної чисельності сільських жителів старше 22 років лише 9% має вищу освіту, тоді як у великих та малих містах ця частка в середньому по Україні складає 28,7% та 17,1% відповідно. З 88% молодих фахівців, які після закінчення ВНЗ отримували направлення на роботу у сільську місцевість, три чверті приступали до роботи, однак половина з них звільнялася упродовж року<sup>11</sup>.

Чи не найважливішим є питання етнічного складу українського студентства, адже саме він впливає на характер розвитку етнічних груп населення України. Спиратися можна на результати соціологічних опитувань, а, головним чином, на демографічну статистику кількості осіб з вищою освітою за віковими та етнічними групами. Аналіз цих даних дає досить неоднозначні результати. Так, очевидно, не може бути сумнівів у тому, що серед етнічних груп населення України найбільше студентів є українцями. Також очевидно, що питома вага студентів-українців буде збільшуватися найближчими роками. За рівнем народжуваності показники вищі за українців демонструють лише кримські татари, румуни, угорці, але їхня питома вага у масі населення України не перевищує 1%<sup>12</sup>.

Позиції етнічних українців за кількістю осіб з вищою освітою є далекими від лідерських. За даними перепису 2001 р. найвища питома вага осіб у віці старше 25 років з вищою освітою спостерігається серед росіян (47,6%), білорусів (39,2%) та кримських татар (39,9%). Серед українців вищу освіту мають близько 38%<sup>13</sup>. Промовистими є дані про володіння іноземними мовами: англійською володіє 3% росіян проти 1,5% українців, німецькою 0,7% проти 0,4% відповідно<sup>14</sup>. Ситуацію, яка склалася в цілому можна вважати результатом довготривалого перебування українських земель у складі СРСР, яке супроводжувалося посиленою русифікацією, особливо у міському середовищі, а також інтенсивним переселенням на територію України етнічних росіян та білорусів, які оселялися переважно у містах і мали, таким чином, значно легший доступ до вищої освіти. Проте роки незалежності майже не змінили цієї ситуації, про що свідчать показники кількості осіб з вищою освітою у віковій категорії 25 – 29 років. Саме вони здобули вищу освіту у незалежній Україні. Питома вага осіб з вищою освітою у цій віковій категорії серед українців складає 42,4%, серед росіян – 46,9%, серед білорусів – 44,7%<sup>15</sup>. Отже, попри певне скорочення дистанції, загальна тенденція продовжує зберігатися й доводиться констатувати, що у незалежній Україні етнічні українці мають нерівний доступ до освіти у порівнянні з представниками найбільшої за чисельністю етнічної меншини. Очевидно, це пов'язано з особливостями розміщення етнічних українців, які становлять переважну більшість сільського населення, яке в умовах кризи середньої освіти у сільській місцевості й несприятливого соціально-економічного клімату на селі не може конкурувати з міською молоддю у здобуття вищої освіти. Навіть встановлена державою 25% квота місць у ВНЗ III – IV рівнів акредитації для вихідців з села не може змінити ситуацію<sup>16</sup>. За даними

Державного інституту проблем сім'ї та молоді саме сільська молодь більшою мірою орієнтована на збереження традицій українського народу. Майже 90% сільської молоді знайомі з народними звичаями, традиціями та обрядами, 80% виступає за розширення сфери використання української мови, 2/3 вважає, що престиж української мови має бути вищим, 78% пишається своєю належністю до українського громадянства<sup>17</sup>.

Серед інших етнічних груп найнижча частка осіб з вищою освітою спостерігається серед румунів (12,8%), молдован (18,7%), угорців (18,1%), які в Україні переважно проживають у сільській місцевості<sup>18</sup>.

Студентство демонструє вищий рівень національної свідомості ніж інші групи українського населення. Етнічна належність до українства вважається соціально престижною у студентському середовищі. Про це свідчать результати соціологічних опитувань. Наприклад, 18% київських студентів походило з родин, у яких батьки були різних національностей, проте лише 5% заявили про те, що вони належать до іншого, ніж українці, етносу<sup>19</sup>. Це пов'язано, насамперед, з тим, що студентство в абсолютній більшості складається з молоді, для якої загалом характерні високий рівень української етнонаціональної самоідентифікації. У 2000 році громадянством України пишалось 57%<sup>20</sup>. Соціологи відмічають збільшення з року в рік кількості молодих людей, які пишуться громадянством України<sup>21</sup>. З опитувань 2002 року випливає, що саме серед молоді найбільша частка тих, хто шанобливо ставиться до державних символів України, а також тих, хто готовий зі зброєю в руках захищати свою країну. Молоді люди у віці 18 – 28 років значно менше підтримують ідею об'єднання України та Росії у єдину державу у порівнянні з громадянами старшого віку. Серед молоді найбільше прихильників поглиблення процесу інтеграції з Європейським Союзом<sup>22</sup>. У 2005 році 70% українських студентів підтримували євроатлантичний курс України<sup>23</sup>.

Таким чином, аналіз даних демографічної статистики та соціологічних опитувань дозволяє зробити висновки щодо місця студентства в етнODEMOГРАФІЧНІЙ структурі населення України. Ці висновки певною мірою є суперечливими. Так, українська студентська молодь володіє на сьогоднішній день не тільки найбільшим потенціалом соціально-економічної та політичної активності, який має розкритися повною мірою у майбутньому, але й найвищим рівнем української етнонаціональної свідомості. З іншого боку, саме період перебування у ВНЗ збігається у часі з початком розчарування багатьох молодих людей у національних цінностях. Це безумовно тривожний сигнал, який свідчить про необхідність покращення соціально-побутових умов життя студентства, посилення патріотичного виховання у навчальному процесі.

<sup>1</sup> Закон України "Про сприяння соціальному становленню та розвитку молоді в Україні" // Відомості Верховної Ради України. – 1993 – № 16. – С. 167.

<sup>2</sup> Власенко Н., Лібанова Е., Макарова О., Пирожков С., Позняк О. Комплексний демографічний прогноз України на період до 2050 р. – К., 2006. – С. 108 – 111.

<sup>3</sup> Див., наприклад: Бичко О. Психологічні особливості етнічної ідентичності студентської молоді Східного та Південного регіонів України: Дис... канд. психол. наук: Київський національний ун-т ім. Тараса Шевченка. – К., 2004. – 263 с.; Кисельов О., Кисла Г., Серета Г., Владиченко Л., Серета О. Національна та релігійна толерантність київських студентів: Матеріали соціол. дослідження. – К., 2006. – 35 с.; Жданова І. Молодь і толерантність в сучасній Україні (національно-етнічний аспект). // Агора. – Вип. 7. – К., 2008. – С. 25 – 35.

<sup>4</sup> Балакірєва О., Бородін Є., Варбан М., Ганюков О., Головенько В. Нове покоління незалежної України (1991 – 2001 роки): щорічна доповідь Президентів України, Верховній Раді України, Кабінету Міністрів України про становище молоді в Україні (за підсумками 2001 року). – К., 2002. – С. 57.

<sup>5</sup> Балакірєва О. та ін... – С. 52, 58.

<sup>6</sup> Власенко Н., Курило І., Лібанова Е., Осауленко О., Остапчук О. Перший Всеукраїнський перепис населення: історичні, методологічні, соціальні, економічні, етнічні аспекти. – К., 2004. – С. 413.

<sup>7</sup> Там само. – С. 415.

<sup>8</sup> Там само. – С. 417 – 418.

<sup>9</sup> Становище молоді в Україні: Матеріали парламентських слухань про становище молоді в Україні "Сільська молодь: стан, проблеми та шляхи їх вирішення" у Верховній Раді України 23 листопада 2005 р. – К., 2006. – 103 с.

- <sup>10</sup> Кисельов О. С. та ін. Вказ. праця. – С. 7.
- <sup>11</sup> Становище молоді... – С. 6.
- <sup>12</sup> Власенко Н. та ін. – С. 335.
- <sup>13</sup> Там само. – С. 419 – 420.
- <sup>14</sup> Там само. – С. 327.
- <sup>15</sup> Там само. – С. 419.
- <sup>16</sup> Становище молоді... – С. 6.
- <sup>17</sup> Там само. – С. 31.
- <sup>18</sup> Власенко Н. та ін. – С. 419.
- <sup>19</sup> Кисельов О. та ін. – С. 6 – 7.
- <sup>20</sup> Балакірева О., Бондар Т., Варбан М., Ганюков О., Головенько В. Молодь України у дзеркалі соціології. — К., 2001. – С. 41.
- <sup>21</sup> Балакірева О., Бородін Є. та ін... – С. 81 – 82.
- <sup>22</sup> Там само. – С. 82, 98.
- <sup>23</sup> Актуальні проблеми реалізації Україною стратегічного курсу на європейську і євроатлантичну інтеграцію: громадська думка та експертні оцінки. – Вип. 12. – К., 2005. – С. 53.

*Статья посвящена анализу места и роли студенческой молодежи в этнодемографической структуре населения Украины. Подчеркнуто значение студенчества для перспективного развития украинского народа. Рассматриваются особенности этнонационального состава студенчества. Ключевые слова: студенчество, этнодемографическая структура, доступ к высшему образованию, этнические группы.*

*The article is about the role of the studentship in the ethnodemographical structure of the population of the Ukraine. Significance of the studentship for the perspective development of the Ukrainian nation is stressed. Specific features of the studentship ethnic structure are discussed.*

*Key words: studentship, ethnodemographical structure, access to the higher education, ethnic groups.*

## НАСЕЛЕННЯ СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ В ЕТНОМОВНОМУ ВИМІРІ

(Рецензія на монографію Володимира Скляра  
"Етномовні процеси в українському просторі: 1989 – 2001 рр." –  
Харків: Ексклюзив, 2009. – 544 с.)

В українській науці двох останніх десятиліть актуалізувалася етнічна проблематика. Етномовна тематика стала ключовою в українській гуманітаристиці, зокрема в українознавстві. Етнічний склад та мовна структура населення впливають не лише на внутрішньополітичну ситуацію в Україні, але на її взаємини з сусідніми державами. Вивчення цих процесів, окрім наукового значення, має також і вплив на суспільно-політичне життя, насамперед в контексті подолання стереотипів радянської доби в оцінці етномовної структури населення.

Монографія Володимира Скляра "Етномовні процеси в українському просторі: 1989 – 2001 рр." безпосередньо присвячена актуальній у сучасній науці проблемі – дослідженню етнічного та мовного складу населення України. Наукова новизна дослідження полягає насамперед у тому, що вперше етномовні процеси в Україні стали предметом окремого українознавчого дослідження.

У праці обґрунтовано актуальність теми, визначено хронологічні та географічні межі дослідження, проведено історіографічний аналіз дослідницької проблеми за окремими напрямками наукових досліджень: етнології, історії, мовознавства, соціології, географії, демографії, політології, психології. Основним джерелом стали матеріали переписів населення України 1989 та 2001 рр.

Варто погодитися зі структурою монографії, яка складається зі вступу, восьми розділів, висновків та додатків. Історіографії та джерелам присвячений перший розділ монографії. Результати опрацювання статистичних матеріалів переписів знайшли втілення в додатках (таблицях). Автор залучив до наукового обігу нову, насамперед статистичну інформацію, аналіз якої дає можливість встановити реальний стан етномовної структури населення у просторовому вимірі України. Залучення великого масиву нових статистичних даних створило умови для об'єктивного аналізу етномовних процесів в Україні.

У другому розділі "Об'єктивні та суб'єктивні чинники етномовної ідентичності населення" розглянуто наслідки асиміляційних процесів у мовному середовищі українців, а також визначено сутність змін статусних позицій українців та росіян за часів незалежності України з точки зору етнологічної науки. Встановлено також безпосередню залежність ступеню мовної асиміляції українців від рівня освіти. Третій розділ присвячений демографічним процесам, визначальною ознакою яких останніми роками, стала депопуляція. Окреслено особливості динаміки чисельності міського та сільського населення за окремими областями.

Безпосередньо аналіз етномовного складу населення України відображений у четвертому, п'ятому, шостому та сьомому розділах монографії. Інформативне наповнення має п'ятий розділ "Українці у просторовому вимірі України", де визначено динаміку їхньої чисельності за 1989 – 2001 рр., територіальне розміщення та частку в етнічному складі, у тому числі з урахуванням територіальних відмінностей між міським та сільським населенням. Особливості етномовної структури населення урбаністичного середовища України розглядаються у сьомому розділі. Встановлено істотні відмінності у мовній структурі міського населення південно-східних областей, порівняно із західними та центральними.

Досить важливим є останній, восьмий розділ монографії, де розглянуто етномовну структуру населення українського прикордоння і не лише в межах областей, але й окремих міст та

районів. На основі аналізу статистичних матеріалів визначено, що українці становлять абсолютну більшість серед усього населення безпосередньо у прикордонні, окрім Криму. Тільки у восьми із 90 прикордонних районів окремі етнічні меншини склали абсолютну більшість серед усього населення.

Важливою складовою роботи є поняттєво-термінологічний словник, підготовлений автором на основі опрацювання наукової та довідкової літератури не лише з етнології, але й суміжних наук. Цілком слушними та обґрунтованими є також узагальнення та висновки дослідження.

Монографія не позбавлена і окремих недоліків. Зокрема, насиченість статистичними даними дещо знижує рівень сприйняття тексту, але з іншого боку, якраз ці матеріали наочно відображають етномовні процеси. Автору слід було б чіткіше визначитися з поняттям "прикордоння". На стор. 300 монографії автор, на наш погляд, неправомірно стверджує "... спроби з боку окремих політиків нав'язати українському суспільству ідею про поліетнічний склад населення України, не відповідає дійсності". У цьому зв'язку виникає запитання. А що ж тоді відповідає дійсності? Україна є моноетнічною державою? Чи ні? Відповіді немає.

Робота значно виграла б, якби автор провів більш ґрунтовний аналіз етномовної політики в Україні часів незалежності.

Однак, незважаючи на недоліки, дослідження Володимира Скляра вирізняється науковою новизною одержаних результатів і сприяє формуванню нового бачення етномовних процесів у сучасній Україні. Ця праця має також і важливе практичне значення. Її матеріали, зокрема узагальнення та статистичні дані, можуть бути використані органами державної влади та місцевого самоврядування в їхній діяльності, насамперед у здійсненні етномовної політики. Результати роботи потрібні і для створення узагальнюючих наукових праць і навчальних посібників українознавства, етнології, історії України.

На нашу думку, рецензована праця викличе інтерес у науковців і всіх, хто цікавиться етнічними процесами у сучасній Україні.

## ДОСЛІДЖЕННЯ МОВНОГО ТА КУЛЬТУРНОГО ПРОСТОРУ СТАРОДАВНЬОЇ БРИТАНІЇ

(рецензія на книгу "Мовно-культурний простір стародавньої Британії і субстратна передісторія англійської мови" / М.А.Болобан, Ю.Л.Мосенкіс, Д.І.Переверзєв, Р.І.Синишин. – К.; Умань, СПД Жовтий, 2009. – 68 с.)

Вітчизняні дослідники не часто звертаються до проблематики етнічних процесів у Давній Європі, тож можна вважати подією сам факт появи рецензованої книги. Робота присвячена комплексу гостро дискусійних проблем минулого Британії, а значною мірою й Європи загалом.

Книгу відкривають українські переклади віршів "Вересовий ель" Роберта Льюїса Стівенсона та "Піктська пісня" Редьярда Кіплінга, які вводять читача у дискурс романтичного сприйняття найдавнішого населення Британських островів представниками освіченого європейського суспільства XIX – поч. XX ст. Останні уявляли цих перших британців як смаглявих людей маленького зросту, які були носіями низько розвиненої культури. Вони були замкненими й жорстокими, але, водночас, надзвичайно хоробрими й мужніми воїнами, готовими до останньої миті життя захищати рідну землю. По відношенню до цього населення у науковій літературі та у широкому загальному суспільстві закріпився термін пікти. З огляду на порівняно пізній початок його вживання (перші згадки про піктів датуються рубежем II – III ст. н.е.), а також не зовсім ясну етимологію<sup>1</sup>, даний етнонім є дещо умовним. Це однак не заперечує факту певної культурної єдності населення Британських островів доби бронзи – раннього залізного віку.

Піктів, разом з іберами, зазвичай відносять до так званого "докельтського" субстрату Британських островів й саме цій проблематиці переважно присвячена книга. Такий підхід цілком виправданий, адже процеси взаємодії англійської, як і інших германських мов, з кельтськими мовами порівняно добре вивчені, а характер цієї взаємодії тією або іншою мірою зрозумілий. Цього не можна сказати про роль "докельтського" населення та його мов. Спроба розкрити сутність етнічних процесів, які відбувалися на Британських островах за його участю міститься у розділі "Мовно-культурний світ Стародавньої Британії". З нього випливає, що автори дотримуються класичної схеми залюднення Британських островів та етногенезу тамтешнього населення (С. 9 – 10). Згідно цієї схеми Британія зазнала кількох хвиль колонізації, які супроводжувалися впливом прийшлого населення. Першими прибульцями у другій половині III тис. до н. е. були ібери з Іспанії, які були відгалуженням хамітів – берберо-лувіївців. За ними у першій половині II тис. до н. е. прибули "альпійці", які ототожнюються з піктами. Зрештою, близько 1000 р. до н. е. на островах з'явилися кельти, основна маса яких проникла у Британію близько середини I тис. до н. е. Вони змішалися з місцевим населенням, асимілювали його, але й самі увібрали елементи субстратної культури. Саме впливом іберів та піктів можуть пояснюватися наявні у кельтських мовах Британських островів екзотичні неіндоєвропейські елементи, характерні для баскської та семіто-хамітських мов<sup>2</sup>. Рештки "докельтського населення" були витіснені на північ Британії, де лише за часів Середньовіччя вони були остаточно "кельтизовані".

Становлення наукової концепції "хвиль завоювань" Британії відбувалося у XIX – першій половині XX ст. паралельно з формуванням загальної міграційної парадигми розуміння етнічних процесів у стародавні часи. Ця парадигма передбачала, що до суттєвих змін у матеріальній культурі та мові населення призводили завоювання та міграції. Однак останнім часом таке сприйняття було піддано жорсткій критиці<sup>3</sup>. Її вістря зосереджене на тому, що наразі немає жодних надійних археологічних свідчень, які підтвердили б масові переселення кельтів у Британію з континентальної Європи. Матеріальна цивілізація Британії кельтської епохи



має яскраво виражене автохтонне походження і є результатом розвитку місцевих культур бронзового віку. І хоча тут дійсно поширився художній стиль латенської культури європейських кельтів, його відрізняли суттєві локальні особливості<sup>4</sup>. Єдиний, по суті, виняток становить культурна група Аррас у Східному Йоркширі, яка приписується племені парізіїв. Вона демонструє міцні зв'язки з культурою однойменного галльського об'єднання на континенті.

Висновки археологів підтверджуються археогенетичними дослідженнями, які нині активно проводяться у Великій Британії та Ірландії і які вже засвідчили, що за останні 8 – 10 тис. років жодного масового переселення на острови не відбулося. Зокрема, було з'ясовано, що сучасні кельтські народи, ірландці, шотландці та валлійці, за структурою Y-хромосоми на 80 – 90% споріднені з басками<sup>5</sup> – єдиним реліктом прадавнього доіндоєвропейського населення Європи. Іншими словами, острови, за виключенням Англії, де у ранньому середньовіччі відбулася суттєва зміна етнокультурної ситуації, населяли нащадки того самого “докельтського субстрату”, який, щоправда, перейшов на кельтські мови.

Пояснення цьому явищу, запропоноване Б.Канліффом, одним з найбільш авторитетних сучасних кельтологів. На його думку, принаймні з IV тис. до н. е. на крайньому заході Європи склалася особлива культурна зона, “атлантичний фасад”, яка включала у себе західне узбережжя Іспанії, півострів Бретань, західну частину Ірландії та Британії. Усі ці землі багаті на метали, зокрема, олово та мідь, й з давніх часів вони були з'єднані торгівельними шляхами уздовж океанського узбережжя. Цими шляхами розповсюджувалися не тільки товари, але й ідеї, безпосереднім відображенням яких були мегалітичні пам'ятки. За доби бронзи зв'язки атлантичного фасаду з глибинними районами Європи, які становили невичерпний ринок збуту кольорових металів, інтенсифікувалися. На базі кельтських мов, поширених у Центральній та Західній Європі склалася *lingua franca*, яка поширилася й в атлантичній зоні, а разом з нею й інтернаціональні елементи елітарної культури, технології матеріального виробництва, а також релігійні концепції й практики<sup>6</sup>. Гіпотеза Б.Канліффа, звичайно, має багато слабких місць, однак вона є на сьогоднішній день чи не єдиним науково обґрунтованим поясненням суперечливих місць лінгвістичної, археологічної та археогенетичної інтерпретації історії Британських островів.

З огляду на ревізію кельтського внеску в історію та культуру Британських островів, суттєво зростає інтерес до культури піктів – населення, яке зазнало значно меншого впливу кельтизації. Цій культурі дуже довго не приділяли належної уваги, оскільки вона вважалася варварською й примітивною. Нажаль, наслідків такого сприйняття повністю не уникли й автори рецензованої монографії. Останні, говорячи про так звані “Picts' houses” на Оркнейських островах, маленькі кам'яні будинки з однією кімнатою й вогнищем у центрі, “піктові хатки” (С. 15), оминають увагою “піктські вежі”, брохи – масивні круглі споруди, які зводили з каміння без розчину. Брохи, були потужними житловими й оборонними спорудами, які іноді сягали 15 м заввишки й мали оригінальну конструкцію: між внутрішнім та зовнішнім кільцями стін вміщувалися сходи, які вели на верхні поверхи. Тут зосереджувалося життя піктських родів, зберігалася військова здобич і товари тощо. Навіть сьогодні на Оркнейських, Шетландських, Гебридських островах та у Західній Шотландії збереглося понад 500 піктських брохів, які датуються рубежем ер<sup>7</sup>.

Пікти були творцями самобутнього образотворчого стилю, який знайшов своє втілення насамперед у різьбленні на кам'яних стелах<sup>8</sup>. Зображення биків, вепрів, фантастичних тварин, магічних символів вплинули на мистецтво народів Британських островів доби раннього середньовіччя. Вони б значно прикрасили й монографію українських науковців, а їхній хоча б побіжний аналіз доповнив би уявлення читача про досліджуваний об'єкт.

Натомість інший аспект духовної культури давніх острів'ян висвітлений досить змістовно у розділі “Передісторія англійського календаря та календарної лексики як свідчення культурного розвитку найдавніших британців” (С. 18 – 37). Аналізуючи календарну лексику, автори розкривають її сакральний зміст та особливості функціонування у традиційному суспільстві, наводять численні переважно індоєвропейські паралелі англійським календарним термінам. Докладно висвітлений зв'язок між словом, релігійно-міфологічним мотивом, який це слово репрезентувало, а частково й з календарним обрядом, безпосередньою маніфестацією мотиву. Наведено цінні дані щодо астрономічних знань давнього населення, їхньої практичної

значущості для суспільства й зв'язку з релігійною сферою. Важливим є висновок про докельтське, значно заглиблене у часі коріння кельтського сакрального календаря, втіленого у спорудах культово-астрономічного й календарного призначення доби неоліту – бронзи (Стоунхендж, Нью-Грейндж та ін.). Безумовно, цей розділ можна порадити будь-якому дослідникові, який займається вивченням календарно-астрономічних уявлень давнього населення Європи.

На особливу увагу заслуговує спроба авторів пролити світло на походження доіндоєвропейського населення, яка вміщена у двох останніх розділах роботи. У розділі “Кавказькі мови у Давній Британії й Німеччині” проведено паралелі між лексикою германських та кельтських мов з одного боку й кавказьких з іншого. Деякі з цих паралелей викликають значний інтерес. Зокрема, кельтське слово неіндоєвропейського походження \**kʷenno* “голова”, якому знайдено відповідники (*гъвани*, *гвана-*, *’ун*) у дагестанських мовах (ботліхській, багвалінській, чамалінській) (С. 62). Слід зазначити, що образ людської голови відігравав надзвичайно важливу роль у релігійних уявленнях кельтів. О.Фрей, припускаючи, що “культ голови” кельти могли запозичити у кочових племен Східної Європи, наводить саме північно-кавказькі аналогії кельтських зображень відрубаних голів<sup>9</sup>.

Деякі інші лексичні паралелі, наведені у рецензованій книзі, викликають сумніви. Так, напевно чи може підтвердити висновки авторів схожість галльського (*gobed-*) та аварського (*къбед*) термінів для позначення коваля. У кельтських мовах слово “коваль” має явний зв'язок з індоєвропейським коренем \**gheub(h)-* “кривий”<sup>10</sup> (пор.: д.-ірл. *gobae* m. n-, (g. sg. *gabann*, a., d, sg, n.pl. *gabainn*, a.pl. *goibnea* “коваль”<sup>11</sup>). “Кривизна” коваля в індоєвропейській релігійно-міфологічній традиції виступала очевидною ознакою його зв'язку з надприродним світом<sup>12</sup>, що найбільш рел'єфно проступає в образі давньогрецького божественного коваля кульгавого Гефеста. Швидше за все, збігом є певна схожість пракельтського \**mokk-* “вепр, кабан” й прапівнічнокавказького \**mohwV* “сало, жир”, адже у кельтських мовах для позначення сала використовувався термін, похідний від пракельт. *saldi-* (ірл. *saili*, *sall* “солонина, свине сало, жир”)<sup>13</sup>. До того ж, дикий кабан, вепр, відігравав першорядну роль у зооморфній символіці кельтської релігії<sup>14</sup>, як на континенті, так і на островах, асоціюючись насамперед з воїнською звитягою. Фігурами та зображеннями вепрів кельтські вожді прикрашали військовий обладунок, тож напевно чи назва цієї тварини могла бути пов'язана з її суто господарськими, харчовими властивостями.

Кавказькі паралелі германської та кельтської лексики викликають значний науковий інтерес, хоча дещо категоричним виглядає висновок авторів, що “картвельські та близькоспоріднені з ними північнокавказькі мови були розповсюджені в доісторичній Західній Європі аж до Британських островів” (С. 64). Інтригуючим є розділ “Мова піктів і енісейські мови”, де автори знаходять аналогії деяким словам та конструкціям піктських написів у мовах сибірських народів кетів та котів. Наявність цих аналогій, на їхню думку, пояснюється близькою спорідненістю енісейських мов зі східнокавказькими й узгоджується з попереднім висновком (С. 66). Варто відзначити, що до думки про спорідненість валлійців, шотландців, ірландців, басків з кетами останнім часом дійшли й генетики<sup>15</sup>. На можливість існування паралелей у міфології кельтів та народів Сибіру звертають увагу кельтологи<sup>16</sup>.

Загалом, новітнє дослідження мовно-культурного простору Британії, здійснене українськими науковцями, можна оцінити високо, зважаючи, як на актуальність піднятих проблем, так і на оригінальність шляхів, що запропоновані авторами до їхнього вивчення.

<sup>1</sup> Мовно-культурний простір стародавньої Британії і субстратна передісторія англійської мови / М.А.Болобан, Ю.Л.Мосенкіс, Д.І.Переверзєв, Р.І.Синишин. – К., 2009. – С. 11.

<sup>2</sup> Биркхан Г. Кельты: история и культура: пер. с нем. – М., 2007. – С. 94 – 96.

<sup>3</sup> Див., напр.: Коллис Дж. Кельты: истоки, история, миф: пер. с англ. – М., 2007.

<sup>4</sup> Raftery B. Les Celtes pre-chretiens des iles // Les Celtes /Ed. S. Moscati. – Paris, 2001. – P. 555 –561; James S. Exploring the world of the Celts. – London, New York, 1993. – P. 48.

<sup>5</sup> Wilson J.F., Weiss D. A., Richards M., Thomas M., Bradman N., Goldstein D. B. Genetic evidence for different male and female roles during cultural transitions in the British Isles // Proceedings of the National Academy of Sciences. – 2001. – Vol. 98. № 9. – P. 5080 – 5081; McEvoy B., Richards M., Forster P., Bradley D. G. The Longue Durie of Genetic Ancestry: Multiple Genetic Marker Systems and Celtic Origins on the Atlantic Facade of

Europe // American journal of human genetics. –2004. – № 75. – P. 696.

<sup>6</sup> Cunliffe B. The Ancient Celts. Harmondsworth, 2000. – P. 145 – 156.

<sup>7</sup> Галушко К.Ю. Кельтская Британия: племена, государства, династии с древности до конца XV века. – К., 2005. – С. 109 – 110.

<sup>8</sup> Хендерсон И. Пикты. Таинственные воины Древней Шотландии: пер с англ. – М., 2004. – Рис. 12, 13, фото 34 – 36.

<sup>9</sup> Frey O. H. La formation de la culture de La Tène // Les Celtes /Ed. S. Moscati. – P. 2001. – P. 136.

<sup>10</sup> Гідронімія України у її міжмовних та міждіалектних зв'язках. – К., 1981. –С. 50.

<sup>11</sup> Михайлова Т.А. Учебная хрестоматия по древнеирландскому языку со словарем и грамматическим очерком. –Часть II. –М., 1999. – С. 21.

<sup>12</sup> Рыбаков Б. Язычество Древней Руси.– М., 2001. – С. 283.

<sup>13</sup> Мартынов В. Язык в пространстве и времени. К проблеме глоттогенеза славян. –М., 1983. – С. 43.

<sup>14</sup> Green M. Symbol and image in Celtic religious art. –London, New York, 1992. –P. 105 – 106, 139 – 141.

<sup>15</sup> Williams E. Are we the protogeny of stone age Siberians? // icNorthWales [Електронний ресурс], 10.10.2003. Режим доступу: [http://icnorthwales.icnetwork.co.uk/news/regionalnews/content\\_objectid=13499034\\_method=full\\_siteid=50142\\_headline=-Are-we-the-progeny-of-stone-age-Siberians—name\\_page.html](http://icnorthwales.icnetwork.co.uk/news/regionalnews/content_objectid=13499034_method=full_siteid=50142_headline=-Are-we-the-progeny-of-stone-age-Siberians—name_page.html).

<sup>16</sup> Мифологема женщины-судьбы у древних кельтов и германцев / Отв. ред. Михайлова Т.А. –М., 2005. – С. 9.

## Наші автори

**Безущак Світлана** – аспірантка Національного науково-дослідного Інституту українознавства МОН України.

**Боряк Олена** – кандидат історичних наук, ст. науковий співробітник, Український етнологічний центр Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Рильського НАН України.

**Буйських Юлія** – аспірантка кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

**Герман Зоя** – аспірантка кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

**Гоцалюк Алла** – кандидат історичних наук, доцент Міжрегіональної Академії Управління Персоналом.

**Гримич Марина** – доктор історичних наук, професор.

**Дячук Леонтій** – кандидат історичних наук, доцент кафедри теорії та історії держави і права юридичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

**Казакевич Геннадій** – кандидат історичних наук, асистент кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

**Коросташ Алла** – аспірантка кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

**Левицький Володимир** – аспірант кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

**Метка Людмила** – кандидат історичних наук, Інститут керамології – відділення Інституту народознавства НАН України, Опішне, Полтавщина.

**Небесна Зоряна** – аспірантка кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

**Обушний Микола** – доктор політичних наук, професор, директор Центру українознавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

**Орлик Василь** – доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри гуманітарних наук та документознавства Кіровоградського національного технічного університету.

**Соґу Гонґ** – доктор філософії з української фольклористики, дослідник-професор, Інститут дослідження Росії, Гангукський університет зарубіжних досліджень, Сеул.

**Савченко Григорій** – кандидат історичних наук, професор кафедри новітньої історії України Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

**Троцька Валентина** – старший науковий співробітник Національного музею-заповідника українського гончарства в Опішному.

**Ховайба Наталя** – аспірантка кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

**Чибирак Світлана** – аспірантка Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Рильського НАН України.

**Чорна Лілія** – старший науковий співробітник Національного музею літератури України.

*Наукове видання*

**Етнічна історія народів Європи**

Збірник наукових праць

Випуск 29

Комп'ютерна верстка Віктора Пилипенка.  
Технічний редактор Ольга Лагунова.

*На першій сторінці обкладинки малюнок Я.Гніздовського.*

Підписано до друку 25.11.2009. Формат 61x86/8.  
Гарнітура Agial. Папір офсетний. Друк репрографічний.  
Умовн. друк. арк. 15.  
Тираж 300.